

DIETRICH BONHOEFFER

Het wezen van de kerk

Vertaald en bezorgd door
Edward van 't Slot

*versie met verantwoording van bronnen
en reconstruerende aanvullingen
via
<https://www.rug.nl/staff/e.van.t.slot/projects>*

Toelichting bij deze tekst

Nu mijn reconstructie en vertaling van Bonhoeffers colleges over *Het wezen van de kerk* (1932) verschenen is bij Boekencentrum (Dietrich Bonhoeffer, *De levende kerk: Teksten over de kerk 1932-1933*, Vertaald en bezorgd door Edward van 't Slot, Utrecht: Boekencentrum 2018, 25-143), wil ik ook de belofte inlossen die ik daar op bladzijde 21 doe: een weergave van de tekst beschikbaar maken waarin – omwille van de wetenschappelijke controleerbaarheid – beter duidelijk wordt waar ik aan het vertalen en waar ik aan het aanvullen ben geweest. Allereerst geef ik hieronder een uitgebreide versie van de leeswijzer (*De levende kerk*, 20-22); daarna volgt de tekst.

LEESWIJZER

Hoe geef je een tekst weer die zowel vertaling als reconstructie is? Hoe laat je zien en hoe maak je controleerbaar waar de (vertaalde) woorden van de auteur stoppen en waar jouw reconstructie begint? Hoe voer je het gesprek met deze tekst en haar eerdere uitgevers, op tekstueel en op inhoudelijk niveau? Deze en andere vragen heb ik – na bestudering van een aantal voorbeelden – op mijn eigen wijze beantwoord en dat heeft de vorm en opmaak bepaald van de onderstaande tekst.

De tekst is gebaseerd op de ‘grondteksten’ in de Duitse wetenschappelijke editie van Bonhoeffers werken: Dietrich Bonhoeffer Werke (DBW), deel 11. Voor vertaal- en annotatievragen heb ik meer dan eens de Engelse editie van deze uitgave (DBWE 11) geraadpleegd; bovendien bestond er al een veelgelezen reconstructie uit 1972, van de hand van Bonhoeffers leerling Otto Dudzus, gepubliceerd in deel V van een oudere uitgave van Bonhoeffers *Gesammelte Schriften*. Deze tekst is in 1972 ook in een Nederlandse vertaling verschenen; beide teksten heb ik in voorkomende gevallen bekeken.

In DBW 11 staan de college-aantekeningen van Hanns Ruppell (HR) over *Het wezen van de kerk* weergegeven, met tussen vierkante haken [voorbeeld] de toevoegingen van de redacteurs van DBW 11, Eberhard Amelung en Christoph Strohm. In het notenapparaat hebben zij waar nodig ook de aantekeningen van Wolf-Dieter Zimmermann (WDZ) weergegeven – en heel regelmatig geven zijn aantekeningen een preciezer beeld van wat Bonhoeffer gezegd heeft dan de aantekeningen van HR. Om die reden heb ik er al snel voor gekozen de tekst van WDZ, zoals gegeven in de voetnoten van DBW 11, vrijwel integraal op te nemen in de hoofdtekst van deze vertaling: de aantekeningen van HR heb ik **dikgedrukt** weergegeven, die van WDZ heb ik er, gemarkeerd met hoge verticale strepen^{||} om de tekst en de letters^{wdz} erna, eveneens **dikgedrukt**, tussen geplaatst: **voorbeeld**^{wdz} (een enkele keer heb ik in een langere WDZ-tekst op eenzelfde manier woorden uit het dictaat van HR toegevoegd). Maar nog altijd staat er dan een brokkelige tekst, die veel aanvulling behoeft. Om de tekst zonder al te veel problemen te kunnen lezen zullen verbanden, op zinsniveau en op betoogniveau, veel duidelijker moeten worden weergegeven dan dit in collegedictaten – uiteraard – gebeurde. Hier heb ik nu als vertaler en reconstructor actief ingegrepen. Ontbrekende woorden en zinnen – tot soms zelfs halve alinea’s – heb ik al reconstruerend toegevoegd, op grond van de DBW-tekst tussen vierkante haken, op grond van de aantekeningen in DBW en DBWE (verzorgd door Victoria J. Barnett en Clifford J. Green), en op grond van eigen kennis en inzicht. Deze aanvullingen zijn in normale letters aangebracht. Deze aanvullingen hebben me er weer toe gebracht hier en daar vrij om te springen met de woordvolgorde uit de dictaten van vooral

HR. Ter verhoging van de controleerbaarheid heb ik de bladzijnummers uit de Duitse DBW-
editie in de tekst geplaatst: bijvoorbeeld ^[251].

Tijdens het vertalen en reconstrueren kwam meer dan eens de behoefte op de lezer deelgenoot te maken van mijn overwegingen. Waar dit het begrip van de tekst bevordert, heb ik daarom voetnoten geplaatst: bijvoorbeeld: ¹⁴. Voor toelichtingen op inhoudsniveau heb ik gekozen voor het gebruik van eindnoten, gemarkeerd door hoge getallen in kleine Latijnse cijfers: bijvoorbeeld: ^{xiv}. De eindnoten volgen direct na iedere paragraaf. Ik heb, ter verhoging van het gemak bij het vergelijken, de hoofdtekst dezelfde bladzijnummers gegeven als in de gepubliceerde tekst in *De levende kerk*. Daarom breekt in deze weergave de tekst soms halverwege een bladzijde af.

Hoewel Bonhoeffer bij de aanvang van zijn collegereeks in grote lijnen een vrij scherp beeld had van wat hij zou gaan doen – dat blijkt uit de nagenoeg kloppende inhoudsopgave die hij meteen op 20 april 1932 al heeft gedicteerd – is zijn tekst qua proporties vermoedelijk anders uitgevallen dan hij in eerste instantie dacht. De ene sectie is zeer uitgebreid, terwijl Bonhoeffer voor andere secties veel minder tijd had of genomen heeft. De hoofdstuk- en paragraafindeling zoals die in de collegeaantekeningen is weergegeven werkt daardoor voor mij eerder verwarrend dan verhelderend. Gaandeweg heb ik tijdens het vertalen en reconstrueren de beslissing genomen om op basis van Bonhoeffers inhoudsopgave een nieuwe, doorgenummerde, paragraafindeling te hanteren, met meer subparagrafen. Als lezer heb je zo steeds helder waar je ook al weer zit in het betoog. Bonhoeffers tekst bestaat zodoende in deze uitgave uit tien paragrafen: dat is door een ingreep van mijn kant.

In de tekst weergegeven Bijbelplaatsen zijn hier en daar door Bonhoeffer zelf expliciet weergegeven, maar vaker door de redacteurs van DBW of door mij toegevoegd. Ik heb dat niet steeds expliciet aangegeven.

Cursiveringen zijn meestal door mij aangebracht om de leesbaarheid van de tekst te vergroten.

Leestekens komen, zeker in *Het wezen van de kerk*, grotendeels voor mijn rekening. Vooral HR heeft in de tekst kwistig met uitroepstekens gestrooid, maar er is weinig aanleiding om te denken dat Bonhoeffer zelf veel uitroepstekens zou hebben gebruikt. De staat van de tekst rechtvaardigde een vrijmoedig aanbrenge van een eigen interpunctie.

Het Duits spelt zelfstandige naamwoorden met een beginkapitaal (hoofdletter). Dat levert een probleem op bij het veelgebruikte woord *Wort*. Wanneer gaat het hier om een ‘woord’, en wanneer om het ‘Woord’ – Gods Woord? Ik heb ervoor gekozen in principe een kleine ‘w’ te gebruiken, behalve als *Wort* door Bonhoeffer gebruikt wordt zonder nadere bepaling. Dan kies ik meestal voor een hoofdletter ‘W’, tenzij duidelijk is dat het om een ‘gewoon’ ‘woord’ gaat. Het levert de vreemde situatie op dat er soms binnen enkele regels sprake is van ‘Gods woord’ en ‘het Woord’ – maar dit vond ik toch het meest helder en werkbaar. Ook omwille van de werkbaarheid heb ik besloten, analoog aan Bonhoeffers Duits, geen hoofdletters te gebruiken voor naar God verwijzende voornaamwoorden: dus niet ‘Hij’ of ‘Zijn’, maar ‘hij’ en ‘zijn’ (Bonhoeffer verwijst naar God met mannelijke voornaamwoorden; dat heb ik gehandhaafd).

Edward van 't Slot (EvtS)

Introductie

Met deze inleiding is Bonhoeffer zijn eerste colleges in deze reeks, op woensdag 20 en zaterdag 23 april 1932, begonnen. Uit de inhoudsopgave en opzet die Bonhoeffer zijn studenten heeft meegegeven blijkt wel dat hij vanaf het begin een vrij scherp beeld had van wat hij in deze colleges wilde gaan doen. Kleine afwijkingen van het oorspronkelijke plan zal ik steeds in de annotaties markeren; vooral in § 9 zal dat het geval zijn. Aan het einde van deze inleiding heeft Bonhoeffer de studenten een literatuurlijst gegeven: zie daarvoor de bibliografie achterin dit boek.

Voor een ecclesiologie ('kerkleer'), een uiteenzetting over wat de kerk in wezen en in de praktijk is, is het allesbepalend met welke vraag je de kerk benadert. Dat lijkt een vanzelfsprekende vaststelling, maar toch is het gemakkelijk om dit over het hoofd te zien. Dan blijft er iets impliciet wat maar beter expliciet gemaakt had kunnen worden. Wanneer je de kerk bijvoorbeeld benadert vanuit de vraag of we haar nog wel *nodig* hebben (*brauchen*), of wellicht vanuit de vaststelling dat wij haar juist nu zo hard nodig hebben, dan is alles wat je vervolgens over de kerk zegt steeds een antwoord op die vraag, op dat uitgangspunt. Voor Bonhoeffer is deze vraag naar 'nut' een te subjectief uitgangspunt. Wat wij wel of niet 'nodig hebben' geeft niet voldoende houvast om de essentie van de kerk vast te stellen – als dit het uitgangspunt is ziet Bonhoeffer in de roep om meer 'kerk' slechts de crisis van de kerk. Voor Bonhoeffer blijkt in deze inleiding (§ 1.2) en in deel I van de collegereeks de vraag naar de *plaats* van de kerk de meest wezenlijke. Dat is een opvallend en kenmerkend uitgangspunt. Opvallend: het is een behoorlijk eigenzinnige greep van de jonge *Privatdozent*, zonder veel duidelijke precedënten, om de plaats van de kerk als bepalend uitgangspunt te nemen voor wat het wezen van de kerk is. En kenmerkend: de woorden 'midden' en 'grens' die we in dit verband tegen zullen komen, zijn woorden die in al Bonhoeffers geschriften voortdurend terugkeren. Het geloof beweegt zich niet aan de grenzen van het leven, stelt hij steeds, want Christus is juist mens geworden middenin het leven en middenin onze wereld.

Bonhoeffers inleiding is duidelijk gestempeld door de turbulente context van de Duitse hoofdstad in de vroege jaren dertig, met de grote verschuivingen die daar plaatsvonden en de vragen die dat opwierp. Dat zijn vragen die niet allemaal herkenbaar zijn in de 21^e eeuw: de vragen naar leiderschap en gemeenschap worden tegenwoordig in ieder geval op geheel andere wijze gesteld. Tegelijkertijd is de benadering van de kerk vanuit de vraag of we haar wel nodig hebben nog altijd zeer herkenbaar. Bonhoeffers vraag naar wat 'kerk' *in haar kern* is zorgt ervoor dat deze tekst ook in andere contexten relevant blijft. De urgentie die uit Bonhoeffers woorden opklinkt klinkt ook jaren later, en in zeer andere contexten nog stevig en kritisch door. Bonhoeffer zegt daarbij zulke 'verheven' dingen over de kerk – hij was zelf zozeer onder de indruk geraakt van de betekenis van de kerk dat zij voor hem bij uitstek de plaats is waar God zelf spreekt! – dat het ook weer niet heel verwonderlijk is dat in het eerste deel van de collegereeks de vraag aan de orde komt waar je *die* kerk eigenlijk precies vindt: wat is haar plaats?

§ 1 Inleiding en opzet

1.1 Inleiding

‘Hebben wij de kerk wel nodig?’¹ vragen vele lauwe sceptische individualisten tegenwoordig. Of zij nu voortkomen **uit de historische traditie van het liberalisme, uit** ¹²⁴¹ **de religiehistorische school of uit de vooraanstaande burgerij:**ⁱ ‘kerk’ lijkt hun een onnodig verschijnsel. **Anderen stellen dezelfde vraag onder invloed van de mystiek:** zij zijn wars van de kerk als gemeenschap en instituut; de persoonlijke beleving staat voor hen voorop. –

Daar staan andere **groepen** tegenover die vinden dat de kerk juist in onze tijd de wind mee heeft. Zij stellen vanuit een soort **kerkelijke ‘golf’** vast: de **kerk is** wel degelijk **nodig**, en hard ook.ⁱⁱ **Velen** leggen daarbij **nadruk** op de twee behoeften die tegenwoordig overal om ons heen worden uitgesproken: aan **de ambtelijke autoriteit van de kerk**, oftewel **aan leiderschap (Führertum)**,² en **aan gemeenschapsvorming**.ⁱⁱⁱ Met aandacht bestudeert men de **voorbeelden van het Angelsaksische en het oecumenische kerkelijke bedrijf**.³ Daarbij is het **typerend voor Angelsaksen** dat zij **eisen dat de kerk handelt. Het Woord, het spreken, wordt** dan al snel onderschat, genegeerd of van daaruit zelfs **misbruikt**.^{iv} **Bij ons in Duitsland** lijkt een **gezamenlijke denkrichting** te bestaan onder invloed van **de opvattingen van Otto Dibelius**.^v Zo **dringt** iets van wat in ieder geval lijkt op dit **Angelsaksische denken**⁴ **stevig binnen in Duitsland**. **Na de aanvankelijke scheiding** tussen Amerika en Europa zien we nu dus het **terugvloeien van Amerikaanse leefvormen naar Europa**^{wdz1} en zien we een **ontmoeting** plaatsvinden **tussen de Angelsaksische en Duitse cultuur**. |

¹ In deze paragraaf heb ik het woordje ‘wel’ meer dan eens toegevoegd: ‘Hebben wij de kerk wel nodig?’ ‘Heb ik God wel nodig?’ om aan te geven dat deze vraag gesteld wordt in een context waarin de kerk er al is en waarin zij daarom automatisch de Godsvraag aan de orde stelt.

² D: Het begrip *Führer* betekent gewoon ‘leider’, met een kleine ‘l’. Maar in de tijd dat Bonhoeffer dit uitspreekt, klonk de roep om een buitengewone leider, sterk en autoritair, door heel de maatschappij heen en zeker – zo stelt Bonhoeffer even verderop – vanuit de ‘Jugendbewegung’ en vanuit de nationaalsocialistische beweging. Zie ook aantekeningen vi en vii, en Bonhoeffers radiolezing uit februari 1933 verderop in dit boek.

³ D: *Kirchenwesen*.

⁴ D: *das Angelsachsentum*.

Zoals de *Jugendbewegung*^{vi} en het nationaalsocialisme eisen dat er een leider (*Führer*) komt, zo wordt er ook in de kerk verlangd naar een leider die het aandurft bevelen uit te vaardigen. Wij hebben, zegt men dan, een sterke leiding⁵ nodig in de kerk, en daarom hebben we ook een zogenaamd *Führertum*-leiderschap nodig in de kerk.^{vii} Zo is ook de behoefte aan *gemeenschap* een verschijnsel dat typerend is voor onze tijd: ook daar staat bijvoorbeeld de *Jugendbewegung* achter. In deze naoorlogse jaren gaat men meer en meer belang hechten aan de *gemeenschap* als de basis voor alle leven. Dit komt tot uiting in bijvoorbeeld theologische werkge-¹²⁴² meenschappen.^{viii} Let wel: men vond dus buiten de kerk om vervulling van de zin van het leven in de *gemeenschap*; daarvan is de religieuze *gemeenschap* dan slechts een particuliere onderafdeling.⁶ Daarvoor heeft men de kerk dan nodig – als middel tot een ander doel.

Deze eis dat er meer aandacht voor leiderschap en *gemeenschap* komt in de kerk komt dus voort uit het seculiere denken: namelijk hoe de ideeën van ‘autoriteit’ en ‘*gemeenschap*’ functioneren in het domein van de staat. In de Bijbel komt het begrip ‘leider’ (*Führer*) niet voor, daar gaat het over ‘apostelen’ en dergelijke¹ (vgl. I Korinthiërs 12:28; Efeziërs 4:11).^{wdz} En in de traditie van de Reformatie¹ gaat het om de rechte prediking en leer, en niet om een rechte leiding, en daarmee staan er heel andersoortige verhoudingen in het middelpunt van de belangstelling dan tegenwoordig: de verhouding tussen leraar en leerling waar de Reformatie op focust is niet gelijk aan die tussen leider en geleide waar tegenwoordig zo veel belangstelling voor bestaat.^{wdz} Opnieuw zien we hier: hoewel het aandringen op een bepaald soort *gemeenschap* en leiderschap dus allereerst uit het seculiere bereik voortkomt, wordt die nu, secundair, overgebracht naar het kerkelijke domein. Deze behoefte komt niet automatisch uit het kerkelijke denken op.

Een ‘roep om kerk’ is er wel altijd al geweest, nu eens breed en dan weer in beperkte mate. Maar tegenwoordig welt zij openlijk op uit de seculariteit. De huidige ideeën over ‘*gemeenschap*’ komen voort uit romantische ideeën over levensvormen; ‘*gemeenschap*’ staat hier gelijk aan overwinning op het individualisme als uitgangspunt, gelijk aan erotiek en volledige overgave.^{wdz}^{ix} In het bolsjewistische^{wdz} communisme en in het nationaalsocialisme openbaart zich in zeer verschillende vormen de ene vraag naar een¹ nieuw^{wdz} *gemeenschapsbegrip*. Zo vertoont ook de huidige eis van kerkelijke *gemeenschap* zich in een seculiere gestalte: dit verlangen welt op uit gebeurtenissen in de seculiere sfeer, waarbij de kerk voor het gevoel van velen prachtig een rol op zich zou kunnen nemen. Maar hier is de kerk een middel geworden voor andere, ‘hogere’ doeleinden: wat direct, primair, vereist is, is ‘*gemeenschap*’, ‘autoriteit’, een ‘leider’. De kerk zou |

⁵ D: *Leitung*.

⁶ D: *eine Sonderabteilung*.

hier dan wellicht als leverancier kunnen optreden. Maar dan is de **kerk slechts secundair**; ze wordt hier geïnstrumentaliseerd.

Wanneer we dus geconfronteerd worden met **scepsis** rondom de vraag of **we de kerk wel nodig hebben**, is **twijfel aan het woord ‘nodig hebben’** gerechtvaardigd. Kan **het nodig hebben beslissend** zijn, **waar God er eenvoudig is als Heer, waar hij ons wil, waar wij er zijn voor hem? ‘Heb ik God wel nodig?’** is een **betekenisloze** vraag. **Tegenover hem zijn wij** – dat is gegeven met zijn aanwezigheid – **gebonden**.¹ Maar de cruciale stap is: **dan kan ik ook niet vragen of ik de kerk wel nodig heb**.^{wdz|} Want **in de kerk vindt het woord en de openbaring van God zelf plaats, waar hij de mensen zo** – in hun gerelateerd-zijn aan hem, in hun afhankelijkheid van zijn woord – **aanspreekt**. **Altijd kun je vragen ‘heb ik dit wat ik nu meemaak nodig, is het nuttig voor mijn doeleinde?’**, maar **hier**, als het om God gaat, en om de kerk, kan dat **niet**. **De vraag of wij de kerk kunnen gebruiken**⁷ voor onze doelen **is zinloos**. **God heeft gesproken en zich in de kerk aan ons geopenbaard**.^{1243|} **De ‘kerk van Christus’** moeten we beschouwen als **openbaring Gods**. **Dat geloven we, omdat we in Christus geloven**.^x **Wat is de kerk als openbaring Gods? – Dat is onze vraag**. De wedervraag zou kunnen zijn: **‘Maar heb ik de god van christenen dan nodig en wie zegt dat dan?’** – maar ook **dat kun je niet vragen omdat het dan niet meer over God gaat**⁸ maar over een voor menselijke (misschien christelijke) doelen inzetbaar hulpmiddel. Nee, dan **heb je de kerk niet nodig: de kerk met haar menselijke dienaren en haar fouten** en gebreken. Wanneer de kerk slechts nog lijkt te spreken over ‘haar eigen’ – al dan niet naar eigen inzicht inzetbare – god, dan wordt **daarin de diepe nood van de kerk zichtbaar**.^{xi} **Met die huidige kerk is ook God zelf in nood gekomen**;^{wdz|} waar het kerkelijke spreken over haar god in de plaats is gekomen van het bindende spreken van God zelf, **bindt ze zelf ook niemand** meer aan zich. En toch: wanneer de kerk niet spreekt over ‘haar’ god maar over *God*, dan kan het niet anders of de **kerk is de plek waar God zelf spreekt – en is!** **Dus wie aan de kerk voorbijgaat, gaat aan God zelf voorbij**.^{wdz|9} **Aan God kun je echter niet voorbijgaan**. **Tegen God kun je slechts in opstand komen**.¹⁰

Toch zijn er genoeg theologieën die inzetten bij de menselijke behoefte aan een god en een (kerkelijke) gemeenschap. Bijvoorbeeld in **Reinhold Seebergs** uiteenzettingen over de **‘religieuze behoefte’** is de **veronderstelling van alle theologie dat verlossing, genade, kerk er voor mij zijn**, overeenkomstig mijn behoefte.^{wdz|xii} Maar de vragen **‘Heb ik dit nodig? Kan ik dit gebruiken, past het bij mijn behoefte, of bij mijn denkpatroon?’ mogen in de theologie domweg niet gesteld worden**, laat staan leidend zijn. **Theo- |**

⁷ D: *Brauchbarkeit*.

⁸ D: *weil dann nicht ‘Gott’ ist*.

⁹ Met deze zin begint het college van zaterdag 23 april 1932.

¹⁰ D: *gegen Gott angehen*.

logie heeft niets te maken met postulaten van onze geest,^{xiii} maar met feitelijkheden. Zonde en verlossing *zijn* er gewoon.^{wdz|} God is er gewoon. Dat zijn geen postulaten van het denken, integendeel. De theologie heeft te werken met de door God aan ons verwerkelijkte (geopenbaarde) gegevens – die niet gebonden zijn aan of afhankelijk zijn van ons.

Maar hoe is de kerk, of: hoe kan zij zijn, wat we hier zo eenvoudig stellen? *Wat is de kerk als openbaring Gods?* Deze vraag impliceert zowel aandacht voor het wezen (*essentia*, zijn) van de kerk als voor haar ‘aanspraak’ (*actus*, daad): welke verbindende *aanspraak* maakt de kerk op mensen? Het katholieke kerkbegrip veronderstelt een ‘wezen’ zonder^{wdz|} de gedachte aan deze, steeds opnieuw plaatsvindende ‘aanspraak’ voldoende te honoreren: daar is de kerk een ‘zijn’, puur ‘wezen’. Daartegenover staat Karl Barth: hij spreekt slechts over deze ‘aanspraak’, schijnbaar ‘zonder over het ‘wezen’ van de kerk te spreken,^{wdz|} of: hij ziet dat ‘wezen’ opgaan in de ‘aanspraak’: kerk is dan *actus*, een daad, puur ‘handeling’, nooit ergens aanwijsbaar maar altijd in beweging. Maar we moeten niet afzonderlijk over ‘zijn’ en ‘actus’ van de kerk spreken maar in samenhang.^{xiv |244|}

1.2 Opzet

Dit college is van **systematische en niet zozeer van theologiehistorische** aard¹¹ en bestaat uit twee delen:

I. Plaatsbepaling. In het eerste deel van deze collegereeks (§§ 2–4) wordt de **plaats van de kerk als Gods plaats in de wereld bepaald.** Met het gegeven dat iemand een plaats inneemt is zijn of haar ‘tegenover’ gegeven,^{wdz|} en zo is zowel ‘wezen’ als ‘aanspraak’ (zie het einde van § 1.1) met deze plaatselijkheid gegeven. Wanneer wij ‘God denken’, moeten wij hem **altijd als be-** |

¹¹ Dat is een opmerking die HR en WdZ hebben genoteerd bij de *literatuurlijst* die Bonhoeffer na deze ‘opzet’ aan zijn studenten heeft gedictieerd. Zie voor deze lijst de bibliografie, de met |°| gemarkeerde bronnen. Waar nodig verwijs ik in het vervolg in de aantekeningen naar Bonhoeffer’s bronnen. Voor de theologiehistorie van het begrip ‘kerk’ verwees Bonhoeffer zijn studenten naar de standaard handboeken, zoals het lemma ‘Kirche’ in RGG – zie de bibliografie. Over de ‘symbolische opvatting’ van de kerk die gehuldigd werd door de aan de *Jugendbewegung* gelieerde beweging van de zogenaamde ‘Berneucheners’ (Ludwig Heitmann en anderen) heeft Bonhoeffer vermoedelijk in overeenstemming met het boek *EST* van zijn vriend Franz Hildebrandt een kritische opmerking gemaakt (zo tekenen de redacteuren van DBW 11 aan; voor Bonhoeffer en Hildebrandt representeren kerkelijke handelingen en formuleringen niet *als vanzelf* een ‘goddelijke en menselijke werkelijkheid’ – voor hen is het goddelijke initiatief, de openbaring, het Woord, vrijmachtiger dan ze bij deze beweging proefden); over Erik Peterson heeft Bonhoeffer opgemerkt dat deze *Konvertit*, bekeerling was: Peterson was rooms-katholiek geworden (zie steeds de bibliografie).

paald, **op een** bepaalde **plaats** denken, bijvoorbeeld **in de kerk, in het Woord**: als degene die **in Christus ‘God voor ons’ is**. In hoeverre God ook **‘God voor zich’ is**, in een ‘plaatsloze’ **absoluutheid, weten wij niet.**^{WDZ| xv} De uitdrukking die spreekt over **‘Gods plaatsloosheid’** verraadt daarom een **moderne religiositeit, die opkomt uit de mystiek** – denk aan **Angelus Silesius**^{xvi} – of¹² **uit het rationalisme**.

II. De gestalte van de kerk. In het tweede (en langste) deel van deze colleges gaat het om de vorm waarin de kerk zich op haar plaats manifesteert. Daarbij zullen we (na een vooropmerking over het woord ‘gestalte’, § 5) de volgende onderwerpen langsgaan: **Adam en Christus** (§ 6); **de tegenwoordige Christus – de**¹³ **kerk als het lichaam van Christus** (§ 7); **de handelende gemeente, de handelende Christus** (§ 8); **de wereldlijkheid van de kerk en de christelijkheid van de kerk** (samen § 9); en **de grenzen van de kerk** (die worden **inzichtelijk** gemaakt **aan de hand van de begrippen ‘wereld’, ‘predestinatie’ en ‘rijk Gods’,** § 10).

¹² WDZ en HR: *und*.

¹³ DBW 11: ‘in de’.

ⁱ ‘Liberalisme’ zal in de Duitse context vooral verwezen hebben naar de zogenaamde liberale theologie, die – fors en snel gezegd – met grote waardering sprak over allerlei ontwikkelingen in de (Duitse) cultuur en vond dat de theologie deze ontwikkelingen moest honoreren, incorporeren, theologisch moest waarderen – in plaats van tegenover de tijdgeest te blijven staan met een kritische, traditionalistische houding. Zo’n liberale insteek zou uiteraard ook gevolgen hebben voor de visie op de kerk: is zij eigenlijk nog wel nodig in een cultuur die theologisch gezien weinig meer te wensen overlaat? Het Duitse woord *Bürgertum* zou ook vertaald kunnen worden met ‘bourgeoisie’ (*Het wezen van de kerk* 1972, 13).

ⁱⁱ Bijvoorbeeld het boek *Das Jahrhundert der Kirche* van Otto Dibelius (*De eeuw van de kerk*, zie bibliografie), was in deze jaren bezig aan een ware triomftocht door kerk en universiteit en beleefde herdruk op herdruk. Dibelius zag de neutrale, niet-religieus gebonden Weimarrepubliek als een uitstekende, kansrijke bakermat voor een vrije kerk. De kerk had, aldus Dibelius, haar onvervangbare waarde wel bewezen door de ontplooiing van hoge waarden en zeden in staat en cultuur te begeleiden – dat zou de staat zelf nooit kunnen. Volgens Dibelius’ optimisme stond de kerk op de drempel van *haar* eeuw (zie DBW 11, 241⁷ en 247⁵⁶). Zijn boek kon ook op de nodige kritiek rekenen, zoals bijvoorbeeld het verontwaardigde ‘Quousque tandem...?’ (‘Hoelang nog?’) van Karl Barth. Dit laatste artikel heeft Bonhoeffer ook aan zijn studenten aanbevolen, zie de bibliografie. Over het denken vanuit contemporaine ‘kansen’ blijkt Bonhoeffer ook in zijn lezing in Gland uitermate kritisch, zie hieronder, Bonhoeffers opstel ‘De kerk leeft midden in het sterven’.

ⁱⁱⁱ DBW 11 verwijst naar de werken van Stange, Thimme en Heim, hier opgenomen in de bibliografie. Bonhoeffer heeft zijn studenten verwezen naar deze werken. In de volgende alinea werkt hij verder uit wat hij bedoelt met zijn verwijzing naar contemporaine behoeften.

^{iv} Het woord ‘misbruik’ klinkt hier wel zeer sterk; maar Bonhoeffer zal toch op zijn minst gezegd hebben dat het spreken van de kerk hier veronachtzaamd wordt ten koste van een overwaardering van het kerkelijke handelen. Dit is anno 1932 een opvallende uitspraak van Bonhoeffer, omdat hij juist een (wat je zou kunnen noemen) ‘wending naar het handelen’ aan het voltrekken was. Sinds zijn verblijf in de Verenigde Staten (1930-1931) zag hij beter dan ooit dat de kerk zich niet zomaar bij de sociale status quo mocht aansluiten en de sociale vraagstukken zeker niet terzijde mocht laten liggen; en bij zijn werkzaamheden in Berlijn-Wedding raakte hij daar alleen maar des te meer van doordrongen (zie de inleiding voorin dit boek). Deze ontwikkeling in Bonhoeffers denken blijkt ook in het vervolg van dit college van het grootste belang: de kerk is voor hem niet alleen en zelfs niet zozeer een sprekende entiteit, het is wezenlijk dat zij ook handelt. Maar Bonhoeffer zal altijd benadrukken – dat is hij levenslang blijven doen – dat dit handelen voortkomt uit het Woord en ook niet ten koste mag gaan van een voortdurend spreken, of van een voortdurend zoeken naar de juiste woorden (zoals hij dat bijvoorbeeld in de brieven uit de gevangenis omschrijft). Hier, in 1932, heeft hij duidelijk de behoefte gevoeld om op dit punt te waarschuwen voor ‘Angelsaksische’ misverstanden. De redacteurs van DBW 11 wijzen erop dat Bonhoeffer, die inmiddels actief was in de oecumene (zie ook zijn toespraak in Gland, opgenomen in deze bundel), vaker kritiek uitoefende op de ‘kirchenpraktischen Aktivismus’ van Angelsaksische deelnemers aan deze beweging. Wat hij bekritiseerde was het gebrek aan systematisch-theologische grondlegging en doordenking van oecumenische activiteiten en de grote hoeveelheid resoluties die zij op hun bijeenkomsten produceerden (zie ook DBW 11, 328-329, 344-345, 362, 365-366).

^v Zie aantekening ii.

^{vi} De zgn. *Jugendbewegung* was een fenomeen dat opbloeide in het Duitsland van begin twintigste eeuw. Kort en snel gezegd zou de opkomst van deze beweging getypeerd kunnen worden als een uiting van een veranderde tijdgeest: was het in de negentiende eeuw het romantische individu dat hoogtij vierde, na de Eerste Wereldoorlog zocht men de vervolmaking van geest en cultuur veel meer in de roes van de gezamenlijkheid en men richtte daartoe allerlei verbanden op. Deze ontwikkeling neemt Bonhoeffer, die stevig

geschoold was in de sociologie van zijn tijd (zijn dissertatie was ‘een dogmatisch onderzoek naar de *sociologie* van de kerk) en die ook de bekoring van dergelijke groepen wel inzag (vgl. Schlingensiepen, *Bonhoeffer*, 47-49), in dit college onder de loep, evenals hij dat in zijn lezing over het *Führer*-begrip (zie zijn laatste opstel in deze bundel) uitvoerig heeft gedaan. DBW 11 verwijst voor een contemporaine kerkelijk-theologische evaluatie van deze beweging naar het overzichtsartikel van Stählin, zie bibliografie. Hij typeert (506) de *Jugendbewegung* in typerende dramatische taal als een ‘eenmalig historisch verschijnsel waarin jongere mensen de verbijstering en verandering van onze gehele cultuur zelf beleefd hebben, en in het vormgeven (*Gestaltung*) van het eigen leven de overwinning op deze chaos hebben gezocht’. Ze was vanaf het begin gericht op het ‘beleven van *gemeenschap*’ (511).

vii De nationaalsocialistische beweging was inmiddels een niet meer te negeren partij die zich breed in de samenleving manifesteerde. In de loop van 1932 behaalde de partij haar grootste verkiezingswinst ooit: op 31 juli kreeg ze ruim 37% van de stemmen. Bonhoeffer stond – met heel zijn familie – al vanaf het begin zeer kritisch tegenover hun opvattingen, en dat bleek in dit college, en nog eens te meer in zijn beroemde radiovoordracht over het *Führer*-begrip van begin 1933, die aan het einde van deze bundel is opgenomen. Voor de vraag naar een *Führertum* binnen de kerk verwijst DBW 11 naar bijvoorbeeld Heim (zie de bibliografie).

viii DBW 11 verwijst naar bijvoorbeeld een ‘Kirchliche Sozietät in Württemberg’, gesticht in 1930.

ix De woorden ‘erotiek’ en ‘volledige overgave’ duiden op wat Bonhoeffer later, kritisch bedoeld, een ‘psychisch’ gemeenschapsbegrip zou noemen. Hij plaatst de ‘psychische’ behoefte aan gemeenschap, waarbij gemeenschap in feite nog altijd in dienst staat van de behoeften van de enkeling (dat zijn overigens behoeften die lang niet altijd illegitiem zijn en die ook zeker niet genegeerd moeten worden!) tegenover een ‘pneumatische’ of geestelijke opvatting van wat ‘gemeenschap’ is: daar zet de Geest werkelijk de ander, of de gezamenlijkheid centraal (en daar komt dan ook het individu pas werkelijk tot zijn recht); zie hieronder, § 8.1; *GL*, 22, 26-27; en W. Dekker, *Tegendraads en bij de tijd*, 11-31. Een belangrijke inspiratiebron voor Bonhoeffer is hierbij ongetwijfeld het boek *Wat de liefde doet* van Kierkegaard geweest (zie bibliografie), zie daar bijvoorbeeld 55-72.

x In Bonhoeffers vroegste geschriften kom je dit gegeven steeds weer tegen: de kerk zou niet bestaan als het Woord haar niet steeds weer schiep, zij is daar waar het Woord klinkt. Dit gaat vooraf aan alle ideeën over religieuze gemeenschap. Het Woord is het eerste. Bonhoeffer heeft dit in eerste instantie als Lutheraan zo beleefd – zijn eigen ervaring was ook dat juist in de bijeenkomsten van de gemeente het Woord zelf op hem toekwam, zie ook de inleiding in deze bundel. In *Sanctorum Communio* en *Akt und Sein* blijkt ook steeds dat dit voor Bonhoeffer kerk is: de plaats waar Christus zelf in het kleed van zijn Woord mij onontkoombaar nabijkomt (zie bijv. *AS*, 109-111). Deze lutherse noties vinden ook duidelijk een weerklink in de dialectische theologie (van met name Karl Barth), waar de kerk ook steeds weer door toedoen van het Woord zelf moet ontstaan. Zij ontstaat dan door de ‘act’ van God, zij is ‘act-ueel’ (Bonhoeffer komt daar aan het eind van § 1.1 op terug). Bonhoeffer had vanuit zijn lutherse achtergrond en ervaringen veel waardering voor de dialectische insteek, maar hij had ook kanttekeningen (dat blijkt ook in § 1.1 al wel): want is de kerk behalve ‘act-ueel’ ook niet *continu*?

xi Deze zinsnede doet denken aan de titel van een beroemd opstel van Barth, ‘Die Not der Evangelischen Kirche’ (zie bibliografie). Bonhoeffer heeft zijn studenten naar dit artikel verwezen.

xii Reinhold Seeberg (1859-1935) was van 1898 tot 1927 hoogleraar systematische theologie in Berlijn; hij was de promotor (*Doktorvater*) van Bonhoeffer. Maar tegen Seebergs gedachten over een ‘religieus apriori’ heeft Bonhoeffer zich vaker kritisch afgezet, ook publiekelijk. Zie bijv. *AS*, 51-52. De redacteurs van DBW 11 tekenen aan: ‘Seeberg vertegenwoordigde de opvatting dat de christelijke religie niet gefundeerd kan worden in de rede, maar in haar samenhang met openbaring. Maar daarbij moest wel ook rekening worden gehouden met voorwaarden in de menselijke geest. De superioriteit van de christelijke religie be-

stond voor Seeberg daarin dat zij het beste tegemoet zou komen aan de behoefte van de menselijke geest.’ Zij verwijzen naar Seeberg, *Grundriß der Dogmatik*, 5-6 (zie de bibliografie).

^{xiii} ‘Postulaten van onze geest’ zijn stellingen die uit onze geest opkomen, die misschien ook als filosofisch noodzakelijk worden beschouwd voor onze geest om werkelijk geest te kunnen zijn.

^{xiv} Zie het einde van aantekening x. Bonhoeffer grijpt hier overduidelijk terug op de thematiek van zijn *Habilitationschrift* (zijn tweede dissertatie, waarmee hij lesbevoegdheid aan de Berlijnse universiteit verkreeg) *Akt und Sein* (*AS*). Voor een goed begrip van dat boek, en van wat Bonhoeffer hier in dit college zegt, is het cruciaal om goed zicht te hebben op wat Bonhoeffer onder ‘Akt’, *actus*, ‘daad’ verstaat. Mijns inziens bedoelt Bonhoeffer met dit woord, in *AS* en op deze plek in zijn colleges opnieuw, de ‘handeling’ waardoor de betrokkenheid op elkaar ontstaat: vooral de betrokkenheid van God op mensen en andersom (openbaring dus, en geloof), en de betrokkenheid van mensen op elkaar. Vandaar dat in een ‘actualistische’ benadering een kerk die werkelijk – dankzij Gods ‘Akt’ – bestaat uit betrokkenheid op God, meteen ook als ‘aanspraak’ omschreven kan worden: waar zij is, is meteen de betrekking tussen God en mensen en tussen mensen onderling in het geding. Zie ook mijn *Openbaringsnegativisme*, 72-79.

^{xv} Gerard Dekker haalt in *Verlicht geloven* (79) de equivalent van deze passage aan uit *Het wezen van de kerk*, 1972, 15. De ‘betrokkenheid’ waar in de vorige aantekening (xiv) sprake van was, betekent voor Bonhoeffer ook dat er ‘buiten de betrekking om’ geen zinvolle kennis bestaat over ‘God op zichzelf’: want dat zou een abstractie zijn, een spreken over God dat er uiteindelijk voor ons niet toe doet – en, zou Bonhoeffer zeggen, voor God zelf ook niet. Zie *AS*, 85, 112. Deze desinteresse in wat iets ‘op zichzelf’ is, deelt Bonhoeffer bijvoorbeeld met de filosoof Immanuel Kant (1724-1804, zie ook mijn *Openbaringsnegativisme*, 86-87). Om het te verhelderen met een voorbeeld: als ik werkoverleg heb met een collega, is het voor mij minder (zeg maar: niet) relevant om na te denken over de sokken van haar partner (al zal die partner vast weleens sokken dragen); dat staat ‘buiten de betrekking’. Wat wij nodig hebben om te weten van God, wordt ons in de betrekking gegeven; wat daarboven uitgaat (en dat is vast en zeker veel), gaat ons niet aan en doet er blijkbaar voor die betrekking niet toe. Daarmee maakt Bonhoeffer hier mijns inziens net een wat ander punt dan Gerard Dekker suggereert: Dekker leest Bonhoeffer zo dat voor Bonhoeffer alleen God zoals hij ‘in deze werkelijkheid’, ‘in de alledaagse dingen’ aanwezig is, relevant is. Maar het punt waar het Bonhoeffer om gaat is dat van de gods*kennis*: het punt is niet dat God helemaal op zou gaan in de alledaagse werkelijkheid, maar *wat wij te weten hebben over God* zal God ons altijd zo concreet mogelijk, middenin onze alledaagse werkelijkheid, laten zien.

^{xvi} Angelus Silesius (‘Silezische bode’, of ‘engel’) is de naam die de Duitse mysticus Johannes Scheffler (1624-1677) aannam na zijn bekering tot het rooms-katholicisme (1653). In zijn denken, zo tekent DBW 11 aan, wordt God pas werkelijkheid in zijn versmelting met de ziel.

Deel I

De plaats van de kerk

Zoals in de inleiding bij § 1 al werd opgemerkt: het is opvallend en kenmerkend dat Bonhoeffer in de wezenlijke of 'principiële' paragrafen van zijn college (de §§ 2-4) zo *ruimtelijk* denkt. Voor hem bestaat er een directe samenhang tussen de essentie van de kerk en de plaats die zij inneemt: want alleen wat een plaats inneemt kan *Gegenstand* zijn, iets waartoe je je te verhouden hebt (§ 2.2). Dus waar de plaats van de kerk in het gedrang komt (dat is in §§ 2-4 steeds het geval), daar dringt ook de vraag naar haar *Gegenstand* zich op: stelt ze dan eigenlijk nog wat voor? Juist dan komt het er dus op aan de vraag naar de essentie (het wezen) van de kerk te stellen. Voor Bonhoeffer is het daarbij cruciaal dat de kerk zich haar plaats – en dus haar wezen – niet laat voorschrijven door anderen, en ook dat ze daar zelf niet het voortouw in neemt. Zoals God zelf niet eerst de vraag van mensen nodig heeft om er voor de mensen te zijn, zo is ook de kerk ongevraagd aanwezig – heeft ze een plaats; en haar die plaats precies te wijzen en te schenken, dat is aan God. Dat is Bonhoeffers basisgedachte als hij nagaat welke plek de kerk inneemt en zou moeten innemen in de westerse maatschappij van de jaren dertig (§ 2), en in de (christelijke) cultuurwereld (§ 3), en in het (christelijke, theologische) denken (§ 4).

§ 2 De plaats van de kerk in de wereld

Bonhoeffer zet daarbij behoorlijk ‘empirisch’ in: hij begint met de vraag wat we nu eigenlijk *zien* van de kerk. Of: *waar* zien we haar? Zijn uiteenzettingen over het wezen van de kerk beginnen dus niet met een filosofische peiling of een Bijbels-theologisch onderzoek, maar met een zeer praktische, op waarneming gebaseerde, insteek. Vanuit die buitenste cirkel werkt hij in de volgende paragrafen (§§ 3 en 4) naar binnen, naar een meer principiële kern. Maar ook deze inzet is principieel. Bonhoeffer is altijd gespist op het gevaar dat gedachten en principes een hoge vlucht kunnen nemen zonder oog voor hun contactpunt met de alledaagse werkelijkheid – terwijl het principiële uitgangspunt bij uitstek voor Bonhoeffer is dat God de concrete, alledaagse werkelijkheid op het oog heeft. Dat is wat Christus komt in de wereld ons toont, en vandaar de start met deze § 2.

Dat de kerk geen vanzelfsprekende plaats meer lijkt te hebben is op veel plekken ruim tachtig jaar na dato alleen maar meer herkenbaar geworden. Belangrijk is het om in te zien dat Bonhoeffer *dat* niet als het grote probleem typeert: dat voor veel mensen en in veel situaties de kerk gemarginaliseerd is, lijkt hij voor kennisgeving aan te nemen. Het beeld van de Trinity Church in New York (§ 2.1) lijkt daarbij bepalend: zo is het nu eenmaal. Maar waar het fout gaat, is als de kerk hierdoor in paniek raakt en niet meer staat waar ze moet staan, wanneer ze, evenals Bonhoeffer in § 1 al suggereerde, uitgaat van een ‘psychisch’ gemeenschapsbegrip en denkt dat ze alleen maar daar kan zijn waar mensen haar nodig denken te hebben. Wat bijvoorbeeld, als zulke mensen alleen nog te vinden zijn in de nette middenklasse? Is daarmee de plaats van de kerk dan ook gegeven? De paniek die Bonhoeffer in § 2.2 beschrijft – iedereen aan te willen spreken, maar juist daardoor eigenlijk niemand meer te bereiken – greep niet alleen in de jaren dertig om zich heen. Vragen over ‘doelgroepkerken’ en over kerk als ‘tegencultuur’ dringen zich op. Daarop zal ik in het slotopstel van dit boek nog graag terugkomen. Daar kunnen we nog eens zien wat Bonhoeffers principiële uitgangspunt – *God* wijst de kerk altijd een plek aan middenin het leven (§ 2.4) – tegenwoordig voor deze vragen zou kunnen betekenen.

2.1 Inleiding

De huidige theologie wilⁱ in het spoor van bijvoorbeeld Karl Barth^{wdz} geen algemene oplossingen bieden van voorgegeven vragen, cultuurvolgend, maar ze wil een theologie van het inzicht, van de goede inval, zijn en die inzichten leidend laten zijn in wat we vandaag te vertellen hebben.ⁱ **Ook voor de ecclesiologie is het allesbeslissend dat we inzien** waar het om gaat. Dit is des te belangrijker waar de plaats van de kerk niet meer zo overduidelijk en vanzelfsprekend is als vroeger: dat de kerk *staat* voor haar inzichten.

Typerend voor **de huidige** plaats van de kerk is **het beeld van Trinity Church in New York: waar vroeger naast de burchten de kerken het landschap beheersten**, wordt nu de kerk overschaduwd door wolkenkrabbers. Juist nu ze veel minder prominent is zal ze zichzelf moeten zijn, op haar post moeten staan.ⁱⁱ |²⁴⁶|

2.2 De plaatsloosheid van onze kerk¹

Onze kerk wil echter, in haar voortdurende pogingen daar te zijn waar naar haar gevraagd wordt, waar ze de behoefte aan de kerk bespeurt, niet voor haar inzichten staan maar **overall zijn**. Dat **heeft tot gevolg dat ze nergens is**. **Wat grijpbaar was**, een duidelijke plaats had, **wordt zo** ongrijpbaar en **onaantastbaar**.² |Het afwijken van haar vaste plaats is geworden tot een **vlucht voor zichzelf**; de kerk **vermomt** zich het liefst.^{wdz}| Nu **is ze nooit en nergens meer zichzelf**. |**De kerk is zo helemaal tot wereld geworden**, verwereldlijkt; **maar de hele wereld werd daarmee nog niet tot kerk**.^{wdz}| Om het met een Bijbels beeld te zeggen: haar **bestaan zonder plaats is een bestaan als van Kaïn** (Genesis 4:12-16), **de vluchteling**. **Daarom** wordt de kerk **veracht**.ⁱⁱⁱ Dit werd haar **noodlottig**: in **haar angst om zich te isoleren, heeft ze zich willen aanpassen**. **Maar juist daardoor hobbelde ze achter de feiten aan**.³ **De verhouding van de wereld tegenover de kerk werd voortaan in wezen bepaald door de plaatsloosheid van de kerk**. **Sekten**,^{iv} **die veel duidelijker aan een bepaalde plaats zijn gebonden** – en daar ook staan! – **worden daarom veel serieuzer genomen**. **Alleen wat een bepaalde ondubbelzinnige plaats inneemt, kan ook bestudeerd en omschreven worden**. Waar deze entiteit staat, **kan geen ander meer staan**. **Hetzelfde** geldt voor **het godsbegrip**: ook over God wordt tegenwoordig gesproken in algemene termen – hij is **overall**, **maar** feitelijk betekent dit dat hij **nergens** is, of van alles is, vrijblijvend is. **Omdat de kerk het gevoel van eenzaamheid op haar vaste plek niet meer kon verdragen** en haar vaste plaats heeft losgelaten,^{wdz} (**daarom**) |

¹ Voor het Duitse begrip *Ort* is er afwisselend voor de vertalingen ‘plaats’ en ‘plek’ gekozen.

² D: *unangreifbar*.

³ D: *Erst seitdem ist Kirche hinten-zurück*.

heeft ze nu alleen nog zelfgekozen *voorkeursplaatsen*, en geen *eigen, wezenlijke plaats* meer – en wat er met de kerk gebeurt, gebeurt als vanzelf ook met de gedachte aan God.

2.3⁴ *De kerk heeft alleen nog voorkeursplaatsen in de wereld*

!Nu de kerk haar *eigen, wezenlijke plaats niet meer weet, voelt ze zich nergens meer helemaal thuis*. Daarom kiest ze een specifieke plaats onder het mom van ‘*deze dan maar*’,⁵ waarbij de *graduele mate van haar aanpassingsvermogen* beslissend is. De maatstaf voor *de eigenlijke plek* is daarbij uit het oog geraakt. Nu wordt de kerk gehaat, omdat zij – toevallig – de voorkeur geeft aan die ene specifieke plaats, of omdat ze andere plekken achterstelt.^{WDZ} Van die voorkeursplaatsen zijn er bijvoorbeeld nog daar waar nog een traditionele verbinding tussen kerk en maatschappij bestaat. Bij uitstek het middensegment, de burgerij,⁶ is daarom een (of de) plek waar de kerk voorkeur voor heeft zolang zij niet weet wat haar eigen plek is.⁷ (Je zou hier onderscheid kunnen maken tussen twee vormen van conservatisme: een bangig en een plaatsgericht conservatisme. Onze kerk hoort niet bij de eerste soort conservatisme.)^v Er lijkt een verburgerlijking van onze kerk gaande (zie daarover ook Tillich, *Religiöse Lage der Gegenwart*).^{vi} Het kerke-¹²⁴⁷lijke handelen^l en de eredienst^{WDZ} lijken helemaal geschoeid op de kleinburgerlijke leest; een intellectueel of een kapitalist of een arbeider kan er dan ook niets mee aanvangen. Meestal worden alleen de kleinburgerlijke zorgen benoemd, gekend en meebeleefd; zorgen en noden van maatschappelijke leiders, van intellectuelen, goddelozen, revolutionairen^{WDZ} en kerkvijanden blijven buiten zicht.^{vii} Er vindt een enorme horizonvernauwing plaats.

De kerk heeft haar eigenlijke plaats verloren, ze is verwereldlijkt. De analyse van Dibelius luidt: de kerk is juist zelfstandig geworden en heeft haar plaats gevonden!^{viii} Maar deze plek die ze sinds 1918 is gaan innemen, |

⁴ Met deze sectie begon Bonhoeffer het college van woensdag 27 april 1932. De titel van deze paragraaf komt uit de aantekeningen van WDZ. Het is de vraag of Bonhoeffer deze sectie wel als aparte paragraaf bedoeld heeft. Gaat het niet gewoon om het vervolg van 2.2? De ‘plaatsloosheid’ van de kerk, volgens 2.2 veroorzaakt doordat de kerk haar plaats verloochent, wordt hier in 2.3 verder uitgewerkt. In 2.4 wordt dan een andersoortige ‘plaatsloosheid’ beschreven: een theologische ‘plaatsloosheid’ die de kerk paradoxaal genoeg juist een vaste plaats ver-schaft.

⁵ D: ‘*Also ja*’-*Spruch über einen Ort*. HR heeft het woord *zufällig*, dat nu verderop in de tekst is opgenomen.

⁶ D: *Bürgertum*.

⁷ Of is Bonhoeffer hoopvoller gestemd en betekent de aantekening *bis sie wieder ihren eigenen Ort hat* (‘totdat zij weer haar eigen plaats heeft’) wel degelijk dat de kerk het nu (ten onrechte) zoekt bij de burgerij, maar dat ze vast wel weer haar ware plek terugvindt?

is niet haar ¹eigen passende plaats, maar slechts nog het plekje dat de autonome cultuur^{ix} haar als genadegeschenk heeft gegeven. Nu is ze harmonisch in het geheel van de cultuur ingekapseld. En kan ze daarin nooit haar eigen passende plek vinden? Het uitgangspunt is verkeerd: het aansluiten aan andere culturele vormen betekent dat de kerk zich horig maakt aan de heersende autonome cultuur.^{wdz|} De kerk: haar huidige plaats is een door haarzelf of door de cultuur aan haar toegekende voorkeursplaats, waarmee ze zich in de toevallige huidige verschijningsvorm van de cultuur heeft ingebouwd. Plaatsloos is ze.

2.4 Wat is de eigenlijke plaats van de kerk?

De – theologisch bezien – eigenlijke plaats van de kerk kan ook niet concreet worden aangegeven. Maar ze zal daar zijn waar ook de plaats van de in de wereld tegenwoordige Christus is.^x Waar dat is, dat is afhankelijk van Gods eigen wil, die zijn eigen plaats verkiest. De plaats van de kerk is dus Gods eigen plaats: daarom kan het ^{1248|}nooit een door mensen ¹aan te tonen of eigenmachtig in te nemen^{wdz|} plaats zijn. Want deze plaats moet gekwalificeerd zijn door Gods ¹vrije^{wdz|} en genadige presentie – en die hebben mensen niet in hun macht. God zelf moet zich aan deze plaats verbinden.⁸ De plaats waarvan men denkt dat die op zichzelf^{xi} de ‘eigenlijke’ plaats zou kunnen zijn, kan toch niet de plaats van de kerk zijn. Nooit kan de kerk op de een of andere manier een plaats claimen, rechten laten gelden.⁹ ¹Elke plek die haar plek zou kunnen zijn, is haar tegenwoordig ontroofd: ze is geen staatskerk, maar ook geen eigendom van de burgerij.^{wdz|} Zij is werkelijk eigenlijk (wezenlijk, theologisch bezien) plaatsloos. ¹Want geen mens, maar slechts God bepaalt de plek.^{wdz|} Geen mens kan daarover beschikken, ook de kerk zelf niet.

Gods plek in de wereld is daarbij niet automatisch gelijk aan de plaats van de kerk. Hoe kan de kerk de empirisch-historische plaats van de openbaring maken tot ook haar eigen plek?^{xii} Ze moet zich ervan bewust zijn dat zij deze plek nooit zelf voor elkaar kan maken: deze daad kan de kerk niet voltrekken, maar ze moet weten dat God haar voltrekt. ¹Op God alleen is ze aangewezen.^{wdz|} De kerk weet in theorie heel goed van haar eigen plaatsloosheid, dat er voor haar geen voorkeursplaats is waar Gods verkiezing meer zou ‘werken’ dan op andere plaatsen. Daarom is haar eigen, wezenlijke plaats daar waar zij erop wacht dat God, ¹Gods woord,^{wdz|} haar haar eigen, wezenlijke plaats schenkt: namelijk Gods eigen plaats te zijn. ¹Zelf kan ze haar plek nooit vinden. De kerk die dat weet, heeft de belofte van God.^{wdz|} De kerk moet weten van de ‘goddelijke plaatsloosheid’.^{xiii} Dan ontkomt ze aan de dwalingen waar een alleen maar menselijke plaatsloosheid aanleiding |

⁸ D: *sich zu ihm bekennen.*

⁹ D: *Kirche kann sich nicht auf den eigentlichen Ort berufen.*

toe zou geven. ¹De kerk is dus **de plaats waar God zelf komen moet**; ze is de **plek van het beloftevolle wachten**.^{wdz|} **Waar geen menselijke plaats de kerk meer funderen kan, daar is de plaats van de kerk; waar dus God alleen met zijn gemeente – als enige grond van zijn gemeente – is.**

Toch staat de kerk altijd middenin de tijd en de **cultuur**.^{xiv} Zij weet van **hetzelfde** goddelijke ‘ja’ en **hetzelfde** goddelijke ‘nee’ dat over **alle menselijke plaatsen** wordt uitgesproken. Voor geen enkele plek kan zij een voorkeur hebben, en tegen geen enkele plek te veel bezwaren. Daarom kan zij overal midden tussen staan en vormt **de kerk het absolute midden** van alle mogelijke menselijke plaatsen en culturen. **Waar God de kerk ook maar haar plaats laat vinden, daar is haar plaats, daar is een kerkplek.** Ze is daar dan gewoon, niet omdat ze die plaats zelf gekozen heeft maar omdat ze daar gesteld werd. **Dan** zal ze, om terug te komen op de in § 2.3 gesignaleerde haat tegen de kerk, **alleen** nog **geliefd of gehaat worden** ¹om Christuswil,^{wdz|} dat wil zeggen: **vanwege haar** werkelijke, wezenlijke, **eigenlijke corebusiness**:¹⁰ **het evangelie. De eigenlijke plaats van de kerk, ¹haar diepe zin, ^{wdz|} is het kritische^{xv} midden van de wereld te zijn, van waaruit er geen voorkeursplekken meer zijn maar ¹waar alles wordt geoordeeld.**^{wdz|11} Dit oordeel, deze **crisis is God zelf; niet de voorganger. De kerk is het kritische middelpunt ¹door daar te zijn waar God spreekt. Niemand weet waar dit midden is. Maar ^{wdz|} waar de kerk helemaal plaatsloos is, of zich helemaal in ^{1249|} de periferie lijkt te bevinden, ¹daar maakt God haar zichtbaar als ^{wdz|} het kritische middelpunt van de wereld ¹en iedereen moet er wel langs:**^{wdz|} denk aan **Galilea in het Romeinse rijk, of aan Wittenberg** ten tijde van de Reformatie. ¹De kerk kan slechts getuigen van het midden van de wereld zoals alleen God dat neerzet. Ze moet proberen God de ruimte te geven. Over hoe dat ‘ruimte geven’ in zijn werk gaat, gaan de meningen uiteen. De rooms-katholieke insteek zegt: **waar het sacrament wordt bediend, daar grijpt het midden plaats, daar is de kerk. Het protestantisme** beklemtoont Gods vrijheid en stelt dat het wezenlijke, het midden, steeds door een daad Gods, van boven wordt bewerkt. **Van God uit bezien zijn daarvoor geen voorkeursplaatsen; ze staan allemaal in hetzelfde licht.** Uiteindelijk is **God zelf het kritische midden** en wordt de kerk als het kritische midden **alleen door God** op haar plek gesteld; daar laat zich van tevoren **geen plek voor aanwijzen.**^{wdz|12}

¹⁰ D: *wegen ihrer eigentlichen Sache.*

¹¹ D: *gerichtet.*

¹² Einde van het college van 27 april; het college van zaterdag 30 april 1932 verviel.

ⁱ Het woord dat hier niet staat, maar dat vermoedelijk impliciet of expliciet een grote rol speelt, is het woord ‘openbaring’ – een begrip dat juist in de theologie van Karl Barth een voorname plaats inneemt: van God weten wij niets, als God zelf er geen melding van maakt. Bonhoeffer gaat zonder meer mee met deze ‘openbaringstheologische’ insteek (vgl. mijn *Openbaringsnegativisme*, 45-51, 208, 218). Hoe openbaring dan plaatsvindt, is vreemd genoeg iets waar niet erg vaak expliciet op in wordt gegaan. Bonhoeffer lijkt hier te veronderstellen dat ‘openbaring’ bijvoorbeeld dit is: dat je, wikkend en wegend, luisterend naar het Woord en in gesprek met elkaar, *een licht opgaat*. Vgl. AS, 128-131. Een mooie indicatie dat Barth ook aan iets dergelijks gedacht heeft vinden we in een laat interview met hem: ‘Ik heb in mijn lange leven ervaren dat ik, juist door naar openbaring te luisteren, vrij werd’ (Barth, *Gespräche 1964-1968*, 546).

ⁱⁱ Op internet zijn gemakkelijk foto’s te vinden, ook uit de jaren dertig, waarop te zien is hoe deze klassieke anglicaanse kerk tussen de wolkenkrabbers staat. Toen op 9/11 de aanslag op de Twin Towers werd gepleegd, was de bekende anglicaanse theoloog Rowan Williams, op dat moment nog aartsbischop van Wales, juist te gast in Trinity Church. Over de vraag hoe de kerk in zulke omstandigheden te spreken (en te zwijgen) heeft – hoe ze haar plaats in te nemen heeft, schreef hij een indringend boekje: *Writing in the Dust*, Londen 2002.

ⁱⁱⁱ Deze verachting voor de kerk was blijkbaar in het Berlijn van de jaren ’30 op verschillende manieren en in verschillende sociale lagen duidelijk merkbaar; vgl. hieronder Bonhoeffers tweede preek over Kolossenzen 3. In Berlijn-Wedding merkte Bonhoeffer onder de arbeidersklassen dat er maar weinig waardering voor en verbondenheid met de kerk bestond; en als bewoner van een Berlijnse professorenbuurt had hij in zijn jeugd gemerkt dat ook daar de kerk maar een uiterst marginale en niet erg geziene plek in het maatschappelijk leven had. Zie ook Schlingensiepen, *Bonhoeffer*, 43-45, 140-143.

^{iv} Over ‘sekten’ spreekt Bonhoeffer ook aan het begin van de eerste preek over Kolossenzen 3, hieronder. Hij heeft niet zozeer gedacht aan wat wij tegenwoordig ‘sekten’ noemen als wel aan afgescheiden kerkelijke groeperingen die zich op religieuze gronden, veel duidelijker dan de gevestigde kerken afkeren van – of in ieder geval een aparte plaats innemen in – de maatschappij, en die daarbij eenzijdig het accent leggen op bijvoorbeeld de persoonlijke heiliging. Zo spreekt Bonhoeffer over sekten in SC, 187, zonder het onderscheid met de kerk al te groot te willen maken.

^v Deze zinnen, met het onderwerp ‘conservatisme’, onderbreken het betoog. Het zou kunnen dat HR hier enkele aantekeningen heeft gemaakt van een kleine discussie naar aanleiding van een vraag van een student. Wat het verschil zou zijn tussen een ‘ängstlicher’ en een ‘orthafter Konservatismus’ laat zich wel raden: waar het eerste conservatisme de dingen het liefst bij het oude laat uit onzekerheid, omdat het alle nieuwe ontwikkelingen als bedreigingen ziet, daar wil het tweede gewoon op z’n post blijven vanwege de waarde van die aloude post. Maar waarom past die tweede vorm wel bij de kerk en de eerste niet? Bonhoeffers verwijt in de voorgaande zinnen lijkt juist te zijn dat de kerk haar plek loslaat vanwege een soort ‘angst’ alleen te blijven. Als deze zinnen inderdaad een opmerking van Bonhoeffer vasthouden, dan houd ik het erop dat hij gesteld zal hebben dat *als* de kerk al conservatief wil zijn, het om de tweede vorm van conservatisme moet gaan.

^{vi} Zie de bibliografie. De redacteurs van DBW 11 verwijzen naar de bladzijden 130-153 uit Tillich’s werk. Bonhoeffer zelf heeft ook al eerder kritiek uitgeoefend op de door hem geconstateerde verburgerlijking van de kerk. Zo beschrijft hij in de oorspronkelijke versie van SC, 290-293, in 1927 dat de kerk veel meer oog zou moeten hebben voor ‘het proletariaat’ en zijn vragen. Bonhoeffers ergernis over een nette, onaangevochten middenklassekerk zal zeker nog zijn aangewakkerd door zijn lectuur van Kierkegaard, die aan het eind van zijn leven openlijk de strijd aanbod met een verkerkelijke ‘christenheid’ die met het ware ‘christendom’ volgens hem niets meer uit had te staan. Zie daarover ook de volgende paragraaf, en de aantekeningen bij de eerste preek over Kolossenzen 3.

^{vii} Bonhoeffer is levenslang bezorgd geweest dat ook, of juist, voor zulke groepen aandacht moet zijn in kerk en theologie: ook, of juist, voor hen is Christus gekomen. Zie in *Verzet en overgave* de brieven die hij in 1944 vanuit de gevangenis schreef, bijvoorbeeld die van 30 april, 8 juni en 8 juli.

^{viii} Zie aantekening ii bij § 1.

^{ix} ‘Autonoom’ is voor Bonhoeffer vaak geen positief begrip: het verwijst naar een wereld die ‘op zichzelf’ wil staan (vgl. de verwijzingen in aantekening x), zonder betrokkenheid op God. ‘Volwassenheid’ of ‘mondigheid’ (in *Verzet en overgave* is er sprake van, bijvoorbeeld in de brief van 30 juni 1944) is voor Bonhoeffer wel positief: want dat kan gaan over een ‘autonomie met God’. Zo is een volwassen kerk een kerk die vrijmoedig de plaats inneemt die ze van Godswege in mag en in moet nemen. – In deze paragraaf verwijst Bonhoeffer met de woorden over een ‘autonome cultuur’ ook naar de feitelijke situatie van de kerk in de Republiek van Weimar: sinds 1918 was de kerk geen echte staatskerk meer, en was ze dus niet van staatswege verzekerd van haar plek en inbedding in het culturele leven. Ze was in die zin afhankelijk geworden van de plek die dit vrije culturele leven haar nog gunde. De verandering in denken die de ‘gevestigde’ kerk daarom moest gaan voltrekken heeft Bonhoeffer levenslang beziggehouden.

^x De ‘apostolische vader’ Ignatius stelde rond de eerste eeuwwisseling al: *ubi Christus, ibi ecclesia*; waar Christus is, daar is de kerk. Het is een grondgedachte in de ecclesiologie die ook in Bonhoeffers colleges geregeld aanwezig is. Zie hierover ook de aantekeningen bij in het bijzonder § 7.3.1.

^{xi} De woorden ‘op zichzelf’ (cursivering EvtS) vormen in Bonhoeffers werk steeds een waarschuwing: hier is iets aan de hand. Zie aantekening xv bij § 1 en aantekening vi bij de preken over Kolossenzen 3.

^{xii} Dat mensen ‘een licht opgaat’ (zie aantekening i) rondom het Woord; dat mensen merken in een betrekking tot Christus te staan – dat zijn ‘historie’ betekenis heeft voor degene die in die betrekking komt te staan – dat is allemaal niet af te dwingen of te organiseren. Dat is niet alleen een theologisch vrij vanzelfsprekende zinsnede; het is een vaststelling die de existentiële vraag oproept: hoe is het mogelijk ons zo te verbinden met die ‘historie’ dat ze deze ‘oneindige’ betekenis voor ons houdt? In die vraagstelling vertoont Bonhoeffer opnieuw verwantschap met Kierkegaard, die aan die vraag zijn *Filosofische kruimels* heeft gewijd, onder het pseudoniem van Johannes Climacus.

^{xiii} De woorden ‘goddelijke plaatsloosheid’ roepen associaties op met het ‘plaatsloze’ bestaan van Christus, zie bijvoorbeeld Mattheüs 8:20 – mooi als de kerk deel krijgt aan zijn ‘plaatsloosheid’! Toch is dat zo te zien niet Bonhoeffers eerste bedoeling met deze woorden: maar hij zet een ‘menselijke plaatsloosheid’, waarbij de kerk zich geen plaats weet omdat de mensen haar geen plaats lijken te gunnen, tegenover een ‘goddelijke’ of meer *theologische* plaatsloosheid, waarbij de kerk weet dat ze geen plaats heeft zolang God die niet aan haar geeft. Waar de kerk dus ook samenkomt, zij krijgt paradoxaal genoeg pas echt een plek, voet aan de grond, als werkelijk ‘het licht opgaat’ (aantekening i), als werkelijk ‘het Woord geschiedt’.

^{xiv} Ook in *Sanctorum Communio* is deze gedachte, bijna ‘zomaar tussendoor’, al te vinden, bijvoorbeeld SC, 142: ‘De kerkgeschiedenis is het verborgen centrum van de wereldgeschiedenis.’ In deze colleges wordt dit zinnetje een centrale gedachte.

^{xv} Het woord ‘kritisch’ hangt etymologisch samen met ‘crisis’ – beide wijzen ze op het moment dat het erom spant. Hoe marginaal de kerk en haar belijden misschien ook lijken te worden, voor Bonhoeffer ontkomt niets eraan om gemeten te worden langs de meetlat van de openbaring in Christus. ‘Alles moet erlangs,’ zoals hij even verder zegt. In *Aanzetten* schrijft hij tien jaar later over dit ‘kritische midden’: ‘er is geen werkelijke wereldlijkheid zonder de werkelijkheid van Christus’ (46). Wat een kerkmens in ieder geval niet kan doen, is Christus op grond van zijn ‘plaatsloosheid’ zo veel mogelijk achter de voordeur van haar of zijn privéleven houden. Waar het Woord geschiedt, daar wordt het voor heel de wereld, en dus bijvoorbeeld ook voor de politiek, spannend.

§ 3 De plaats van de kerk in de christenheid

Met deze paragraaf begint het college van woensdag 4 mei 1932; het college van 30 april verviel. Het is niet zo gemakkelijk om alleen op grond van de overgeleverde aantekeningen heel precies te zeggen wat voor Bonhoeffer de spits van deze paragraaf is geweest; in onderstaande reconstructie ben ik ervan uitgegaan dat het onderscheid dat W.D.Z. aan het begin van de paragraaf aantekent, cruciaal is voor het begrijpen van Bonhoeffers bedoeling: 'kerk en christenheid zijn niet identiek'. Waar de brede christenheid het zich door het publieke leven laat aanleunen dat de kerk haar vieringen mag houden ergens in de marge van de samenleving, en waar de christenheid dit misschien zelfs wel gemakkelijk vindt, daar houdt Bonhoeffer het inzicht van § 2 hoog dat de kerk zich nooit in de periferie kan en mag laten dringen. Hij is hier dus bezig met wat je gerust een kierkegaardiaans project kunt noemen: de kerk (Kierkegaard zou zeggen: 'het christendom') moet worden terugveroverd op de 'christenheid' (Kierkegaard zou ook kunnen zeggen: 'op de gevestigde kerk en kerkelijkheid'). Kierkegaard schrijft bijvoorbeeld, *Schotschriften*, 138:

Het christendom van de dominee is: met behulp van de godsdienst (die precies het tegenovergestelde wil bewerken) de families aan elkaar te klitten, feesten te organiseren, mooie familiefeesten zoals kinderdoop en belijdenis, welke feesten, – vergeleken met een uitstapje naar het hertenbos en andere familievreugden –, een geheel eigen soort van betovering hebben, nl. het feit dat ze 'tegelijk' religieus zijn.

Bonhoeffer bezat dit boek (zie DBW 9, 158), en hij lijkt in deze paragraaf welbewust vergelijkbare tonen aan te slaan. Zijn kritiek op een kerk die vol overgave slechts aan de grenzen van het leven staat wijst daarbij al vooruit op de opmerkingen die hij hier twaalf jaar later over zal maken in zijn brieven uit de gevangenis.

Bonhoeffers gedachten kunnen tachtig jaar na dato zowel herkenning oproepen (de kerk en haar leden komen ook vandaag misschien nog heel gemakkelijk op de gedachte dat ze zich maar moeten plooiën) als bevreemding (vallen kerk en 'christenheid' tegenwoordig niet veel sterker samen dan in de tijd van Bonhoeffer; en moet de kerk vandaag nog wel ergens anders *willen* zijn dan in de periferie?) – juist deze paragraaf biedt genoeg stof om op terug te komen in het slotopstel aan het eind van deze bundel.

Wat is de grond voor de in § 2 al gesignaleerde haat tegenover de kerk?¹ Het is belangrijk hier vast te stellen: het gaat hier **niet** om **haat tegen de** grote en brede groep in naam **christelijke mensen**. **Kerk en christenheid zijn niet identiek.**^{wdz|} De christenheid plooit zich naar de volgende eis: **de kerk** hoort, vindt men, **aan de periferie**, aan de rand van het leven: **waar het leven** ¹**op eenmalige**^{wdz|1} **hoogte- of keerpunten komt** ¹– punten die **in eerste instantie**² **niets met het christendom te maken** hebben – daar verwacht men nu ook de hoogtepunten **van christelijkheid: confirmatie,**ⁱⁱ **huwelijk, geboorte, doop, dood;**^{wdz|} **daar zijn** ook de hoogtepunten **van de kerkelijke activiteit van de christenheid. Daar is de kerk;** daar moet ze, vindt men, zijn. Het **natuurlijke leven en religieuze plechtigheden**³ **horen, vindt men, bij elkaar;** en alles wat de kerk doet, is die twee met elkaar verbinden – **de kerk is slechts de band. Kerkelijke vieringen van natuurlijke momenten:** daar komt kerkelijkheid dan op neer. **De kerk is** dan alleen nog maar **de uitzondering op het dagelijks leven.** Dat betekent: **1) Een viering** wordt **alleen** gehouden **om het alledaagse leven te onderbreken**, ze wordt **altijd** in negatieve zin **gehouden met het oog op het leven van alledag:** de **plechtigheid als** contrast, als **grens van het gewone leven.** **2) Alles wat herinnert aan het alledaagse**⁴ **moet, vindt men, bij zo'n plechtigheid** zo ver mogelijk **terzijde worden geschoven. De kerk moet** van het alledaagse **afleiden,** ¹**ontroeren,**^{wdz|} **verdieping geven, verheffen.**

¹**Dat is waar de kerk vandaag de dag staat. De zondagse eredienst is** dan al snel weinig anders dan **een kerkelijke, facultatieve, plechtigheid.** Dan is de **godsdienst** geknecht en **staat ze onder de wet van het alledaagse leven. Wat de mens van alledag van haar verlangt, dat levert ze. Daar,**^{wdz|} **als plek voor plechtigheden, voelt de kerk zich prima,** ¹**want onontbeerlijk.** Intussen worden **kerken leger en bioscopen voller,** want **de bioscoop dient dit doel – een uitzonderlijke onderbreking bieden van het alledaagse leven – veel beter dan de kerk.** Bovendien bewaart **de bioscoop de profane sfeer** veel beter: **tragiek, misdaden, grappen – dergelijke profaniteiten zijn in de kerk,** omdat het zo'n veredelde plek is geworden, **eigenlijk niet** op hun |

¹ HR: *des Einzelnen*.

² D: *primär*.

³ D: *Feier*. Hier afhankelijk van de context vertaald met woorden als 'viering' en 'plechtigheid'.

⁴ D: *Alltagsgedanken*.

plaats.ⁱⁱⁱ |²⁵⁰| Daarom getuigt het van **tact, als men om iets te vieren** niet naar de kerk maar **naar de bioscoop gaat.**^{WDZ}

De kerk van vandaag |^{WDZ}| **omvat** alleen nog maar de plechtigheden vierende christenheid. De christenheid van alledag is allang niet meer in de kerk te vinden. De kerk staat aan de periferie van het leven en allang niet meer in het centrum van de wereld, midden in het leven | – **al doet ze** graag **alsof.**^{WDZ} De kerk wil – en hoort, zagen we in de vorige paragraaf – **in het centrum gaan staan, maar** ze is al lang **achtergelaten in het zondagse.** Daarom wordt de kerk gehaat: de plaats van de kerk is aan de rand, vindt men! Maar in plaats van **terechte kritiek op het juiste punt** uit te oefenen,⁵ namelijk in plaats van te stellen dat haar boodschap het hele leven raakt en niet slechts de randen van het leven, blijft ze op de haar aangewezen plaats maar laat ze zich door die gemarginaliseerde positie niet weerhouden | **op ongepaste wijze vanuit die periferie oordelende woorden over het midden van het leven** uit te spreken: ‘dit mag niet’, ‘dat is fout’ – maar intussen neemt ze aan het gewone leven geen deel. Zij ziet niet meer dat **kerk** in de positie waarin ze zich heeft laten dringen slechts nog **veredelde profaniteit** is, namelijk de profaniteit die de plechtstatige rand van het alledaagse vertegenwoordigt. Zij heeft **dus** helemaal **geen recht om te oordelen.**^{WDZ}

Wat is dan *wel* de eigen plek van de kerk in de christenheid, hoe is ze Christus’ kerk? Gods werkelijkheid mag niet onder het aspect van (in het licht van) de uitzonderingspositie worden gezien of beoordeeld, ook niet onder het ‘ethische’ of ‘religieuze’ aspect van de plechtige feestdag. Daardoor heeft de kerk dat plechtstatige karakter gekregen, en daarom is de eredienst de kerk-geworden⁶ uitzondering op het alledaagse: maar het plechtige is slechts een aspect van de werkelijkheid. Maar **God is niet slechts een aspect van de werkelijkheid! Heel de werkelijkheid, inclusief het alledaagse, moet in de kerk gezien worden. Religie, ook de christelijke, kan het karakter van een uitzondering hebben** en daar genoeg mee nemen – of zelfs niet anders willen, maar **God niet. Met alleen maar verheven gedachten wordt God niet geëerd.**⁷ God, |^{WDZ}| **zijn woord, zijn oordeel,** doordringt heel het alledaagse leven tot in het centrum, in de kern, en dus **moet hij in alles worden bespeurd** en moet alles zo worden beoordeeld: onder het gezichtspunt van Gods oordeel. **Dat is de uitzondering: wanneer de kerk als Woord vanuit het centrum van de werkelijkheid klinkt**¹. Op het eerste gehoor spreekt zij **mensenwoorden**, maar **met goddelijke volmacht** klinkt haar woord – klinkt zij zelf! – nu^{WDZ} | **als Gods woord over heel de christenheid** als een Woord waarvoor heel de christenheid niet anders dan buigen kan. **Waar het Woord doorbreekt, daar is de kerk, als het midden van de christenheid; daar bestaat heel de kerk als de gehele christenheid voor zover ze** |

⁵ D: *Aus mangelnder Kritik.*

⁶ D: *in der Kirche.*

⁷ D: *Mit Gedanken an Gott feiert man nicht.*

Gods woord over heel de werkelijkheid verneemt. De kerk is gemeente; ze is daar waar het Woord geloofd en gehoorzaamd wordt; daar is het midden van de werkelijkheid⁸: alleen daar waar God haar schept. Waar God christenen eruit roept – *ekklesia*⁸ –^{WDZ} in de gemeente, is de kerk als centrum van de wereld. Daarbij wijst zij niet op zichzelf als het middelpunt van de wereld (zoals Rome!),^{iv} maar het middelpunt is ze in zoverre ze op de ¹Heer^{WDZ} wijst die het midden inneemt.¹²⁵¹

De christenheid is niet uit de wereld weggenomen,^v maar ze staat midden in de alledaagsheden van de wereld. Daarom moet haar⁹ woord zich ook in de sfeer van het alledaagse bewegen. De kerk en haar woord vormen geen licht dat zich afzondert van de profaniteit,¹ maar de wereld wordt in haar geheel gezien als Gods werkelijkheid.^{WDZ} Daarom zal de kerk zich niet ¹distantiëren^{WDZ} of afscheiden van de wereld.¹⁰

⁸ Het Griekse woord voor ‘kerk’, *ekklèsia*, kan zoiets betekenen als: ‘eruit geroepen’. Het roept via het woord ‘afzondering’ associaties op met Bonhoeffers spreken over de ‘uitzondering’.

⁹ Of ‘het’?

¹⁰ Op dezelfde 4^e mei is Bonhoeffer verder gegaan met § 4 van zijn collegereeks. Bij het begin van het volgende college, op zaterdag 7 mei, is hij nog kort teruggekomen op wat hij in §§ 2 en 3 heeft gesteld, misschien naar aanleiding van een vraag:

De kerk kan in de wereld geen voorkeursplaatsen als haar eigenlijke plaats aanmerken. Men ziet de plaats van plechtige vieringen als de plaats voor de kerk; die plek is voor de mensen echter het minst onontbeerlijk (D: *am leichtesten entbehrllich*). De juiste plaats voor de kerk is alleen voor hen die binnen de kerk zijn, reëel en voorhanden dankzij Gods aanwezigheid. De staat kan de eigen, werkelijke plek voor de kerk niet aangeven.

ⁱ In de derde alinea wijst Bonhoeffer aan dat ook de houding van een kerk die haar voorkeursplaatsen (§ 2.3) vrolijk bezet houdt, daarbij wat wereldvreemd wordt (§ 3), maar tegelijkertijd allerlei oordelen heeft over die hoeken van de samenleving waar ze zich eigenlijk niet ophoudt, haat kan oproepen.

ⁱⁱ Het was in het Duitsland van 1932 nog zeer gebruikelijk om, ook als je eigenlijk niet veel met kerk deed, nog wel ‘geconfirmeerd’ te worden op ongeveer veertienjarige leeftijd – dat is: ‘belijdend’ lid te worden met volle rechten. Dit werd en wordt beleefd als een overgangsmarkering naar een nieuwe levensfase. Zoals al een paar keer aangehaald, had Bonhoeffer in Berlijn-Wedding juist een grote groep *Konfirmanden* onder zijn hoede gehad.

ⁱⁱⁱ Bonhoeffer citeert hier vermoedelijk wat men vindt en niet wat hijzelf vindt. Want voor hem raken Bijbel en kerk juist *wel* aan de alledaagse werkelijkheid, hoe plat die ook lijken kan.

^{iv} Vgl. hierboven, § 2.4, waar Bonhoeffer meldt dat het midden niet altijd overeenkomt met wat zichtbaar de grote centrale plaatsen in de wereld zijn. Zowel het Romeinse Rijk als de Rooms-Katholieke Kerk kan hij hier op het oog hebben als instanties die zich hier theologisch bezien vergist hebben over wat ‘het centrum’ is.

^v Het woord ‘christenheid’ lijkt hier weer positief te zijn gebruikt. De christenheid staat midden in de wereld en dat is ook haar plek. Ze moet zich daarbij weer bewust worden van haar kern: een Woord dat het hele wereldse leven raakt.

§ 4 De plaats van de kerk in de dogmatische theologie

In deze laatste paragraaf van het eerste, ‘princiële’, deel van deze colleges betreden we de binnenste cirkel van wat er volgens Bonhoeffer over de plaats van de kerk te zeggen valt. Die binnenste cirkel gaat over welke plaats het kerkbegrip in ons *denken* moet innemen. Bonhoeffer zet uitgebreid uiteen welke fundamentele beslissing theologen op dit punt wat hem betreft moeten nemen – een beslissing die hij voor zichzelf in zijn beide proefschriften (*Sanctorum Communio* en *Akt und Sein*) genomen en verantwoord heeft, en waaraan hij de rest van zijn leven ook trouw is gebleven, namelijk: dat ‘kerk’ als de fundamentele veronderstelling van al het theologische denken moet worden gezien. Het kerkbegrip staat ‘voor de haakjes’, *vor der Klammer*, zegt hij in deze colleges (vgl. aantekening vii). Hij werkt deze beslissing hier voor het forum van zijn studenten breder uit, en hij schets de consequenties ervan. De breedheid van zijn uiteenzettingen maakt deze paragraaf misschien op het eerste gezicht wat taai. Maar het inzicht waar het hier om gaat is allesbepalend voor Bonhoeffer, en hij heeft er zelden zo uitgebreid en krachtig expliciet bij stilgestaan als hier. We hebben hier dus te maken met een belangrijke paragraaf!

De stelling waar deze paragraaf mee begint, namelijk dat er sinds Augustinus ruim duizend jaar lang nauwelijks of niet expliciet over ‘kerk’ is nagedacht en dat het toen weer begon met Hus, Wycliffe, Torquemada, de Reformatie en Bellarminus (zie § 4.1), lijkt een (wat overdreven) uitvergoting van wat Bonhoeffer gelezen heeft bij Hohlwein (‘Kirche – Dogmengeschichtlich’, 798, zie de bibliografie):

De scholastiek heeft, over het geheel genomen, nauwelijks enige behandeling *de ecclesia* (over de kerk) opgeleverd, maar het wezenlijke steeds opgenomen bij de behandeling van Christus (als *capitis gratiae*, hoofd van de genade) en van het wijdingssacrament.

Hus en Wycliffe worden door Hohlwein ook genoemd, maar Torquemada bijvoorbeeld niet; Bonhoeffer heeft hier vermoedelijk uit de door hem geraadpleegde handboeken (zie de bibliografie) zijn eigen lijst van typerende figuren samengesteld.

4.1 De kerk als veronderstelling voor de dogmatische theologie: historisch ¹

Theologie is een functie van de kerk.ⁱ Hoe komt de kerk tot een wetenschappelijk discours² over haar wezen? Voor lange tijd was het laatste woord hierover gesproken door **Augustinus** in zijn **geschriften over de kerk**;ⁱⁱ **met hem heeft ‘het kerkprobleem’ voor de katholieke kerk** voor eeuwen **afgedaan**. Pas in **1489** was er voor **kardinaal Juan de Torquemada** aanleiding om **met** zijn *Summa de ecclesia* deze draad weer op te pakken.ⁱⁱⁱ Daarvóór kende men in de officiële leer **dit probleem duizend jaar** lang eenvoudig **niet**. En dan wordt op dat moment ook **alleen** nog maar het pauselijke **primaatrecht** in ‘conciliaire’ kringen **problematisch**; het wordt door Torquemada verdedigd. Iets eerder ontstond ook voor het eerst **weer ecclesiologische literatuur** rond de voorlopers van de Reformatie **Jan Hus en John Wycliffe** en rond hun opvattingen over het primaat van de paus en over een onzichtbare kerk van ware uitverkorenen.^{iv} **In** de tijd van de **Reformatie** en in reactie op de Reformatie werd vervolgens het geloofsartikel ^[252] *de ecclesia* aan rooms-katholieke zijde voor het eerst meer systematisch **uitgewerkt door** kardinaal Robertus **Bellarminus**.^v De **scholastiek had** in de eeuwen daarvoor nog **geen behoefte aan een behandeling** van de *locus de ecclesia*.^{vi} de kerk was namelijk de **vanzelfsprekende veronderstelling** van alle theologie. **Zonder katholieke kerk zou er** helemaal **geen theologie bestaan**. **In de scholastieke dogmatiek staat het kerkbegrip** – om het met een rekenkundige metafoor uit te drukken – allesbeslissend **vóór de haakjes** waartussen het reken**probleem** zich bevindt.^{vii} Individuele geloofs**artikelen** (*loci* in de dogmatiek) bevinden zich alle binnen de haken en vormen **slechts deelgebieden van de hele theologie**; maar **de kerk** was door **Augustinus tot veronderstelling van alle dogmatische geloofsartikelen** gemaakt. Dat is een **meer dan historische verklaring**³ voor het gegeven dat de **katholieke scholastiek** op het eerste gezicht **een lacune heeft** op plaatsen **waar je** toch **een artikel de ecclesia** zou verwachten. **Er is daarvoor** inderdaad ook **een inhoudelijke verklaring nodig**. Het **belang van de kerk is** meteen en |

¹ De verdeling in subparagrafen, en de titels van de §§ 4.1, 4.2 en 4.4 zijn van mij (EvtS).

² D: *wissenschaftliche Verständigung*.

³ HR heeft *Historische Erklärung!* waar WdZ juist aantekent: *nicht historisch zu erklären*. Bonhoeffer heeft vermoedelijk willen zeggen dat achter de eeuwenlange vanzelfsprekendheid van de kerk en haar plaats (‘historische verklaring’) een belangrijk systematisch punt (‘niet-historische verklaring’) schuilgaat; en dat punt gaat hij hierna verduidelijken. – Met deze zin, uitgesproken op zaterdag 7 mei, pakt Bonhoeffer de draad van het voorafgaande college al recapitulerend weer op, vandaar dat de komende zinnen de voorgaande soms wat herhalen. Voorafgaand aan deze zin is Bonhoeffer nog kort teruggekomen op de stof van § 3, zie daar, voetnoot 10.

overall **duidelijk waar de kerk vóór de haakjes staat**: daar is **geen** sprake van een **geïsoleerde theologie die privémeningen over God, Christus en de Heilige Geest vormt**; ¹maar **in de kerk wordt alles wat in de theologie over de losse leerstukken gezegd kan worden, elke dag weer realiteit** op een manier die boven privémeningen uitgaat. Die realiteit van God, Christus, Geest **is er dus van tevoren al in de praktijk** van de kerk. **Daarom moet je het begrip ‘kerk’^{wdz| 1253|} niet binnen de haakjes** van de ‘rekenopgave’ plaatsen, ¹maar **vóór de haakjes halen. In de kerk geschiedt het geloof, de betrekking met God in volle realiteit – het Woord is er als het ware tastbaar aanwezig;^{viii} daarover moet de dogmatiek spreken. In de kerk is spreken over God geen hypothese of abstractie, maar daar laat God zich daadwerkelijk niet onbetuigd.^{wdz|} Dat betekent dus helemaal geen lacune** ¹rond het **kerkbegrip^{wdz|}** in het theologisch discours van middeleeuwen en scholastiek, integendeel: als veronderstelling is de kerk ook daar, juist daar, steeds zeer aanwezig – *vanwege* de kerk kan men spreken over God! **Wanneer men dit later** toch als ‘lacune’ gaat voelen en **probeert deze ‘lacune’^{wdz|} met een *articulus de ecclesia* op ¹te vullen, dan toont men daarmee vooral de eigen onzekerheid**: waarom zouden we eigenlijk spreken over God en over kerk? **Het niet-discutabele wordt dan discutabel.^{wdz|} Maar kerk was juist altijd de veronderstelling** van de hele theologische onderneming.

¹Zo heeft de **protestantse dogmatiek altijd** deze zwakte vertoond en **artikelen over de kerk** geherbergd. **Hoe sterker** zij zich ontwikkelde, **hoe meer** het **kerkbegrip** paradoxaal genoeg niet vóór maar **binnen de haakjes** kwam te staan en een los dogmatisch probleem werd tussen de andere artikelen.^{wdz|} De **behandeling van het kerkbegrip wordt dan meer en meer een geïsoleerde aangelegenheid**. De **protestantse theologie raakte verzelfstandigd,^{ix} ¹zonder binding aan de kerk,^{wdz|} en kon in geval van nood ook ¹uit zichzelf,^{wdz|} zonder de kerk begrepen worden**. Pas *Friedrich Daniël Ernst Schleiermacher* brengt weer een onlosmakelijke **verbinding tussen kerk en theologie** tot stand^x (zoals **Barth vandaag de dag op een andere manier** ook weer doet).^{xi} **Bij hem** (Schleiermacher) is er ruimte voor **een nieuwe waardering van de kerk**. **‘Kerk’ is voor hem zelfs een centrale gedachte. Zijn ‘kerk’ is een vrijwillige samensmelting van christelijke vromen.^{xii} Daarmee is de kerk echter herleidbaar tot de vroomheid van individuele gelovigen; en dan is ‘kerk’ uiteindelijk toch niet de laatste veronderstelling**. Want hiermee **zet** Schleiermacher niet de kerk maar **de individuele religiositeit voor de haakjes.^{1254|} Albrecht Ritschl ¹zet dat voort:^{wdz|} in zijn *Rechtfertigung und Versöhnung* neemt de **gemeente-idee** weliswaar een prominente plaats in, maar **ook hij haalt de kerk niet vóór de haakjes.^{xiii}****

Ook hier ontbreekt daarom het positieve **inzicht in de waarde** |

van de **katholieke scholastieke theologie** en haar benadering van het kerkbegrip. **Voor de gehele katholieke scholastiek en haar benadering van het dogma geldt: ieder verkeerd theologisch woord is binnen de kerk en daarom hoe dan ook voor het aangezicht van de levende God uitgesproken en wordt door hem gericht.** Nooit raken we al te ver van huis, want spreken over God is zo **niet meer**^{xiv} hetzelfde als **beschikken over God**.^{wdz} Geen enkele **theologische uitspraak is dan immers isoleerbaar**;^{wdz} altijd vinden ze **plaats binnen de kerk**, en worden ze opgevangen binnen de kerk.

Wij protestanten benaderen de katholieke dogmatiek met de verkeerde veronderstelling vanwege onze neiging het dogma als **geïsoleerd**, opzichzelfstaand te **beschouwen**.^{xv} Voor katholieken ligt het **zwaartepunt** van het dogma daarin dat **God |zich**^{wdz} **dagelijks niet onbetuigd laat in de kerk**. **Van dit werkelijke gebeuren is het dogma de afspiegeling**.^{wdz} Omdat deze dagelijkse werkelijkheid voor **katholieken** aan het dogma voorafgaat – in de **|zichtbare, sacramenteel opgevatte kerk**^{wdz} – kunnen zij ontspannen omgaan met de afspiegeling en **tillen zij niet zwaar aan het dogma**. Dit **inzicht hebben wij verloren** en **|dit heeft de katholieke theologie op ons voor**.^{wdz} De **theologie moet weer uit het isolement worden gehaald waarin ze los gezien werd van het kerkelijke gebeuren**; **|anders**^{wdz} **staat ze op een verloren post**. Omdat de **protestantse theologie tot op de dag van vandaag geïsoleerd** bedreven wordt, is ze **een zware, ernstige aangelegenheid** geworden en gebleven. Maar **katholieke theologie is een vrolijke aangelegenheid**.

Karl Barth ervoer hoe **zwaarbelast de dogmatische theologie zo was geraakt**. Hij is **op zoek naar** manieren om de theologie te **ontlasten**. Hij wil weer **iets vóór de haakjes zetten**, waardoor de theologie een duidelijker kader en een onbekommerder taak krijgt. ¹En ook volgens hem is het **de kerk die het geheel van de theologie omvat**.^{wdz} **theologie is wat hem betreft altijd betrokken op de predikende kerk**,²⁵⁵ **van haar is zij een functie**.^{xvi} Maar er zit wel een adder onder het gras: **'kerk' als voorteken voor alle theologie wordt hier, bij Barth, niet omschreven als reglementaire, |institutair**^{wdz} **georganiseerde kerk |zoals in het catholicisme**^{wdz} maar eerder als de kerk zoals ze steeds, act-ueel, verwezenlijkt moet worden door God zelf – en daarmee **is toch niet** de werkelijke kerk maar eerder een idee **de laatste veronderstelling** voor de theologie. **Barth** wil achter de werkelijke kerk terug en **zoekt de haar constituerende macht**. Voor hem **is dat de predestinatie**.^{xvii} Uiteindelijk is dat dus het begrip dat iedere theologische uitspraak beheerst: de **predestinatie** staat als voorteken **voor de haakjes van de gehele overige theologie**. **Predestinatie** is daarbij geen negatief begrip, **er is** bij Barth zicht op een **daadwerkelijke** uitverkiezing die **dagelijks realiter gaande is in de verkondiging**. **Daarom kan er ook dagelijks werkelijk van God gesproken worden**, door⁴ |

⁴ DBW 11 suggereert hier 'en van de Heilige Geest'. Het lijkt me eerder aannemelijk dat Bonhoeffer hier over de mogelijkheid van het spreken over God iets heeft gezegd: die is er alleen door de Heilige Geest, vgl. § 7.1.

de **Heilige Geest**. Dus elke werkelijk **theologische stelling** kan alleen – maar kan dan ook daadwerkelijk – bestaan **in samenhang met het dagelijks plaatsvinden van de predestinatie**. Hoe je het ook wendt of keert: **hier is** daadwerkelijk sprake van **lastenverlichting; de theologie raakt hier los van het krampachtige** en een zekere onbekommerde afhankelijkheid komt ervoor in de plaats. Of toch niet? **Barth** is hier uiteindelijk niet radicaal genoeg. Hij **verbindt** uiteindelijk **niet de laatste consequenties aan zijn aanzet**, maar **blijft in de aanzet steken**. **Hij blijft daarnaast**, naast de goede aanzet, de theologie **nog altijd oproepen**^{wdz|} **om dat wat haar belast** – dat wat buiten de haakjes staat en dus geen last meer hoeft te zijn – **toch voortdurend te omschrijven en in elke zin** die ze uitspreekt er ook **op te wijzen dat de predestinatie overal achter schuilgaat**; ¹de theologie moet dus volgens Barth **niet tevreden zijn met alleen maar het voor de haakjes zetten** van de predestinatie.^{wdz|} **Nu ligt de last van het voorbehoud van de predestinatie**^{xviii} **toch weer op alle theologie**. Dat is een **dialectische handelswijze**:^{xix} **het van het kerkbegrip afgeleide predestinatiebegrip**^{xx} staat nu wel **voor de haakjes**, maar de **zwarigheid** van de theologie **blijft** in stand. ¹Het is nog maar de vraag of **Barth het protestantse Anliegen daarmee recht heeft gedaan**;^{wdz|} aan de andere kant treedt bij hem *het probleem voor de gehele protestantse situatie* tot in de uiterste consequentie duidelijk op de voorgrond: **de kerk is hier tegelijkertijd veronderstelling en object**⁵ **van de theologie**.⁶

4.2 De kerk als veronderstelling en object van de dogmatische theologie: systematisch

Wanneer een **dogmatiek de kerk** dus **behandelt als** een van de vele **leerstukken**, wordt al te snel over het hoofd gezien dat de dogmatiek **als geheel van theologische uitspraken** ook onder het voorteken van de kerk staat en in die zin **door de kerk wordt bepaald**. ¹Kan **theologie dan alleen bestaan in betrokkenheid op de kerk? Inderdaad. Alleen in** haar **betrekking tot deze plek** – de kerk – **kan de theologie van openbaring spreken**.^{wdz|} **Het ingewikkelde is** dus dat de **kerk tegelijkertijd** zowel **veronderstelling als** te behandelen **onderwerp van de dogmatiek is**. Er zijn **twee mogelijke manieren** om met dit probleem om te gaan.

1. ¹**In ieder afzonderlijk leerstuk van de dogmatiek moet weer worden uitgesproken, dat dit de veronderstelling is** – namelijk dat ieder leerstuk |

⁵ Steeds wanneer hier woorden als ‘object’ en ‘objectiveren’ staan, heeft het Duits woorden als *Gegenstand*, *gegenständlich*.

⁶ Deze laatste zinsnede en de volgende twee alinea’s (door mij ondergebracht in een nieuwe paragraaf 4.2), zijn door Bonhoeffer behandeld aan het eind van zijn college van 7 mei, en aan het begin van het college van woensdag 11 mei nog eens. De aantekeningen van beide keren zijn hier zoveel mogelijk tot één lopende tekst bewerkt.

zijn werkelijke betekenis krijgt in de kerk en dus **niet echt geobjectiveerd** kan worden zoals willekeurig welk ander object.^{wdz|7} Bij deze vorm van ‘**dialectiek**’ moet **deze gespannen relatie** dus steeds **onder woorden worden gebracht – waar men** in de **dogmatiek**^{wdz|} **over een dogmatisch begrip**,^{wdz|} bijvoorbeeld **over de Geest en over God spreekt als ‘object’, moet men** **vervolgens**^{wdz|} **ook altijd vermelden dat** God en de Geest ook voortdurend **verondersteld zijn**, aan ons spreken voorafgaan en erboven uitgaan op een andere manier dan willekeurig welk ander ‘object’.^{xxi} Maar het **is** buitengewoon ingewikkeld, zo **niet** onmogelijk, om over hetzelfde onderwerp **tegelijkertijd** als **object** en als **veronderstelling**^{|256|} **te spreken**. Dat is precies de **moeilijkheid van dialectische taal**,[|] dat de **veronderstelling**, het uitgangspunt, ook **datgene is dat zelf onderbouwd en bewezen moet worden**.⁸ **Eigenlijk kan ik** dus **dat** wat onderbouwd en bewezen moet worden, **niet pakken**, niet in de vingers krijgen. Want dan zou ik het te behandelen **onderwerp ook als veronderstelling moeten behandelen**, en dus **objectiverende uitspraken** moeten doen **over een veronderstelling** die principieel aan het objectiverende ontsnapt. Toch is dat **het oplossingsvoorstel van de dialectische theologie**. **Bij ieder onderwerp** wordt gemeld dat de **inhoudelijke uitspraken** principieel ontoereikend en zelfs **inadequaat zijn, omdat de eigenlijke inhoud** altijd **achter mijn rug ligt, als veronderstelling**.^{wdz|xxii} **Bijvoorbeeld**, met betrekking tot de kerk: de **kerk is** gegrond, onderbouwd, door het **evangelie** en kan alleen wezenlijk als kerk begrepen worden door hen die deze aanspraak van het evangelie erkennen. Wat ik dus ook over de **kerk** zeg: eigenlijk wordt zij **nooit** echt **objectiveerbaar onderwerp**.

Tegen deze poging is de volgende **kritiek** in te brengen:

a) [|]Wetenschap veronderstelt dat het mogelijk is betrokkenheid op het te bestuderen object te creëren. Maar hier zou het gaan om een **betrokkenheid⁹ van het** – door openbaring getroffen, in de kerk ingelijfde – **object zelf op zijn eigen veronderstelling**.^{xxiii} Is dat **mogelijk? Wetenschappelijk** gezien **niet**, want bij zulke **betrokkenheid** wordt **ook de veronderstelling** nog **geobjectiveerd**. Maar dat is bij deze veronderstelling niet mogelijk, want **dan** zou ze **niet meer** ten volle, **absolute veronderstelling** zijn.^{wdz|xxiv} Dan is dus niet *deze* veronderstelling in het vizier gevat.

b) Niet alleen de mogelijkheid, maar ook de **noodzaak van zo’n** objectiverende **betrokkenheid door het object** zelf op zijn veronderstelling – de kerk, of, in het geval van de dialectische theologie: de openbaring en de verkiezing – **moet worden betwijfeld**. [|]Het is weliswaar nodig dat de **veronderstelling** door de theologie **gediend** wordt, **maar een voortdurende betrokkenheid op eigen veronderstelling¹⁰** is, **wanneer men werkelijk onder deze veronderstelling staat**,^{xxv} **niet** nodig: **deze veronderstelling zal |**

⁷ Wdz: *nicht eigentlich gegenständlich*.

⁸ DBW 11 vult hier aan: ‘door zichzelf’. Maar hoewel de aantekening die kant op lijkt te wijzen, staat het er niet (D: *Voraussetzung ist das selbst Begründende und Beweisende*) en past deze aanvulling ook niet helemaal in Bonhoeffers betoog, waarin juist de dogmatiek druk is met dit ‘onderbouwen en bewijzen’.

⁹ D: *Bezugnahme*. Dat woord verbeeldt een zeer actieve, vattende betrokkenheid.

¹⁰ D: *Zurückbeziehung*.

zichzelf ook wel openbaren¹¹ **zonder** deze extra **nadruk** van buitenaf; **en als men niet onder deze veronderstelling staat, is iedere verwijzing ernaar zonder enig nut.**^{WDZ|}

We hebben **hier** dus te maken met een a) **onmogelijke** en b) **onnodige poging van de dialectische theologie**. Haar **waarde** zit dus meer **in** haar **probleemstelling** (namelijk de veronderstelling dat theologie altijd onszelf betreft en dus nooit geheel en al over te objectiveren zaken gaat) dan in haar oplossing (namelijk toch objectiverend over deze veronderstelling te spreken).^{1257|}

2. Een **tweede** ^{WDZ|}**oplossing** voor dit probleem is **de kerk** het volle pond te geven **als veronderstelling**, ja **als plaats van de openbaring** zelf.¹² **Theologie moet de kerk dan in concrete gehoorzaamheid**^{xxvi} **dienen:**^{WDZ|} **wanneer zij de kerk concreet in** haar dienst aan de **prediking dient, is de theologie** niet vatbaar voor het verwijt dat **men in de kerk** abstracte **metafysica bedrijft**. Integendeel: de theologie denkt niet dat ze alles overziet of dat de kerk *haar* doelen dient; **aan de theologie kleeft juist een ontoereikendheid tegenover** (en ten opzichte van) **de**^{WDZ|} **empirisch** waarneembare **concrete kerk – die altijd aan haar voorafgaat**.¹ De theologie blijft in zekere zin altijd achter bij de realiteit die de kerk ervaart en waarvan ze wil dat de theologie die doordenkt. Dat moet **de theologie** zich steeds weer te binnen brengen als een **oordeel over** haarzelf **van** de kant van **de zich in de kerk openbarende God. Is de kerk** en is de theologie daarmee,^{WDZ|} **zoals bij Barth**, uiteindelijk **gebouwd op**^{WDZ|} een – onberekenbare en altijd alle theologie weer onder kritiek stellende^{xxvii} – **predestinatie als laatste veronderstelling?** Nee: deze **kritiek**¹³ houdt geen rekening met het gegeven dat **de empirische kerk** en niet een onwaarneembare geestelijke grootheid de **veronderstelling is. Theologie is een functie van deze empirische gemeenschap**,¹⁴ en **niet van** een of andere hemelse, **eeuwige gemeente Gods. De empirische kerk inclusief** haar **twisten**, het **dogma** en de **concilies**, is de **veronderstelling**^{WDZ|} **van de theologie; en** ze is tegelijkertijd haar **grens** (vgl. hieronder, de §§ 8.3 en 10). De **theologie is** binnen deze feilbare ‘empirische’ kerk namelijk gehouden aan deze **grens**: dat ze **het woord van vergeving en genade** dient. Daarvan leeft deze kerk. **De eerste** ‘oplossing’ (die we zojuist bespraken) voor het probleem van de theologische ongrijpbaarheid van de kerk als veronderstelling van de theologie gaat uit van de **veronderstelling van de predestinatie als grens van de ware kerk. Daartegenover**¹⁵ stellen we hier een **theologie van de empirische kerk, die door de empirische kerk ook begrensd wordt**, en door haar bepaald wordt in haar focus en dienst.¹⁶ Boven deze empirische kerk hoeven we niet uit te gaan. Maar **veronderstelt dit**

¹¹ D: *sich zeigen*.

¹² Uit wat volgt, en uit de aantekeningen van vooral WDZ blijkt dat dit de oplossing is die Bonhoeffer zou willen verdedigen. Uit de aantekeningen van HR wordt duidelijk dat hij heeft verondersteld dat Bonhoeffer ook deze positie wilde afwijzen – ik vermoed dat hij om die reden Bonhoeffers gedachten in deze alinea’s ook niet zo helder heeft kunnen weergeven als WDZ (dat laatste is ook de redacteuren van DBW 11 opgevallen). Evenals in de vorige alinea’s neem ik daarom de aantekeningen van WDZ als uitgangspunt.

¹³ HR schrijft deze kritiek zo op alsof Bonhoeffer haar onderschrijft. Maar in feite (vgl. de vorige voetnoot) geeft Bonhoeffer aan wat deze ‘oplossing’ vóórheeft op de oplossing van de dialectische theologie van Barth (optie 1).

¹⁴ D: *Gemeinde*.

¹⁵ D: *daraus*. Zie, voor de reden om hier in de tekst in te grijpen, de volgende voetnoot.

¹⁶ In de tekst van HR is het alsof Bonhoeffer de genoemde ‘eerste oplossing’ als terechte ‘eerste veronderstelling’ onderschrijft. Dit is echter moeilijk zinvol te verbinden met de volgende regels, en het klopt ook in het geheel niet met het voorgaande, waar Bonhoeffer ook – kritisch – over het begrip ‘predestinatie’ spreekt en waar ik de

geen katholiek kerkbegrip, waarbij de ware kerk empirisch waarneembaar is (vgl. hieronder, § 7.3)? **Nee. Want daar** wordt ‘**kerk**’ opgevat als |60| **eschatologische** realiteit die **hier al verwerkelijk** is,^{xxviii} terwijl **ze** (de kerk) **bij ons**, in het protestantse zelfverstaan, juist **eschatologisch begrensd is**: de empirische kerk is het uitgangspunt en de focus voor de theologie *juist omdat* de eschatologische kerk voor ons niet voorhanden is, en ook niet metafysisch inzichtelijk.^{xxix} De **theologie moet zich** dus haar **plaats laten aanwijzen door die kerk** die met al haar beperkingen leeft van de boodschap van vergeving en genade.

4.3 De plaats van het kerkbegrip in het systeem van de theologie

Waar, op welke plaats (*locus*) **in de dogmatiek moet over de kerk worden gesproken?** |**Wanneer men over een dogmatisch artikel**, dat wil zeggen dogmatisch over een geloofsartikel **spreekt**, geldt voor welk artikel dan ook dat het **godsbegrip, Christus-, zonde- en kerkbegrip** meteen ook om de hoek komen kijken: zij **horen** er steeds als vanzelf bij. **Dus deze begrippen bevatten**¹⁷ **alle andere**. Je kunt taak en wezen van de **dogmatiek** beschrijven met het **beeld van Leibniz’ monaden**: elke **afzonderlijke** monade **weerspiegelt in zichzelf het beeld van alle andere**.^{wdz|} De **methode van de theologie moet** daarom **beschrijvend zijn, en niet deductief**. De deductieve werkwijze gaat uit van een **synthetische methode voor de theologie**:¹⁸ **men gaat daarbij uit van de** oorsprong of eerste **oorzaak** |^{258|} en trekt vervolgens conclusies (deductief) over de werkingen of effecten van deze oorzaak; ze gaat uit van het godsbegrip en concludeert uit dit begrip hoe het heilsproces eruit moet zien. Georg **Calixtus**^{xxx} **brengt** daartegenover een andere deductieve **methode** in het spel en wel de **analytische**: deze methode redeneert niet vanuit de bron maar vanuit de **finis**, het doel – het heil – en trekt van daaruit conclusies over het **subiectum**, degene die het heil betreft, en van daaruit over de **media**, de middelen die het heil bewerken (bijvoorbeeld de **kerk**).¹⁹ Deze methode **gaat dus uit van de toekomst**. |Tegen deze beide deductieve methoden moet echter bezwaar worden aangetekend: of je **God** nu beschouwt als eerste **oorzaak** of als **doeleinde**,²⁰ in beide gevallen behandel je **God als gegeven**, voorhanden; terwijl de theologie nooit verder mag gaan dan God te zien als degene die **zich in Christus actief geeft** en die dus nooit ‘voorhanden’ is. **Al het andere** dan dit actuele |**zich-geven van God in de openbaring**^{hr|} **onttrekt zich aan ons weten**:²¹ **noch verleden noch toekomst**^{xxxi} **is ons gegeven**.^{wdz|} De **theologie** kan dus slechts **inzetten bij de kennis** |**van de heden**, steeds op dit eigenste moment **aan de kerk gegeven openbaring**.^{wdz|} **Dogmatiek moet**

aantekeningen van Wdz als uitgangspunt heb genomen, in de veronderstelling dat HR Bonhoeffers intenties hier niet voldoende heeft begrepen (die veronderstelling deel ik met de redacteuren van DBW 11). Om dezelfde reden heb ik hier daarom de vrijheid genomen de tekst aan te vullen (en het woord *daraus* te negeren) op een manier die zeker niet met HR’s interpretatie van Bonhoeffers woorden strookt.

¹⁷ D: *enthalten in sich*.

¹⁸ Uit de aantekeningen van HR zou in eerste instantie de indruk kunnen ontstaan dat Bonhoeffer een pleidooi heeft gevoerd voor een synthetische methode. Uit het vervolg, en uit de aantekening van Wdz, blijkt echter dat Bonhoeffer de synthetische (en de hierna behandelde analytische) methode beschouwt als *deductieve* denkwijze; en daar een andere, kerkelijke, descriptieve methode tegenoverstelt. Voor de aanvullende parafrase van wat ‘synthetisch’ en ‘analytisch’ hier betekenen, heb ik me gebaseerd op de aantekeningen van de redacteuren van DBW 11.

¹⁹ HR: *finis* → *subiectum* → *media* (*Kirche*).

²⁰ D: *Ende*.

²¹ Wdz: *Das Andere steht alles vor unserem Wissen*.

daarom **inzetten bij de kerk als de plaats van de openbaring**: in antwoord op de vraag naar de locus van de kerk moeten we dus zeggen dat de dogmatiek |61| in moet zetten met de leer aangaande de kerk (zie daarover ook nog de voorlaatste alinea van § 4.4).

4.4 De kerk als veronderstelling voor de dogmatische theologie: de individuele theoloog

De **protestantse theologie ging** – in tegenstelling tot het hier betoogde – in het verleden steeds **uit van het individu**, met als valse bron²² het individualistische denken dat **uitgaat van de vrome enkeling**.^{WDZ|} Maar het **kerkbegrip als veronderstelling wijst erop dat de gemeenschap het primum**, het eerste, het uitgangspunt is: de **kerk-als-gemeente is het primair gegeven**.^{WDZ|} De betekenis van het kerkbegrip wordt daarmee cruciaal voor de theologische **kenleer**: echt^{xxxii} theologisch denken bestaat **slechts in betrokkenheid op de gemeente**.^{WDZ|} De grondfout van onze protestantse theologie tot nu toe is zoals gezegd²³ de **individualisering**. **Onmiddellijk na Luther** zette het verval van het denken in gemeentetermen²⁴ in.^{WDZ|} Luther beoogde de oorspronkelijke gemeente van Christus te bewaren – het gaat bij hem **niet alleen om ‘zijn’ nieuwe leer** of om de ware kerkelijke belijdenis over die leer;²⁵ sterker nog: **dat is secundair**. Luther zag in zijn tijd de kerk bedreigd en haar eenheid wilde hij bewaren. Daarom **is zijn losmaking van de kerk een zware last** voor hem.^{xxxiii} |Ware lutherse theologie vindt daarom plaats in (het voortdurende besef van een) **oorspronkelijke, helaas toch gescheurde, gemeenschap met de katholieke kerk**. Toen **deze pijn**²⁶ om een verloren gemeenschap^{|259|} – **verloren ging**, bleven **alleen de strijdgeschillen over de leer nog maar over**. Er trad een **verharding van standpunten** op, omdat ze **niet opgekomen waren uit het denken in gemeentetermen**.^{WDZ|} **Zo ontstond een lutherdom dat zich losmaakte van het denken in gemeentetermen**; |het protestantisme is zo voornamelijk *protest* tegen de kerk geworden.^{WDZ|}

Zo ontstond ook **de isolering van de theologie ten opzichte van de gemeente**.²⁷ Ook **afzonderlijke punten uit de leer komen dan geïsoleerd te staan** – neem **bijvoorbeeld** het leerstuk van de **rechtvaardiging**, dat een eigen leven is gaan leiden, los van de leer aangaande de kerk. Dan **wordt ook de godskennis**, ooit primair **een zaak van de gemeente**, in de eerste plaats **de godskennis van het individu**. Dat wordt duidelijk geïllustreerd |

²² D: Fehlerquelle.

²³ Er zitten in de voorgaande regels, blijkbaar zowel in de aantekeningen van HR als in die van WDZ, nogal wat dubbelingen. Misschien heeft Bonhoeffer na een korte pauze, of vanwege vragen, nog wat punten gerecapituleerd.

²⁴ D: des Gemeindegedankens.

²⁵ D: Lehrtätigkeit.

²⁶ D: Schmerz.

²⁷ Met deze aantekening begint het verslag van Bonhoeffers college van 25 mei 1932.

bij zulke uiteenlopende theologen als Ernst Troeltsch en Karl Barth. **Troeltsch vindt de gedachte dat de enkeling het primaire subject van de godskennis is** gefundeerd in de gedachte van **het** individuele ‘religieuze apriori’.^{xxxiv} In de **dialectische theologie** van Barth is er **geen** sprake van een **systematisch** te verantwoorden **apriorisch kennen van God, maar van een steeds-weer-opnieuw-weten al naar gelang God tot de enkeling spreekt. Openbaring** betekent bij Barth: **God brengt het weten tot stand, het volgt niet uit een gegeven apriori.** Maar dit **openbaringskarakter van wat we moeten weten**, van theologische kennis, heeft tot gevolg dat **dit ‘wat we moeten weten’ bij Barth wordt gesubjectiveerd:** het ene subject kan **aan het andere** subject hierover **geen** (directe) **mededeling**^{xxxv} doen – **deze ander kan ook slechts steeds weer opnieuw van God weten**, namelijk wanneer de openbaring aan haar of hem geschiedt.^{xxxvi}

Hoe groot de verschillen ook zijn: **de inzet bij Barth en Troeltsch is nog altijd dezelfde: de godskennis van de enkeling. Maar** van bijvoorbeeld **Luther** kunnen we leren dat de **godskennis als primair subject de gemeente heeft.**^{xxxvii} **De kerk heeft weet** | van **Gods waarheid** – en pas door dit inzicht (vgl. hierboven, § 4.1) wegen **mijn kennis en mijn uitspraken dus minder zwaar.**²⁸ Deze relativering ontlast **niet** zozeer mijn **geweten, maar** is vooral **van inhoudelijke aard;**^{wdz|29} want wat ‘telt’ is voortaan **de inhoudelijke uitspraak die zich in de kaders van de gemeente voltrekt. Ik word als lid van de**^{1260|} **gemeente** op deze manier **minder zwaarbelast: de gemeente heeft weet van de waarheid (de godskennis), het gaat eenvoudig niet meer om mijn persoonlijke geloof. De gemeente gelooft altijd – want aan haar heeft God zich altijd gegeven. |Wat ik als** particuliere gelovige of particuliere theoloog **zeg, is niet noodzakelijkerwijs door de gemeente gedekt en kan zelfs door de kerk veroordeeld worden of veroordeeld zijn; daarom zijn mijn** | **theologische**^{HR|} **uitspraken inhoudelijk minder zwaarbelast:** mijn dwalen heeft minder grote consequenties, voor de kerk, voor mezelf, dan wanneer *mijn* particuliere theologie beslissend is voor mijn verhouding tot de waarheid.^{wdz|} **De gemeente heeft autoriteit en is** in haar **functie** van gezaghebbende theologische instantie **boven mij** verheven. Maar **doordat** de **gemeente** het primaire **subject van het weten van God is, kan ook ik** met een gerust hart, ontspannen en toch **ter zake**³⁰ theologiseren: **|ik ben dan** namelijk als **persoon verheven boven** – ontheven van – het steeds weer moeten maken van allerlei **voorbehouden.**^{xxxviii} De kerk verleent mij deze ontheffing – waar **geen** vanuit het individu vertrekkende filosofie me zoiets zou kunnen bieden. Vanuit een **transcendentiaal filosofische of** vanuit een **existentiële** (existentialistische) insteek zouden er voortdurend allerlei voorbehouden bij mijn theologische denken gemaakt moeten worden; maar in de kerk ben |

²⁸ D: *ist entlastet.*

²⁹ D: *sachlich.*

³⁰ D: *sachlich.*

ik daar door de kerk van gevrijwaard – dat wil zeggen: voor zover ik **kerkelijk denk**.^{wdz|31} **Het van-God-weten van de gemeente is het fundament** – dat betekent dat de theologie uit moet gaan van een **kerkelijke kentheorie** en **niet van een transcendentale filosofie**.^{xxxix} **De veronderstelling van alle theologie is te allen tijde: de kerk.**

De vraag naar de plaats van de kerk in de systematische theologie **moet dus allereerst worden omgebogen naar die andere vraag: die naar de plaats van de dogmatische theologie in de kerk. De empirische kerk is immers de veronderstelling van alle theologie. Maar uiteraard blijft de kerk ook voorwerp van de dogmatische theologie: als zodanig moet het als eerste leerpunt van de dogmatiek behandeld worden. De erkenning van de kerk (of gemeente) als veronderstelling van de theologie betekent zowel voor de leer van de theologische beginselen³² als voor ieder afzonderlijk leerstuk de overwinning op de dwaalweg van het protestantse subjectivisme.³³ Alles draait hier om de ontdekking van een nieuw kerkelijk denken en weten, een kerkelijke kentheorie.**

Steeds stuiten we in wat we in de §§ 2-4 zeiden over deze plaats van de kerk op de eigenaardige moeilijkheid om deze plaats te identificeren. De reden daarvan is dat de kerk als empirische kerk weliswaar aanwijsbare plekken – voorkeursplaatsen – genoeg heeft, maar zich als empirische kerk van God slechts haar plaats kan laten aanwijzen en dus zelf steeds, voor zover ze plaats van God in de wereld is, de veronderstelling is van alle mogelijke plaatsen die wij haar als theologen zouden kunnen aanwijzen: in de wereld (§ 2), in de christenheid (§ 3) en in de dogmatische theologie (§ 4). Ons zoeken naar deze theologisch verantwoorde plaats stuit steeds op deze veronderstelling en krijgt daardoor noodgedwongen iets circulairs, iets onafs. Het zal zeker meer invulling krijgen als we ons nu richten op de gestalte van de kerk – deel II van deze colleges.^[261]

³¹ HR heeft hier zelfs aangetekend dat Bonhoeffer gesproken zou hebben over een *Forderung eines nichtexistentiellen Denkens* (of, zo willen de redacteurs van DBW 11 het: *Wissens*): de eis dat de theologie zich niet-existentieel opstelt? Het lijkt me dat deze aantekening van HR op een wat ongelukkige manier (want theologie is voor Bonhoeffer wel degelijk een existentiële zaak, vgl. bijvoorbeeld de §§ 6 en 8.4) verwijst naar Bonhoeffers opmerkingen over de transcendentale en existentialistische filosofie.

³² D: *Prinzipienlehre*. HR heeft dit woord vaker aangetekend, op plaatsen waar WdZ van theologische kentheorie rept. Vermoedelijk is die kentheorie ook hier wat Bonhoeffer bedoelt. Maar we zouden ook kunnen denken aan de prolegomena waarmee een dogmatiek pleegt te beginnen.

³³ D: *des falschen protestantischen Subjektivismus*.

ⁱ Deze stelling heeft Bonhoeffer ook in *AS* (zie daar 128) al verdedigd; en hij heeft haar overgenomen uit Karl Barths *Christliche Dogmatik im Entwurf* (zie daar 543; vgl. mijn *Openbaringsnegativisme*, 106-109). In die context betekende het zinnetje vooral dat theologie zich niet los mag zingen van de kerk en het daar levende geloof: zij is een van de functies of rollen waardoor de kerk het geloof, de verkondiging, de lofzang, gaande houdt. Dus ze is ook cruciaal voor het functioneren van de kerk. In de context van deze colleges ligt de nadruk nog sterker op het woord ‘kerk’: theologie is een taak van de kerk, en nergens anders van. Kerk is cruciaal voor het accuraat ‘functioneren’ van de theologie, waarbij theologie vooral het ‘rechte denken’ beoogt.

ⁱⁱ Vermoedelijk denkt Bonhoeffer hier (met Hohlwein, zie de inleiding op deze paragraaf) vooral aan Augustinus’ klassieker *De civitate Dei* (*De stad van God*, 413-426); maar Augustinus’ discussie met verschillende stromingen en afsplitsingen, bijvoorbeeld met de donatisten, vond in veel meer geschriften en preken plaats en is voor het ecclesiologische denken – of voor de gesetelde westerse katholieke ecclesiologie – van de eeuwen na hem van groot belang geweest. Ook Bonhoeffers eigen denken vertoont sporen van de augustijnse erfenis; denk bijvoorbeeld aan wat hij in § 3 schreef over de kerk die geen teruggetrokken, volgens zichzelf ‘zuivere’, groep kan zijn in de periferie. Bonhoeffer wil wat dit betreft ook verder in het spoor van Augustinus; vgl. hieronder aantekening vii.

ⁱⁱⁱ De dominicaan Juan de Torquemada (± 1388-1468) schreef zijn *Summa* ruim vóór 1489 (waarom HR dit jaartal heeft is niet duidelijk; het geschrift moet rond 1450 zijn ontstaan). Op het concilie van Basel (1431-1449) verdedigde deze Torquemada het primaat van de paus tegenover meer conciliair denkende kringen.

^{iv} John Wycliffe (± 1331-1384) en in zijn spoor Jan Hus (± 1369-1415) bestreden beiden de wereldlijke macht van de kerk en van de paus. Bonhoeffer heeft Torquemada vermoedelijk als exponent van officiële katholieke leer aan de orde gesteld en betoogd dat het ‘officieel’ op ecclesiologisch gebied na Augustinus duizend jaar stil is geweest; alleen rommelde het iets eerder al in de ‘marge’ van de kerk: Wycliffe en Hus werden beiden door de officiële kerkleer, juist vanwege hun opvattingen over de kerk, veroordeeld en terzijde geschoven.

^v (*Locus*) *De ecclesia*: binnen een dogmatisch werk een sectie over het geloofsartikel aangaande de kerk. Robertus Bellarminus (1542-1621) hield zijn *Disputationes* waarin hij de strijd aanging met de protestantse denkbeelden in de jaren 1586-1593.

^{vi} De scholastieke theologie waar Bonhoeffer op doelt ontwikkelde zich globaal tussen 1000 en 1500, met als belangrijke auteurs bijvoorbeeld Anselmus (1033-1109), Petrus Lombardus (± 1100-1160), Thomas van Aquino (± 1225-1274) en William van Ockham (1288-1347).

^{vii} D: *Vor der problematischen Klammer*. In een rekensom, bijvoorbeeld $4(8 \times 6 + 3)$, rekt men eerst het gedeelte tussen haken uit ($8 \times 6 = 48$, $+ 3$ maakt 51) en dat vermenigvuldigt men met het getal vóór de haakjes (de 4 heeft dus ook invloed op de 3; $4 \times 51 = 204$; hetzelfde resultaat geeft $4 \times 48 (= 192) + 4 \times 3$. Zoals de ‘4’ in dit voorbeeld de hele som beheerst, zo beheerst de kerk de hele theologie in de tijd na Augustinus; en Bonhoeffer vindt dat dit ook nu nog zo zou moeten zijn. Deze rekenkundige metafoor is bijvoorbeeld in andere zin ook bij Karl Barth te vinden, *Brief aan de Romeinen*, 459-461, waar ‘God [...] het grote minteken vóór de haakjes [is], dat de bedrieglijke positieve instellingen binnen de haakjes effectief kan opheffen’ (461).

^{viii} In *AS*, 85, vgl. 22, spreekt Bonhoeffer ‘in alle voorlopigheid’ over de ‘vatbaarheid’, ‘tastbaarheid’ van de openbaring. Hij reageert daarmee vooral op de theologie van Karl Barth, bij wie God zozeer wordt gezien als de gans Andere die alleen kenbaar is in het moment van zijn openbaring (‘act-ueel’ zie aantekening xiv bij § 1) dat – zo vreest Bonhoeffer – hij uiteindelijk ver weg en vreemd blijft, onaanraakbaar, ontastbaar. Bonhoeffer ziet de remedie tegen deze ongewenste – eigenlijk tegen het woord ‘openbaring’ zelf ingaande – beeldvorming in het kerkbegrip: er is een *plaats* waar het Woord nog altijd als het ware tastbaar woont. Dit roept overigens vanuit een meer gereformeerd perspectief weer de vraag op naar de Geest: is het juist niet de Geest die de ‘beschikbaarheid’ van het Woord garandeert? Zie daarover ook mijn slotopstel.

^{ix} In de vorige paragrafen (zie de aantekeningen xv bij § 1 en viii in § 2) hebben we al gezien hoe argwanend Bonhoeffer staat tegenover een theologie die zaken – of zichzelf – ‘op zichzelf’ wil beschouwen, los van de relaties waarin alles en iedereen van Godswege gesteld is. Theologie, zo is hier de gedachte, moet wel tot een ‘droog’, ‘metafysisch’ complex van stellingen worden, losgezongen van de warme werkelijkheid van de geloofsrelatie, wanneer theologen haar lospellen uit de kerk en daarna zelf haar agenda gaan bepalen. Vgl. ook hieronder, aantekening iii bij § 5.

^x Zie bijvoorbeeld de ondertitel van F.D.E. Schleiermacher (1768-1834), *Der christliche Glaube: Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (I: 1830² / II: 1831²). Op dit titelblad liet Schleiermacher ook de spreuk *credo ut intelligam* van Anselmus afdrukken (*Proslogion* I): een uitspraak die aangeeft dat het geloof (beleefd in de gemeenschap van de kerk) de basis is voor het zoeken naar (theologisch) inzicht.

^{xi} Het is (in tegenstelling tot wat de redacteurs van DBW 11 aangeven) niet mogelijk dat Bonhoeffer hier al verwijst naar Band I/1 van Barths *Kirchliche (!) Dogmatik*, waarvan het ‘Vorwort’ gedateerd is na Bonhoeffers colleges (namelijk augustus 1932). Maar Bonhoeffer heeft wel zeker gedacht aan Barths Anselmusstudie (1931) waarin het geloof van de kerk een zeer prominent uitgangspunt vormt, zie mijn *Openbaringsnegativisme*, 166 en K. Barth, *Fides quaerens intellectum*, bijvoorbeeld 25-26 (waar Barth zich in voetnoot 18 overigens verzet tegen *Schleiermachers* interpretatie van de zin *credo ut intelligam*). Maar al eerder waren er genoeg uitspraken van Barth die in deze richting wezen. Bonhoeffer was bijvoorbeeld ook bijzonder goed thuis in Barths teksten over ‘Schicksal und Idee’ (1929, zie daar p. 347-348, vgl. *Openbaringsnegativisme*, 119-120, 136-137) en over ‘Das Schriftprinzip der reformierten Kirche’ (1925, zie DBW 9, 320-321). In het laatstgenoemde artikel schrijft Barth in de een na laatste alinea (543-544):

Twee andere gereformeerde kernleerstukken worden hier zichtbaar, een hogere en een nog hogere berg op de *achtergrond* van de waarheid die ons hier heeft beziggehouden [nl. de Schriftleer]. De ene, meest nabijgelegen, de leer van de *kerk*, moesten we uit de aard der zaak bij de ontwikkeling van ons thema steeds weer schampen, zoals ook zojuist nog. En ten slotte moet de andere, verdere, nog hogere, de leer van de eeuwige dubbele *predestinatie*, als het uiteindelijke kernpunt van het gereformeerde Schriftprincipe in ieder geval nog vermeld worden.

Dit citaat grijpt mooi vooruit op de kritiek die Bonhoeffer zo direct op Barth gaat geven: bij Barth gaat uiteindelijk niet de *kerk* aan alle theologie vooraf, maar de *predestinatie*.

^{xii} Zie bijvoorbeeld de ‘Leitsatz’ (uit te leggen stelling) bij § 115 van Schleiermacher, *Der christliche Glaube*: ‘De christelijke kerk vormt zich door het samenkomen van individuele wedergeborenen tot een geordend op elkaar inwerken en samenwerken.’ Ook de redacteurs van DBW 11 noemen deze stelling en ze verwijzen naar SC, 101-103, waar Bonhoeffer zich al eerder met deze strekking over Schleiermacher (inclusief de genoemde § 115) heeft uitgelaten. Deze kritiek op Schleiermacher werd in deze jaren door meer mensen verwoord, niet in de laatste plaats door de ‘dialectische theologen’, onder wie Karl Barth en Emil Brunner.

^{xiii} DBW 11 tekent aan dat Ritschl (1822-1889) in deel I, 519-520 van zijn *Rechtfertigung und Versöhnung*, Schleiermacher weliswaar bekritiseert om zijn individualisme (Bonhoeffer sluit zich daarbij aan), en dat hij in deel III, vanaf 307 en 504, het kerkbegrip een centrale plaats toekent, maar dat Bonhoeffer kritisch is op Ritschls individualistische zondeleer. Vgl. SC, 246.

^{xiv} Vermoedelijk wil Bonhoeffer zeggen dat een individualistische (al is het nog zo vrome) benadering van de theologie dit risico altijd loopt.

^{xv} Vgl. hierboven, aantekening ix.

^{xvi} Zie hierboven, aantekening i.

^{xvii} Vgl. hierboven, aantekening xi, en zie bijvoorbeeld Barths ‘Schicksal und Idee’, 392. Ook in AS, 80, legt Bonhoeffer de vinger bij de centrale positie die het begrip ‘predestinatie’ bij Barth inneemt. Bonhoeffer toont daarmee aan Barth op dit punt zeer goed begrepen te hebben – zie mijn dissertatie, waarin ik op deze thematiek uitgebreid ben ingegaan (*Openbaringsnegativisme*, 96, 110, en heel hoofd-

stuk 4). Een tekst waarin Barths positie in deze tijd (de jaren twintig, tot in de vroege jaren dertig) heel duidelijk naar voren komt is § 18 uit zijn eerste complete dogmatiek in collegevorm, de zgn. *Göttinger Unterricht* (zie bibliografie). Het is goed mogelijk dat Bonhoeffer als student dictaten van deze colleges heeft gezien: die gingen onder studenten in heel Duitsland rond (vgl. Bethge, *Bonhoeffer*, 103).

^{xviii} Het woord ‘voorbehoud’ betekent hier dat bij iedere theologische uitspraak een kanttekening wordt geplaatst: ‘het hier gezegde kan alleen waar zijn *onder het voorbehoud* van Gods verkiezing – dat hij zelf deze woorden gebruiken wil, daarvoor *kiest*’; zie de in de vorige aantekening genoemde plaatsen.

^{xix} Aan het begin van deze alinea heeft Bonhoeffer al betoogd dat hij bedenkingen heeft tegen dit (al te ernstige) ‘terugleggen van de last’ op de schouders van de theologen. Over de dialectische ‘methode’ – kan ‘dialectiek’ eigenlijk wel een theologische methode zijn? – heeft hij zich ook in *AS*, 121 geuit; vgl. opnieuw mijn *Openbaringsnegativisme*, 108-109.

^{xx} Vgl. hierboven, aantekeningen xi en xvii: Barth wil wel een met de kerk verbonden theologie bepleiten, maar in feite – zegt Bonhoeffer – is voor hem ‘kerk’, en dus ook echte theologie, alleen daar waar act-ueel ‘predestinatie’ plaatsvindt. ‘Kerk’ is dus eerder van ‘predestinatie’ afgeleid dan andersom; maar voor de waarnemer is het in zekere zin andersom: waar aan ‘kerk’ geloofd mag worden, is dus ook ‘predestinatie’ aan het werk. Bonhoeffers alternatief beschrijft hij in *SC*, 105-106.

^{xxi} Hooguit laat de ‘niet-objectiveerbaarheid’ van God en de Geest zich vergelijken met die van het subject zelf, het denkende ik dat er ook nooit helemaal in kan slagen ‘zichzelf voor te zijn’ en ‘zichzelf te denken’ – maar zelfs deze niet-objectiveerbaarheid moet, stelt Bonhoeffer met nadruk, niet verward worden met die van God en de Geest. *AS*, 30-38, 88-89.

^{xxii} Vgl. *AS*, 77-78. Bonhoeffer heeft fundamentele kanttekeningen bij deze al te principiële ‘niet-objectiveerbaarheid’; niet voor niets spreekt hij toch over een ‘vatbaarheid’, vgl. hierboven, aantekening viii.

^{xxiii} Dat wil zeggen: het denkende subject is hier ‘object’ geworden van zijn eigen veronderstelling. Om het wat plastisch te zeggen: ik (het subject) wil de kerk (het object, de veronderstelling) ‘denken’ (onderzoeken) – maar de kerk ‘denkt’ (bepaalt) *mij*; ik ben dus object geworden (en God, of evt. de kerk, het subject).

^{xxiv} Zie hierboven, aantekening xxi. De veronderstelling waar Bonhoeffer hier over spreekt, noemt hij ‘absoluut’ omdat God ‘absoluut’ is (niet ‘relatief’ of afhankelijk). – Overigens zijn de aantekeningen van *WDZ* hier iets duidelijker dan die van *HR*; daarom zijn die van *WDZ* als uitgangspunt genomen.

^{xxv} Dat is: wanneer men de veronderstelling erkent dat de theologische objecten waarover men spreekt, de dogma’s, aanspraak maken op ons; wanneer men dus erkent dat de objecten waarover wij als subjecten spreken, ons tot object maken – zie aantekening xxiii.

^{xxvi} Dat gehoorzaamheid het concrete leven raakt en niet als een abstract begrip gehanteerd mag worden, is een basisinzicht van Bonhoeffer; we hebben hier te maken met een voor hem zeer typerende uitdrukking.

^{xxvii} Vgl. hierboven, in het bijzonder aantekening xviii.

^{xxviii} De redacteuren van *DBW* 11 verwijzen naar woorden van vergelijkbare strekking in *SC*, 79.

^{xxix} Deze zinnen zijn gebaseerd op eerdere frasen uit deze paragraaf. De latere gedachten van Bonhoeffer met betrekking tot de laatste en voorlaatste dingen (zie zijn *Aanzetten voor een ethiek*, in het bijzonder 110-130) worden hier al voorafschaduwd: juist *omdat* het ‘laatste’, de eschatologische, gerechtvaardigde, zuivere kerk nog niet voorhanden is maar slechts door God zelf geopenbaard kan worden, zijn wij gehouden de ‘voorlaatste’ gestalte die de kerk nu heeft, de empirische kerk dus, het volle pond te geven: dat is de plaats waar wij kunnen leven, werken en denken, in afwachting van de openbaring van het laatste.

^{xxx} Georg Calixtus (1586-1656), luthers dogmaticus; Bonhoeffer verwijst hier vermoedelijk, en waarschijnlijk op grond van secundaire bronnen, naar diens *Epitome theologiae* (1619), waarin Calixtus op de genoemde analytische wijze te werk gaat en waarmee hij zich van de synthetische methode van de voorreformatorische scholastiek afwendde. Calixtus was overigens niet de eerste die dit deed.

^{xxx} Bonhoeffer drukt zich hier net iets anders uit dan hij een paar maanden later in de inleiding van *SF*, 21-23 zal doen: daar spreekt de kerk juist over het begin vanuit het einde. Maar wat hij ook daar niet suggereert, is dat dit einde ons ter beschikking zou staan: net zozeer als spreken over doel en einde op openbaring gebaseerd zal moeten zijn, zo is alle theologische spreken over ‘het begin’ pas mogelijk door openbaring, oftewel doordat God zelf licht werpt op hoe begin en einde verbonden zijn met zijn wezen. Daarom kan Bonhoeffer op de aangehaalde bladzijden ook zeggen dat ‘vanuit het einde’ spreken, overeenkomstig wat hij hier zegt, hetzelfde is als ‘vanuit Christus’ spreken.

^{xxxii} Vgl. *AS*, 33, 51, 53, voor een dergelijk gebruik van het woord ‘echt’.

^{xxxiii} De redacteuren van *DBW* 11 verwijzen naar de tekst van Bonhoeffers leermeester Karl Holl, ‘Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff’, 258 – waarschijnlijk was dit Bonhoeffers bron op dit punt. Zie de bibliografie.

^{xxxiv} Over de idee van een ‘religieus apriori’ (bij zijn promotor Seeberg) heeft Bonhoeffer zich eerder in dit college al kritisch uitgelaten, zie § 1 (en aantekening xii aldaar). Ook op de theologische inzet van Ernst Troeltsch (1865-1923), de vermaarde (godsdienst)socioloog, had Bonhoeffer in eerdere college al kritiek uitgeoefend; vgl. *DBW* 11, 150-3, 160-2.

^{xxxv} Barth had de idee van de ‘indirecte mededeling’ geleerd van Kierkegaard. Zie bijvoorbeeld Barth, *Brief aan de Romeinen*, 17: ‘*Aan het geloof*’ wordt geopenbaard wat God uit trouw openbaart. Aan hen die afstand hebben gedaan van directe mededeling, wordt het medegedeeld.’ En vgl. bijvoorbeeld Kierkegaard (*Anti-Climacus*), *Oefening in christendom*, 141-145.

^{xxxvi} Vgl. bijv. *AS*, 78.

^{xxxvii} Vooral in § 8.4 gaat Bonhoeffer hier nog nader op in. De redacteuren van *DBW* 11 verwijzen hier terecht naar Luthers *Sermon von dem hochwürdigen Sakrament* (1519), een voor Bonhoeffer zeer belangrijke tekst omdat Luther de band tussen de christen en de gemeente als lichaam van Christus zeer expliciet thematiseert (*WA* 2, 745-746; zie ook de bibliografie).

^{xxxviii} Vgl. hierboven, in het bijzonder aantekening xviii.

^{xxxix} De woorden ‘existentiële’ en (vooral) ‘transcendentale’ filosofie doen opnieuw sterk denken aan Bonhoeffers tweede proefschrift *Akt und Sein*, waarin hij uitgebreid op beide vormen van filosofie ingaat (hoewel hij daar minder spreekt van ‘existentiefilosofie’ en meer van ‘ontologie’) en hun belang voor de theologie probeert te wegen. Vermoedelijk heeft hij hier in het college wel iets uitgebreider bij stilgestaan dan de wel zeer summiere aantekeningen hier aanduiden. Maar de conclusie van *Akt und Sein* staat ook in deze aantekeningen vrij helder verwoord: beide vormen van filosofie zijn, als ze weten waar hun grenzen liggen, juist voor het verhelderen van die grenzen van ons kennen en zijn van groot belang (zie ook § 5) – maar over God spreken kan alleen vanuit een ‘christelijke kentheorie’ (vgl. bijv. *AS*, 38, 47, 70-72, 84-85; mijn *Openbaringspositivisme*, 71-73; en mijn ‘Bestaan en verstaan’, 13-16).

II De gestalte van de kerk

Na de ‘ecclesiologische prolegomena’ – de dingen die in een leer aangaande de kerk het eerst gezegd moeten worden – die bij Bonhoeffer onder de opvallende noemer stonden van de *plaats* van de kerk volgt nu dan de materiële, inhoudelijke leer over de kerk zelf: over haar vorm, of gestalte.

Wie zou verwachten dat Bonhoeffer daarbij over zou gaan tot een concrete – praktisch hanteerbare – beschrijving van de inrichting van kerkelijke structuren, een soort blauwdruk voor kerkelijk leven, zou hier een in eerste instantie teleurstellende leeservaring op kunnen doen – hoewel § 8 een beetje in die verhoopte richting gaat. Als Bonhoeffer ooit al tot zo’n beschrijving is gekomen, dan vinden we die nog het meest concreet in zijn latere boek *Leven met elkander / Verborgen omgang*. Maar: evenals in deel I van deze colleges ligt er onder de soms wat droge oppervlakte van deze tekst wel degelijk een levendige stroom aan gedachten, gezichtspunten en vragen waaraan iedereen die over ‘kerk’ nadenkt slechts tot haar schade voorbij kan gaan. Zoals de vraag naar ‘de plaats van de kerk’ bij Bonhoeffer, in het bijzonder in §§ 2 en 3, voortdurend uitloopt op kritische *en* inspirerende observaties die weer allerlei pittige vragen oproepen bij iedere kerkelijke praktijk (anno 1932, maar ook in de vroege 21^e eeuw), zo biedt hij ook hier een theologische bril om extra scherp te observeren wat er in de kerk feitelijk gebeurt. Hoe kijken we, vanuit systematisch–theologisch gezichtspunt, in de kerk naar de mens, op welke manier komen mensen juist in de kerk tot hun doel (§ 6)? Op welke manier is de kerk een nieuwe schepping in Christus (§ 7, vgl. II Korinthiërs 5:17) en hoe komt dit tot uiting in kerkelijk handelen (§ 8)? Als vanzelf brengt deze opzet Bonhoeffer weer terug bij de vragen van het begin van zijn collegereeks: daar ging het over de plaats van de kerk binnen de al dan niet ‘christelijke’ wereld (§§ 2–3) – maar hoe komt die wereld de kerk binnen (§ 9) en hoe blijft de kerk toch kerk (§ 10)? Steeds speelt op de achtergrond – bij Bonhoeffer, bij zijn toehoorders – de vraag: hoe verhoudt de kerkelijke praktijk zich tot deze theologische observaties? Bonhoeffer biedt aanzetten tot een hernieuwd kerkelijk denken. Anders gezegd: hij weet ook hier weer de juiste vragen te stellen. Het zou eenzijdig zijn om alleen te stellen dat zijn gedachten uitnodigen tot kritische kerkelijke zelfreflectie: doen we in de kerk wel, zijn we in de kerk wel, wat we moeten doen en zijn? Want bij die kritische vragen biedt Bonhoeffer vooral hoop, en handvatten. Hier is duidelijk een theoloog aan het woord die *gelooft* in de kerk.

Bonhoeffer laat deze ‘materiële’ ecclesiologie nog voorafgaan door de nu volgende paragraaf – op het eerste gezicht opnieuw een nogal formele ‘opmerking vooraf’, maar ook hier vinden we bij nader inzien wel degelijk opvallende materiële (inhoudelijke) gezichtspunten over de kerk als *Einheit* (eenheid) en *Ganzheit* (heelheid, geheel): zo biedt het einde van de paragraaf een fundamenteel inzicht over de ‘heelheid’ van Gods eigen openbaring.

§ 5 Gestalte en eenheid

Deze paragraaf telt in het oorspronkelijke overzicht van Bonhoeffers collegeopzet niet mee als genummerde paragraaf; zowel in dat overzicht als in de aantekeningen van HR en WZD wordt ze slechts voorafgegaan door een ongenummerde kop: 'Opmerking vooraf over [het begrip] gestalte'. Maar waar deze korte reeks aantekeningen weliswaar inzet als een tamelijk technisch-godsdienstwijsgerige begripsverheldering rondom het begrip 'gestalte', eindigt de sectie toch met een aantal zeer inhoudelijke opmerkingen over een substantieel onderwerp voor elke theologie van de kerk: de kerkelijke eenheid. Wat Bonhoeffer hier meldt over die eenheid is nog net weer anders van spits dan wat we in § 9.2 zullen lezen. Daar benadrukt hij de moeilijkheid en opdracht van een zichtbare kerkelijke eenheid; maar in deze paragraaf geeft hij zagezegd een theologische instructie aan degene die een gestalte van de kerk onder de loep neemt: eenheid en heelheid is op de een of andere manier altijd aanwezig waar 'kerk' zich manifesteert. We vinden hier dus het kader van waaruit alle volgende paragrafen moeten worden gelezen. Vanwege dit inhoudelijke belang heb ik deze sectie daarom een eigen paragraafnummer gegeven en een nieuwe titel.

Uit de aantekeningen van HR en WZD blijkt wel dat Bonhoeffer hier niet altijd even gemakkelijk te volgen is geweest. Hier en daar is de reconstructie daarom ook nog meer gebaseerd op giswerk dan anders. In de aantekeningen is de uitkomst van dat giswerk steeds zoveel mogelijk verantwoord.

‘Gestalte’ betekent eenheid, oftewel: dit begrip probeert een **veelheid** aan verschijnselen te vatten **in een eindige afgrenzing**. Dat betekent dat een **‘gestalte’ nooit alleen maar eindig** kan zijn; **zij is oneindig daardoor** en voor zover **ze** meer is dan ¹de **som van allerlei eindige eenheden**^{wdz|} en dus ook daardoor en voor zover ze **de som van al hun grenzen overschrijdt**: ¹een ‘gestalte’ is een woord voor een *geheel* en een geheel is **oneindig**. Er bestaan ook **onechte, synthetische gestalten**, die **te allen tijde weer ontleed kunnen worden** in verschillende elementen^{wdz|} (vgl. **bijvoorbeeld synthetische edelstenen**). Wat de **menselijke wil nu voortdurend probeert is ‘gehelen’ te scheppen** ¹met het oog op door de mens zelf **bepaalde doelen: ‘doelgehelen’**.^{wdz|1} |

¹ D: *Ganzheiten / Zweckganzheiten*.

Schoonheid is bijvoorbeeld zo'n **doel** ter bevordering waarvan wij graag en met wisselend succes allerlei gestalten of 'gehelen' in het leven roepen.ⁱ Zo **kunnen gemeenschappen lijken op een echt geheel**, een echte 'gestalte', maar **zij worden onecht doordat ze gebaseerd zijn op een te behalen doel**. **Echte gestalten** worden in *theologische* zin daardoor gekarakteriseerd dat ze **aan al het menselijke doen en willen voorafgaan; het zijn gestalten met een zijnsbetrokkenheid op God alleen** – |gestalten dus die **niet 'op zichzelf' of door de mens bestaan**, maar **door God, voortkomend uit zijn vrijheid**.^{wdz|} Denk aan 'gestalten' die vorm krijgen door goddelijke handelingen als² **verzoening, verlossing, schepping**: dat zijn 'echte' gestalten.

Wij zien en denken in gestalten: |onze rede 'registreert' ons **zijn en ons bewustzijn in de wereld** via |de **apriorische aanschouwingsvorm in gestalten**^{HR|} – zo is het **apriorische bewustzijn van onze rede** geconditioneerd. **Wij zien en denken gestalten** die overeenkomen met de vormen (**categorieën**) die a priori in onze **menselijke rede** 'voorhanden' zijn – '**tafel**' bijvoorbeeld.³ Het **is** de taak van de filosofische **kentheorie om de laatste**, basale categorieën van ons **in-gestalten-zien te verhelderen**. En **komen die gestalten die wij |denken**^{HR|} en **zien nu overeen met de 'echte' gestalten?**^{wdz|} Dat is geen⁴ **vraag voor de filosofie** – zij kan de vraag nog stellen maar stuit dan meteen op haar grenzen – maar **voor de theologie**, want |de **echte gestalten zijn alleen de openbaringsgestalten**. De **oerstand**⁵ van ons menselijk denken is dit **denken in gestalten**; de **echte gestalten** die overeenkomen met het denken en handelen **van God**^{wdz|} **staan tegenover de onechte gestalten** die ons denken beheersen. **Deze onechte gestalten** |van ons denken^{wdz|} **dwingen de echte gestalten |op funeste wijze**^{wdz|} **in de mallen van onze oerstandsgestalten**, |de mallen van **onze menselijke logos**,^{wdz|6} zij kunnen de echte gestalte **niet vatten als gestalte** die gefundeerd is **in Gods eigen zijn**.^{1262|} |Die **oergestalte ging** immers **aan de menselijke logos vooraf**.ⁱⁱ **Daarom kunnen wij met onze gestaltecategorieën geen vat krijgen op goddelijke openbaring**. De categorie 'openbaring' **ligt vóór** – gaat vooraf aan – onze categorieën.^{wdz|} |

² D: *als*, en niet: *wie*. Dat betekent dat Bonhoeffer schepping, verzoening en verlossing vermoedelijk niet zozeer zelf als 'gestalten' heeft betiteld, maar als verschijningsvormen van 'echte' gestalten die door Gods verschillende handelwijzen in het leven worden geroepen. Zo kan de kerk slechts 'echt' een gestalte zijn door te bestaan *als* schepping Gods.

³ Deze vrij technische tekst is qua formulering erg lastig te reconstrueren; het is echter volstrekt duidelijk dat Bonhoeffer hier een uiteenzetting geeft die in al haar beknoptheid zwaar leunt op *Immanuel Kants* (1724-1804) veel uitgebreidere analyse in diens *Kritik der reinen Vernunft* (*KrV*, 1781/1787), i.h.b. de begripsanalytica (§§ 9-27). Of Kant de 'categorie' 'tafel' nu zozeer tot onze verstandscategorieën zou rekenen lijkt overigens zeer de vraag. Bonhoeffer kan ook verwezen hebben naar de *tafels* (overzichten) die Kant van de verschillende categorieën gegeven heeft, zie *KrV*, B 200.

⁴ Volgens de aantekeningen van HR was dit volgens Bonhoeffer wel degelijk een vraag voor de filosofie, maar dat lijkt niet erg met het vervolg te stroken – in *AS*, 70-72, geeft Bonhoeffer wel aan dat de filosofie dergelijke grensvragen op het spoor kan (helpen te) komen – maar het antwoord op theologische vragen kan nooit uit de mens opkomen en valt dus buiten het bestek van filosofische methoden.

⁵ D: *Urständlichkeit*.

⁶ *Logos* (Grieks): rede.

Alleen de door God ^{|a priori}^{WDZ|} gestelde gestalte-eenheid is echt ‘gestalte’;⁷ en wel zo, dat een dergelijke gestalte **scheppings-, verlossings-, of verzoeningsgestalte kan zijn**. In de ^{|onechte}^{WDZ|} gestalten die onze **menselijke logos** ter beschikking heeft **voltrekt zich ons** menselijke al te menselijke **denken**. Tegenover de gestalten van de openbaring is dit **denken van ons blind** geworden.

In het tweede deel van deze collegereeks **moet** nu de **kerk als openbaringsgestalte** – door **God** gewerkt dus – **worden uitgetekend**. Maar: **met ons denken** ^{|en onze ontoereikende middelen}^{WDZ|} **zullen we altijd** alleen maar de **onechte gestalte van de kerk uittekenen!**

De **kerk als echte gestalte is een eenheid** ^{|en een geheel,}^{WDZ|} dat is **ten diepste: een van God** ^{|stammende}^{WDZ|} **eenheid**. Dat betekent: alleen **onder het voorteken**⁸ van deze **eenheid** laat haar **gestalte zich** voor ons kennen **ontsluiten**. Wat hieruit in het onderstaande als vanzelf volgt, is een **differentiëring** tussen ‘kerk’ tegenover de **uit afzonderlijke samenkomende gezindheden ontstaande ‘religieuze gemeenschap’** (§ 8.2) ^{|als onechte, synthetische gestalte (Schleiermacher).}^{WDZ|} Het theologische gegeven van de gestalte van de **kerk als primaire eenheid** betekent dat **wie niet inzet bij deze eenheid, de kerk zal verwarren met een religieuze gemeenschap**. Eenheid is dus ^{|in dogmatische zin}^{WDZ|} **niet hetzelfde als het ideaal van een wereldkerk, als de ‘eensheid’⁹ van de kerk** (zij het **in romantische, oecumenische of anglicaanse zin**).¹⁰ Echte eenheid kan **alleen als geloofde eenheid bestaan: ze is openbaringsgestalte, gewerkt van Godswege in Christus**.¹¹ En kerkelijke ‘**heelheid**’ **moet niet opgevat worden als ongebrokenheid**, maar meer als iets wat elke afzonderlijke gestalte van de kerk steeds opnieuw aangaat, zoals bij **de heelheid die de openbaringen van God eigen is: |waar openbaring is, waar en wanneer ze zich ook maar voordoet, daar is ze helemaal, ze houdt niets achter, omdat God altijd geheel en al God is** zonder iets achter te houden:ⁱⁱⁱ in die zin is iedere zich voordoende ‘echte’ gestalte van de kerk een afgerond geheel.^{WDZ|iv} **‘Kerk’ is dus nooit zomaar een openbaringsgestalte van God, maar geheel die |openbaringsgestalte**. Waar zich maar ‘kerk’ voordoet, daar is God in het spel – helemaal. Dus ook **de heelheidsgestalte¹² van de kerk is geloofde gestalte**.^{WDZ|} En **deze geloofde gestalte van de kerk is de enige echte gestalte. Ze kan slechts geloofd worden; nooit is ze zichtbaar.** ^{|263|}

⁷ Met deze zin beginnen de aantekeningen van het college van 28 mei 1932. De eerste alinea lijkt weer vooral een – overigens verhelderende – samenvatting van de voorgaande gedachten te geven.

⁸ D: *Voraussetzung*.

⁹ Met dit neologisme probeer ik het verschil tussen de woorden *Einheit* en *Einigkeit* te handhaven.

¹⁰ D: *Romantik, Ökumene, Anglizismus*; WDZ heeft het over *Einigkeit, ökumenische*.

¹¹ Uit de aantekeningen van HR en WDZ is de oorspronkelijke richting van wat Bonhoeffer heeft gezegd nauwelijks te reconstrueren. HR heeft *Allein Glauben an Einheit des Gottes in Christus*; WDZ heeft *Allein glaubbare Einheit Gottes in seiner Offenbarungsgestalt*.

¹² D: *Die ganze Gestalt*.

ⁱ Deze wat ongrijpbare zin, dit wat abstracte voorbeeld, wordt misschien beter te vatten wanneer we bedenken hoezeer men in de crisistijd, en in het mondaine Berlijn, allerlei manieren vond om het schone en vervoerende tevoorschijn te roepen, bijvoorbeeld door middel van het bruisende uitgaansleven en de rijke cultuur. Dat sommige van deze manieren in staat van ontbinding begonnen te verkeren, werd ook breed gevoeld; vgl. Bonhoeffers eerste preek over Kolossenzen 3 hieronder. De nationaalsocialisten schetsten dan weer grootse visioenen van een prachtig Duits rijk met oud-Romeinse allures.

ⁱⁱ Deze zin, gesteld in de verleden tijd, duidt er wellicht op dat Bonhoeffer hier geen algemene wetmatigheid aanduidt, maar een gebeurtenis die in een (misschien ahistorisch) verleden heeft plaatsgevonden: de val. Er was een ‘oergestalte’ waardoor ware godskennis wel mogelijk was – totdat de menselijke logos in de gestalten ging denken waarin hij nu, in zijn gevallen status, denkt en ziet (vgl. *SF*, een paar maanden later geschreven, 97-98). Bonhoeffers gebruik van het voorvoegsel ‘oer’ werkt in dat geval nogal verwarrend: in eerdere zinnen verwijst zijn spreken over de ‘oerstand’ van het menselijk denken wel degelijk naar een gevallen staat (op de aangehaalde plaats in *SF* gebruikt hij ook het woord *Urständlichkeit*: een goede oertoestand waar de zonde op onverklaarbare wijze in inbreekt).

ⁱⁱⁱ In zeer bondige zinnen zetten de aantekeningen hier een voor Bonhoeffer cruciaal punt neer. ‘Openbaring’ betekent bij hem niet dat er van Godswege *een* waarheid aan mensen wordt medegedeeld: een waarheid die altijd slechts een deel is van de gehele waarheid, de waarheid als complex – een deelwaarheid. In elke waarheid die wordt meegedeeld, zo is het voor Bonhoeffer, is de relatie God-mens in het geding, en komt dus de God die mensen zoekt mee. En God komt nooit gedeeltelijk, zodat we zouden moeten vrezen dat hij ook nog weleens iets zou kunnen mededelen wat haaks staat op alles wat we tot nu toe van hem vernomen hebben. Hij is geheel betrouwbaar, en in die zin is elke openbaring afgerond, geheel, volkomen. ‘Openbaring’ betekent volgens hem dus altijd: *zelfopenbaring* van God. Dat betekent niet dat er in openbaringen geen waarheden worden medegedeeld, het openbaringsbegrip wordt hier niet ‘ingeperkt’ tot ‘slechts’ de openbaring over God zelf – maar er komt juist hoogspanning op het begrip ‘openbaring’ te staan. In elke geopenbaarde deelwaarheid komt de gehele waarheid mee en staat de band van God zelf met de mensen op het spel (zie bijvoorbeeld hieronder, § 7.3.1). Voor het juiste begrip en een goed geïnformeerde waardering van Bonhoeffers werk is het cruciaal dit in het vizier te houden. Heel duidelijk heeft Bonhoeffer dit uitgangspunt verwoord in de laatste meditatie die van zijn hand bewaard is gebleven, over de eerste tafel van de tien geboden, geschreven in juni of juli 1944 in de cel, DBW 16, 660. Vgl. mijn *Openbaringsnegativisme*, 131 (over Barth), 238.

^{iv} Bonhoeffer heeft hier vermoedelijk vooral aan de verschijning van de kerk in haar plaatselijke en bovenplaatselijke gestalten gedacht. Zo schrijft hij in *SC*, 152-153: ‘Het lichaam van Christus is Rome en Korinthe, Wittenberg, Genève en Stockholm, en de leden van alle afzonderlijke gemeenten horen bijeen in de gezamenlijke gemeente als *sanctorum communio* (gemeenschap der heiligen).’

§ 6. Adam en Christus

Voordat Bonhoeffer in § 7 uit de doeken doet hoe de kerk door Christus als ‘nieuwe mensheid’ verstaan kan worden, tekent hij eerst uit hoe het dan met de ‘oude mensheid’, ‘in Adam’ zit. Deze § 6 is dus een contrastparagraaf die tegenover de volgende staat, en qua structuur ook gedacht is vanuit wat er in § 7 gezegd gaat worden. Al eerder heeft hij op deze manier ‘in Adam zijn’ en ‘in Christus zijn’ zo als structurerend principe gebruikt: in het laatste hoofdstuk van zijn tweede dissertatie *Akt und Sein*, 135–161. In de inleiding bij zijn reconstructie van *Het wezen van de kerk* (1972, 8) stelt Otto Dudzus dat er ‘op deze krachtige christologische fundering van de kerk bijna onvermijdelijk een college christologie volgen’ moest – hij verwijst daarmee naar de christologiecolleges die Bonhoeffer in 1933 gaf; maar het verwondert ook niet dat Bonhoeffer precies daarvoor nog een college gaf over ‘Schepping en val’ (*SF*). Ook die thematiek wordt in de colleges over de kerk al aangekondigd, in het bijzonder in §§ 5 en 6. En: het wemelde van de Adamsmensheid in 1932/33...

In de eerste helft van de paragraaf analyseert Bonhoeffer, in vrij kort bestek en zoals gezegd parallel aan § 7, wat het betekent om ‘in Adam’ te zijn. Evenals in *Akt und Sein*, en zelfs nog sterker, lijkt hij zich daarbij opnieuw op Kierkegaard te hebben georiënteerd; nu op diens (of op Vigilius Haufniensis’) *Het begrip angst*. In de tweede helft van de paragraaf gaat Bonhoeffer in op de verhouding tussen Adam en Christus, zodat hij ruim baan gemaakt heeft voor de focus op Christus in § 7.

6.1 Mensheid 'in Adam'¹

'Kerk' is de door Christus nieuw geschapen mensheid, het nieuwe volk, de tweede mensheid; | de mensheid die God door Christus heen als nieuw ziet. Zij sluit de Adamsmensheid uit en toch ook weer in:^{wdz|} als collectieve gestalte staat zij op de grond die de Adamsmensheid is. Er bestaat alleen maar een mens-zijn óf 'in Adam' | óf^{wdz|} 'in de kerk'. Hoewel de ene reeds door de andere |

¹ De indeling in subparagrafen is ter verheldering door mij aangebracht (EvtS).

overwonnen is, zijn zij toch voortdurend met elkaar in gevecht. We benaderen ‘menschheid’ (mens-zijn) hier niet als een biologische categorie, maar als een op grond van de openbaring gevormd begrip. De gehele wereldgeschiedenis wordt in de kerk vanuit dat kader gezien:² |het kader van de strijd tussen ongehoorzaamheid en gehoorzaamheid tegenover de Schepper. Het zicht op die strijd intensificeert onze blik op de geschiedenis en maakt de wereldgeschiedenis tot heilsgeschiedenis, waarbij |alleen^{HR}| het einde van het oude^{WDZ}| het geheel nieuwe kan brengen. Alle geschiedenis is hier dus strijd tussen mensheid ‘in Adam’ en ‘in de kerk’. Voor de mensheid als oude en nieuwe mensheid spant het om één zaak: geloof of ongeloof.

Hoe verhouden deze beide collectieve gestalten, mensheid-in-Adam en mensheid-in-de-kerk, zich tot elkaar? Adam is de rebel tegen de Schepper, de verstoorder van de gemeenschap met God en zo ook van de gemeenschap met elkaar. |Door de slang werden Adam en Eva van elkaar gescheiden (vgl. Genesis 3:1-13);^{WDZ}| Adam, de mens, ziet de andere mens als een object voor zijn eigen begeren, niet als een hem ter gemeenschap gegeven ander, niet als een schepsel Gods. Zo wordt de mensheid ‘in Adam’ een versplinterd geheel, waar de gemeenschap in de kerk, ‘in Christus’, juist werkelijk bevrijdend gemeenschap is (zie daarover § 7).

1) De mens heeft Gods heerschappij van zich afgeworpen en wordt zelf eigen heer. De mens komt op zichzelf te staan.ⁱ

2) Dit betekent dat de gemeenschap met God verscheurd is |– en daarmee ook de door de gemeenschap met God geschapen menselijke gemeenschap.^{WDZ}| De mens wil alleen zijn: het paradijs is aan flarden; in plaats daarvan komt een rijk waarin de mens eigen heer is, en alleen. Dat is de wereld van Adam. Geen mens komt hier het alleen-zijn nog te boven, ieders stem blijft zonder echo of weerklink. Adam is daarbij de mens als eenling en tegelijk als mensengeslacht.ⁱⁱ |Ieder dier is een exemplaar van een soort. Maar ieder mens wordt pas begrepen als hij helemaal als enkeling (in plaats van als ‘exemplaar’) wordt gezien. Zo is de mens, ieder mens, de ‘hele-mens-zonder-meer’: heel het mens-zijn is in deze ene mens uitgedrukt. |De categorie van de enkeling betekent da-^{HR}| de mens als tegenover God staande mens helemaal zichzelf is als individuele mens en als uitdrukking van het mensengeslacht. Waar een dier geheel zonder individualiteit is, daar is het toch, of juist, helemaal dier: uitdrukking van de soort. Maar bij mensen is juist de individualiteit uitdrukking van een uit individuen bestaand mensengeslacht en zo is Adam – en ieder mens – beeld van het geheel.^{WDZ}|ⁱⁱⁱ Waar dus de hoogste daad als daad van een enkeling wordt volbracht, is ¹²⁶⁴ het toch altijd ook een daad van ‘de mens’ – van het gehele mensengeslacht. Zonde is daarom zonde van de enkeling en tegelijkertijd van ‘de mens’ – van heel |

² D: ist damit umfaßt.

de mensheid. En daarom valt met Adam de gehele mensheid; in Adams zonde zondigt de gehele mensheid. ¹Dit ‘in de zonde zijn’ heeft dus te maken met ‘in Adam zijn’ en niet met de voortplanting als overdracht van zonden of zondigheid.^{wdz|} **Onder Gods aanspraak is de mens geheel en al enkeling en geheel de mensheid ineen** ¹– en juist zo is de mens theologisch beschouwd echt geheel verstaan als mens.^{wdz|} **Waar dat begrepen is, is Adams zonde werkelijk begrepen.**

3) **Wie is Adam dan?**^{iv} **Degene die de eerste zonde deed.** Maar in feite is er geen onderscheid tussen deze eerste zonde en iedere volgende zonde: **iedere zonde is** de onbegrijpelijke val, is de **eerste zonde, is verscheuring van de gemeenschap met God. Iedere volgende zonde** (naar kwantiteit) **is** (naar kwaliteit): **eerste zonde.** Wie is Adam? **Ieder mens is dan Adam! Wij zijn schuldig aan de zonde van de gehele mensheid. Adam is ‘zomaar iemand’³** – ‘mens’ betekent zijn naam; hij **is de gehele mensheid. Adam is de persoonlijkheid van een gezamenlijkheid⁴** ¹– en dat geldt niet alleen voor een Adam uit een wellicht grijs verleden, de last is daarmee **niet op deze gezamenlijkheidspersoonlijkheid afgewenteld,**^{wdz|} maar **iedere individuele mens moet zichzelf als mensheids-Adam beschouwen, en laten veroordelen.** Ieder mens is *de* mens, iedere zonde is *de* zonde. **‘Om mij is het, mijn zonden; mijn schuld, mijn grote schuld!’⁵** Een gevolg van dit in-Adam-zijn (van dit *als*-Adam-zijn) is dat **iedereen alleen is en blijft;**^{wdz|} er ontstaat **geen gemeenschap van zondaren^v** ¹maar eerder **haat tegenover elkaar;**^{wdz|} **als zondaar is ieder: enkeling, is ieder: alleen-Adam. Binnen de Adamsmensheid ontwikkelen alle vormen van gemeenschap, ook die van de religieuze gemeenschap,** ¹zich als een **mensengemeenschap die zichzelf over het alleenzijn en de haat heen bedriegt.**^{wdz|} **De Adamsmensheid is hier niet overwonnen;** zulke gemeenschap heeft altijd onuitwisbaar de **gestalte van Adam. De ene Adam is verscheurd en iedere enkeling wordt elke dag opnieuw**^{wdz|} **deze totale Adam. Met iedere nieuwe mens begint Adam,** ¹**begint de mensheid,**^{wdz|} **weer opnieuw.**

³ D: ‘einer’.

⁴ D: *Gesamtperson* – een nagenoeg onvertaalbaar woord. ‘Collectiefpersoonlijkheid’ zou misschien als vertaling kunnen dienen. Bonhoeffer gebruikt deze sociologische categorie, afkomstig van Max Scheler (1874-1928), *Formalismus*, 523-563, ook in *SC*, 48, 74-75, 86-87 (vgl. hieronder, § 7, aantekening xi en volgende), 128-140 en *AS*, 108, om uit te drukken dat een groep mensen meer is dan een verzameling van individuen: een groep heeft altijd ook een eigen dynamiek, afhankelijk van de inbreng van ieder groepslid. Een soort gezamenlijke persoonlijkheid. Vgl. wat hij aan het begin van § 5 zegt over een ‘geheel’.

⁵ D: ‘... ist alles meine Last’ – een regel uit Paul Gerhards lied *O Haupt voll Blut und Wunden*, hier weergegeven naar de vertaling van J.W. Schulte Nordholt (Lied 576 in *Liedboek: Zingen en bidden in huis en kerk*, 2013).

6.2 Oude en nieuwe mensheid

Tegenover Adam staat Christus. ¹De **menselijke wil tot rebellie moet vernederd worden**. Dat gebeurt aan het **kruis van Christus**: waar het met de menselijke wil tot heersen op uitloopt is daar zichtbaar geworden. ^{WDZ} En **aan datzelfde kruis is er een nieuwe mensheid gescha-** ¹²⁶⁵ **pen**. Het **kruis is het scheidspunt tussen de oude en nieuwe mensheid**. Hierin **is de oude Adamsmensheid overwonnen** ¹– en er ontstaat hier een **analogie** ⁶ van Christus **met Adam**. De **tweede Adam**, Christus, **overwint de mensheid**. De **God-mens neemt Gods oordeel** over iedere Adam **als een Adam op zich door** in negatieve zin **de goddelijke toorn op zich te nemen tot aan de godverlatenheid aan het kruis**, en **door in positieve zin de wet te vervullen**. Ook hier is sprake van het **handelen van één mens die enkeling is en tegelijkertijd het hele mensengeslacht**. Hij **handelt als mensheid overeenkomstig Gods gerechtigheid**. Dat is wat ieder mens moet beamen: **de gehoorzaamheid tegenover God geschiedt aan het kruis van Christus**. ^{WDZ} Waar een mens **de zonde en het ‘neen’ van het kruis** daarover erkent, **daar wordt hij** in een en dezelfde beweging **nieuw opgericht**. ¹De **opstanding is het ‘ja’ dat God** ^{uitspreekt} ^{HR} **over de mensheid als over zijn gehoorzame schepsels**; ze is **het opnieuw beginnen** dat hij **over zijn mensheid** legt. Hier staat **God tegenover God**; uit **vrije genade** maakt hij in Christus het oordeel over de mensheid tot een **oordeel van God over zichzelf** en rekent hij Christus’ gehoorzaamheid als een nieuw leven aan de mensen toe. Want ^{WDZ} **kruis en opstanding van Christus** zijn ook **kruis en opstanding van de mens Jezus: Christus is helemaal mens** ¹– en **zo kan hij overwinnen voor heel de mensheid**. ^{WDZ} Hij is **enkeling en geheel** ^{WDZ} **het mensengeslacht ineen**; op en voorbij **Golgotha is Christus’ handelen een daad, de daad, van de enkeling en van de enkeling-als-heel-het-geslacht ineen**. **In Christus is de nieuwe mensheid gesteld, geheel** werkelijkheid geworden ¹– zijn handelen is **mensheidshandelen** **κατ’ ἐξοχήν**. ^{WDZ}⁷

Christus als de nieuwe mensheid bestaat als kerk – het is de **kerk die met hem aan het kruis** is gegaan **en met hem is opgestaan**. Let wel: **slechts één mens**, Jezus van Nazareth, **is de Christus**; ¹**slechts één deed de wil van God**, ^{WDZ} **slechts één heeft de Adamsmensheid doorbroken** en *kunnen* doorbreken: ¹de ene **Zoon van God**. **Dat mag niet gehistoriseerd of gepsychologiseerd worden**: alsof er een mensje Jezus van Nazareth was die door zijn grote gehoorzaamheid het zoonschap verworven heeft en alsof het mens- |

⁶ Een overeenkomst, hier: een overeenkomstig patroon.

⁷ *Kat’ exochèn* (Grieks): bij uitstek. Vgl. Kierkegaard, *Begrip angst*, 22.

zijn-in-Adam principieel door ieder mensje doorbroken zou kunnen worden. Het principiële en feitelijke verschil is dat de mens steeds pas **enkeling** wordt **als degene die zondigt**;^{vi} **pas door in zonde geheel enkeling te worden, wordt** een mens **helemaal mens** – maar daarmee is meteen de eenzaamheid, de versplintering gegeven. Christus is *de* mens, de ene mens, zijn daad is *de* daad, zonder dat er van zonde sprake is. Of toch: hij werd tot zonde gemaakt (II Korinthiërs 5:21). Zo kan **Christus** het **ene punt** zijn^{wDZl} waaraan de **nieuwe mensheid** ontstaat, waaraan zij zich oriënteert. **Christus' verdienste behoort haar nu toe.**⁸ **Zij weet van zichzelf als heilige, rechtvaardige mensheid, omdat God als zodanig van haar weet.** De **menselijkheid van Christus** die allesbepalend wordt voor de menselijkheid van de nieuwe mensheid **is dus slechts te verstaan vanuit Christus zelf! Hij is de Heer. Adam is dat niet. Ook iedere christen is Adam, maar dan door Christus overwonnen Adam** – en dus zeker niet *de* heer, hoe graag de oude mens-in-Adam ook heer wilde zijn.

De **kerk heeft haar enige grond en substantie**⁹ **in Christus. Hij is dus het enige eenheidsbeginsel** – de grond van de eenheid – **van de kerk.** Dat betekent: haar eenheid is geen historisch of psychologisch principe – eenheid is dus niet 'in Adam', menselijk verklaarbaar – maar de **kerk als in Christus gestelde eenheid is waarlijk: door openbaring** mogelijk geworden **gestalte.**¹⁰ Over hoe deze gestalte zich verhoudt tot haar Heer gaat het in de volgende paragraaf.^{1266l}

⁸ Met deze zin begint het college van 1 juni 1932.

⁹ D: *Gegenstand.*

¹⁰ D: *wahre Offenbarungsgestalt.*

ⁱ In de reconstructie van § 6.1 ben ik er – op grond van inhoudelijke indicaties – van uitgegaan dat Bonhoeffer zijn beschrijving van het mens-zijn ‘in Adam’ parallel heeft laten verlopen aan zijn beschrijving, in § 7.1-3, van het ‘zijn in Christus’ (of ‘in de kerk’). In § 7.1 gaat het over Christus als plaatsbepaler, en Bonhoeffer betoogt dat hier van een diepe gemeenschap sprake is. Bij mens-zijn ‘in Adam’ gebeurt het tegenovergestelde: hier komt ieder mens *op zichzelf* te staan – en daar staan we meteen weer voor het misverstand waar Bonhoeffer voortdurend tegen ten strijde trekt: wanneer we mensen of zaken ‘op zichzelf’ willen begrijpen, los van God, dan hebben we het theologisch gesproken altijd over zijn ‘in de zonde’, dan staan de zaken vanaf het begin al niet in de juiste verhoudingen: die van de gemeenschap met de Schepper. De ‘1’ in het manuscript van HR doet vermoeden dat Bonhoeffer hier uitgebreider bij stil heeft gestaan dan de overgeleverde tekst verder duidelijk maakt.

ⁱⁱ Bonhoeffer heeft eerder uitgebreid over deze thematiek geschreven in *SC*, 69-76, 241-248. Daar noemt hij Kierkegaard niet (misschien was dat m.b.t. deze stof not done), maar het lijkt er toch sterk op dat in ieder geval in deze paragraaf van zijn colleges, Kierkegaard, *Begrip angst*, 32-34, behulpzaam voor hem is geweest bij de begripsvorming rondom ‘mens’ en ‘mensheid’. Kierkegaard (en in zijn spoor Bonhoeffer) probeert te laten zien hoe ‘de val van Adam’ aan de ene kant werkelijk een val is, ‘kwalitatief’ onverklaarbaar; en aan de andere kant dat ze toch geen excuus biedt voor de zonde van allen na Adam – hij wil de mensheid dus niet ‘met de hulp van de psychologie ... een compliment maken op kosten van de ethiek’ (*Begrip angst*, 48, vgl 55-56); het gewicht van de zonde (Anselmus, *Cur Deus homo?* I, 21) wordt hier, met nog andere woorden, niet gerelativeerd maar juist het volle pond gegeven. Niet alleen was er ooit de eerste val – elke zonde is opnieuw (naar kwaliteit): de val. Vgl. *AS*, 143-146; *SF*, 109-112.

ⁱⁱⁱ Dit onderscheid tussen mens en dier komt ook terug in Kierkegaard, *Begrip angst*, 32 (voetnoot). Ik begrijp Bonhoeffer, met behulp van Kierkegaard, hier ongeveer zo: een groep dieren bestaat uit exemplaren van een soort. Aan de soort draagt ieder afzonderlijk dier (exemplaar) ‘slechts’ kwantitatief bij; wanneer een exemplaar verdwijnt of erbij komt, verandert de soort daar niet wezenlijk door. Bij mensen is er – theologisch bezien – een ‘kwalitatieve sprong’ gemaakt en gaat het om kwaliteiten. De ‘soort’, het mensengeslacht, wordt door ieder ‘exemplaar’, iedere enkeling – anders, verrijkt. En als zodanig is ook iedere enkeling in al haar of zijn kwaliteiten uitdrukking van heel het mensengeslacht *als* een door kwaliteit bepaalde groep. Zo kan ‘Adam’ heel de mensheid vertegenwoordigen, en zo doet ieder mens dat in zekere zin; al is Adam een geval apart doordat we over hem denken als de *eerste* mens: zijn val is geen excuus voor iedere volgende val, maar zijn daden veranderen wel de ‘kwalitatieve’ omstandigheden waarin iedere volgende val plaatsvindt (Kierkegaard, *Begrip angst*, 58-59). Zie ook de volgende alinea.

^{iv} In § 7.3 schetst Bonhoeffer hoe Christus structuur aanbrengt in het leven de gemeenschap en de gelovigen. Parallel daaraan tekent hij hier hoe ‘in Adam zijn’ iedere gemeenschap uiteindelijk versplintert of misverstaat. Daarom vat ik deze alinea’s op als het derde onderdeel van deze paragraaf, hoewel HR en WZD hier geen ‘3’ aantekenen.

^v Vgl. *AS*, 137-138.

^{vi} Vgl. Kierkegaard, *Begrip angst*, 54.

§ 7 Kerk en Christus

Al in zijn dissertatie *Sanctorum Communio* (1927) heeft Bonhoeffer Christus en de kerk op een voor veel lezers ongemakkelijk hechte manier op elkaar betrokken: de kerk is *Christus als Gemeinde existierend*, Christus die als gemeente bestaat – dat wil zeggen: een verschijningsvorm van Christus zelf; en bijna *de* tegenwoordige verschijningsvorm van Christus zelf (zie ook § 2 van mijn inleiding in dit boek). In deze § 7 van zijn ecclesiologiecolleges, over Christus en de kerk, betreden we dus een heikel terrein: hier zal het erom gaan spannen!

Misschien heeft Bonhoeffer het zelf ook wel zo gevoeld. Of misschien hebben zijn studenten hem tijdens de colleges over dit onderwerp de meeste vragen gesteld, of hem het slechtst kunnen volgen. In ieder geval vertoont deze paragraaf nog wel het meest de sporen van de worsteling van de systematisch theoloog met de materie: qua structuur is het wel de minst bevredigende paragraaf van de collegereeks. Wat ook onduidelijkheden opgeleverd kan hebben, is dat Bonhoeffer waarschijnlijk ergens tijdens het bespreken van deze materie enkele bladzijden uit zijn proefschrift *Sanctorum Communio* heeft geciteerd, en misschien wat losser bediscussieerd (zie aantekening xi). Maar bij de genoemde onduidelijkheid is er ook wel degelijk winst, en voor de goede verstaander wordt die ook wel helder uit de doeken gedaan: vooral aan het einde van § 7.1.2 laat Bonhoeffer zien dat zijn christologische benadering van het kerkbegrip drie structurele wezenstrekken van de kerk blootlegt. De kerk moet zich altijd verstaan als (1) de ene gemeenschap ‘in Christus’ die (2) zich in een eschatologische verwachting ‘onder Christus’, haar Heer, uitstrekt naar de volkomenheid van Gods rijk, en die intussen (3) haar leden voor en naast elkaar tot broeders en zusters maakt – we mogen wel zeggen: ‘als Christus’, haar broeder. Maar: deze drie basiskenmerken, die we ook weer tegen zullen komen in § 8.3.4 en wat meer verborgen ook in § 8.4, komen op een niet erg doorzichtige manier op uit vier door Bonhoeffer gesignaleerde ‘trappen’ in Christus’ plaatsvervanging; en ze blijken aan het einde van § 7.3 ook eigenlijk nog aangevuld te moeten worden met een vierde kenmerk of pool: die van de gelovige enkeling – die er natuurlijk ook nog is. – Had Bonhoeffer dit college zelf ooit voor uitgave gereed kunnen maken, dan had hij hier misschien nog meer helderheid in kunnen brengen. Nu moeten we het ermee doen.

Bonhoeffer spreekt zich juist in deze paragraaf opvallend kritisch (maar opnieuw: ook weer niet heel duidelijk) uit over het rooms-katholicisme. Op het eerste gezicht lijkt hij daarbij niet boven stereotypen uit te komen. Maar misschien moeten we zeggen dat Bonhoeffer hier juist ook de gevaren van zijn eigen benadering heeft geproefd. Juist een bezoek aan Rome heeft in 1924 zijn liefde voor de kerk aangewakkerd. Van een goedkoop ‘katholiek-ken-pestent’ moeten we Bonhoeffer dus niet te snel verdenken. Juist omdat hij *met* de katholieke traditie een sterke verbinding tussen ecclesiologie en christologie wil bepleiten, ziet hij zich ook genoodzaakt om de valkuilen van deze benadering – door een te ‘absolute identificatie’ van Christus en de kerk – scherp neer te zetten. Of hijzelf helemaal uit die valkuilen is gebleven, is daarbij een begrijpelijke vraag. En dat maakt zijn kritiek op het rooms-katholicisme meteen wat sympathieker: misschien wordt Bonhoeffer er zelf wel net zo hard door getroffen. Zie verder hierover ook het slotopstel van dit boek.

Aan het einde van § 7.2 stelt Bonhoeffer dat je de kerk theologisch bezien niet kunt beschouwen als een door mensen gestichte religieuze gemeenschap. Als je dat toch wilt doen, dan is niet Christus, maar dan zijn Paulus en de apostelen de stichters. Tegenwoordig benadrukken we in de nieuwtestamentische wetenschap dat de apostelen zichzelf inderdaad zeer waarschijnlijk niet hebben verstaan als stichters van een nieuwe religie, maar als de verkondigers van een gebeurtenis die het al eeuwen bestaande joodse geloof in een heel nieuw licht zette – en toegankelijk maakte voor velen. Op dit punt wordt Bonhoeffers theologische argument, zou je dus kunnen zeggen, onderstreept door de huidige stand van zaken in de historisch-exegetische wetenschap. En dat onderstreept ook het goed recht van Bonhoeffers dynamische aanpak: de kerk moet benaderd worden, niet als een instituut, maar *als het ware* als een persoon.

7.1 Christus' plaatsvervangend handelen als grondslag voor de kerk

De eenheid van de kerk wordt (zie § 6) hierdoor gesteld dat er **één voor allen** gaat **staan**; **aan deze ene** voltrekt **Gods oordeel zich**. Dat is wat het woord 'plaatsvervanging' betekent.^{WDZ} **Christus is de plaatsvervanger van de mensheid. Adam** kan dat niet – die staat **niet in de plaats van anderen, maar op die van zichzelf**. Maar **Christus staat op de plaats van de mensheid**. We |

moeten deze plaatsvervangende daarom niet opvatten als ethische categorie, maar als een persoonlijke categorie die *sui generis* is, zonder zijns gelijke.

7.1.1 Plaatsvervangende als ethisch begrip

Er bestaat allereerst een ethische opvatting van dit begrip ‘plaatsvervangende’. We gebruiken het begrip in deze zin wanneer **de ene mens een lotsbestemming op zich moet nemen voor anderen:**^{wdz|} **bijvoorbeeld** wanneer **soldaten in de oorlog** vechten voor het belang van een bevolking; of denk aan de **vriend** die iets dergelijks doet in Schillers *Die Bürgschaft* (‘De borg’).¹ In dit geval zijn **bezit, lichaam** of (en) **eer de ‘goederen’ die de één voor de ander opgeeft. Dit** speelt zich af in de **sfeer van de existentie en de ethisch zelfstandige persoonlijkheid. Ik moet het de ander** daarbij **waard zijn dat zij of hij deze goederen voor mij wegschenkt;**^{wdz|} **en ik kan me deze goederen ook** slechts dan **laten schenken wanneer ik** ook **gevoel dat ik dit geschenk waard ben.** **Deze ander kan daar** gaan staan waar ik met deze waardevolle goederen had moeten staan. Maar hij kan niet plaatsvervangende mijn verantwoordelijkheid, mijn ethische aansprakelijkheid, op zich nemen: dan zou hij mij moeten vernederen,^{wdz|} mij altijd mijn waardigheid als ethisch zelfstandig en toerekeningsvatbaar mens moeten ontzeggen. Die ander kan dus niet daar staan waar ik als gevolg van mijn handelen leed of gericht onderga. **Hij kan mijn schuld en straf niet op zich nemen of voor mij veroordeeld worden.**^{wdz|} We moeten hier overigens een onderscheid maken tussen straf als verdiende maatregel en straf in uitvoering: straf als gevolg. **‘Straf’ als zodanig,** als maatregel die ik verdiend heb, **kan de ander** binnen de ethische benadering **niet voor mij op zich nemen als zelf verdiend,** **hij kan niet voor mij veroordeeld worden**^{wdz|} **zonder mij daarbij mijn waarde** als zelfverantwoordelijk persoon te ontnemen. **Alleen straf als gevolg,** **de gevolgen van de straf kan hij op zich nemen, maar de straf zelf niet.**^{wdz|} De straf zelf kan men alleen plaatsvervangende op zich nemen wanneer men ook het kwaad van de ander aanvaardt.¹ **Neemt de ander straf voor mij op zich, dan plaatst hij zichzelf in mijn gedane kwaad.** Maar dat, namelijk **in de verantwoordelijkheid van een ander te treden, is in de ethische sfeer niet mogelijk:**^{wdz|} dat zou namelijk **in de eerste plaats het negeren van mijn persoon als ethisch** verantwoordelijke betekenen, **waarbij de ander mijn zelfverantwoordelijkheid overneemt. In de tweede plaats zou het een illusie zijn om te denken dat de ander op die plaats kan gaan staan waar mijn ethische personaliteit staat.** Het is wel mogelijk dat een ander **goe-**^{1267|} **deren** voor mij opoffert – dat moet juist dan **geaccepteerd worden** wanneer dit gebeurt **om de ethische** verantwoordelijkheid van mij als **persoon** te benadrukken of in ere te herstellen. **Een plaatsvervangende offer kan alleen gebracht wor-** |

¹ D: *hinimmt*.

den als de persoonsfeer niet wordt aangetast; wanneer een ander immers plaatsvervangend voor mij optreedt en mij daarmee mijn persoonlijke verantwoordelijkheid ontzegt, zegt hij daarmee zelf, in mijn plaats, verantwoordelijk te zijn geweest voor mijn daden, en is er van plaatsvervangende strikt genomen geen sprake meer: hij was immers verantwoordelijk en niet ik. **Waar dus de grenzen van het offeren van goederen worden overschreden,** wordt de persoonlijkheid van de dader **genegeerd;** maar dat is juist wat **bij** een **ethische** benadering van de **persoonsfeer** niet mag gebeuren. Dit betekent dat we in een ethische benadering van de plaatsvervangende halt moeten houden voor de mens als persoon en dat dus deze **ethische** benadering^{wdz|} **is opgebouwd op de Adamsmensheid:** een ieder draagt haar of zijn verantwoordelijkheid alleen voor zich. **Iedere poging om** door middel van plaatsvervangende **het** wezenlijke, menselijke **alleen-zijn te overstijgen,** desnoods met offers, moet stranden; **zolang** de **gemeenschap** ‘in Adam’ wordt **geconstitueerd, blijft het illusoir om** werkelijke **gemeenschap te stichten**^{wdz|} – **er is alleen maar verscheurde Adamsmensheid.** **Deze** verscheurdheid betekent dat een **ieder, zelfs als hij met zijn leven voor een ander intreedt,** in de sfeer **blijft** van het **offer van goederen; iedere persoon zelf is door de zonde afgekaderd. In zijn handelen tegen God wordt hij een enkeling: als persoon, maar toch alleen. In Adam bestaat er geen gemeenschap.**^{wdz|}

7.1.2 Plaatsvervangende door Christus

In het geval van Christus gaat het **niet** langer om een **ethisch begrip van plaatsvervangende;** hier gaat het om een **plaatsvervangende offer van de persoon in plaats van een plaatsvervangende offer van goederen. Christus’ lijden is plaatsvervangende handelen voor de nieuwe mensheid.**

¹Deze plaatsvervangende speelt zich af in **vier trappen:**^{wdz|ii}

1. Incarnatie: God wordt mens: ¹hier wordt **ingebroken in** wat tot hier toe **de zelfstandige,** opzichzelfstaande, eenzame **persoonsfeer van de mens** was. **Die mens wordt hier,** in de weg die Christus in heel zijn vernedering levenslang ondergaat, **vernietigd: in zijn ethische verantwoordelijkheid ondergaat de mens hier** als mensheid in Christus **het gericht.** Dat wil zeggen: **er wordt niet langer aan een geïsoleerde persoon gehandeld** en de verantwoordelijkheid van zijn daden wordt niet langer aan deze geïsoleerde persoon toegeschreven, **maar aan zijn persoon zoals die**^{wdz|} – **met anderen uit geheel de mensheid – in Christus opgenomen is.**^{wdz|}

2. Christus treedt ¹**helemaal**^{wdz|} **binnen in de volksgemeenschap van Israël** ¹**en gaat staan in** de ruimte van **de wet:**^{wdz|} **hij vervult de wet plaatsvervangende. Israël moet vanuit de wet in werkelijke gemeenschap leven; maar de over-** |

trekking heeft ook hier **de isolering van de enkeling gebracht** – en zo ook **de gerechtvaardigde toorn vanuit de wet**. ¹In plaats van de wet die de **gemeenschap constituerde** treedt nu, omdat die wet **gebroken is**, de oordelende, **toornende kant** van de wet **in werking**. De mens heeft **aan de wet schipbreuk geleden**; nu staat **de enkeling geïsoleerd** daar en moet de gevolgen van deze mislukking dragen.^{wdz|} **Christus neemt deze toorn op zich; hij vervult de wet – niet als enkeling**, ¹want **een mens alleen kan de wet voor een heel volk niet vervullen**,^{wdz|} **maar als nieuwe**^{1268|} **mensheid treedt hij plaatsvervangend voor de kerk**ⁱⁱⁱ **in, handelend (als nieuwe mensheid)**.

3. Christus sterft aan het kruis. Hij neemt Gods toorn tot het einde toe op zich. Hier hebben we te maken met een **plaatsvervangend offer**, ¹**niet ‘slechts’ van goederen**^{wdz|} **maar van de persoon zelf**. In Christus moet de mens **sterven aan zijn ethische geweten**. Dit is **plaatsvervangend handelen; de ethische zelfstandigheid** van de mens wordt hier wel degelijk **genegeerd**: wat bij goederenoffers **in de ethische sfeer onmogelijk** was wordt hier mogelijk: ¹**omdat Christus als mensheid handelt** en zo **de toorn en de straf zoals die de mensen gold** werkelijk **op zich neemt en draagt**, gaat het hier om **werkelijke straf voor werkelijke zonde**.^{wdz|} **Christus gaat op die plaats staan waar de mens werkelijk zondaar was**. Hij wordt, om met Luther te spreken,^{iv} **‘de grootste rover en zondaar’**. Daarmee wordt het ons **onmogelijk gemaakt** om ‘ethisch’ **zelfstandig** – op onszelf, alleen – **voor God te staan**. In hem en met hem **aan het kruis** is onze ethische eenzaamheid **gericht**, terechtgesteld, doorkruist. Dit betekent dat **de mensheid** in en **van Adam door Christus doorbroken is**.² **Zelfstandig** (‘op onszelf, alleen) **voor God staan is voor ons allemaal onmogelijk; met Christus zijn wij** in ons alleen-zijn **aan het kruis terechtgesteld** en opgenomen in een nieuwe mensheid. **Christus heeft de wil van God gedaan, juist door die wil te ondergaan**.³ Dit ‘ondergaan’ van Gods wil betekent niet alleen een lijden onder oordeel en straf; het betekent ook: het goede leven naar Gods wil ondergaan en volbrengen.^v **Alleen zo kan Gods wil gedaan worden; en dat kan alleen de Zoon van God volbrengen: hij wil alles, het leed maar ook het goede, ondergaan**.^{wdz|} In de uitdrukking ‘het **plaatsvervangend lijden**’ of ‘het ondergaan **van de wil van God**’ krijgt ‘**lijden**’ een **diepere** betekenis: het gaat **niet alleen** om ¹**Gods wil die ons** vanwege de schuld **in het leed leidt**^{wdz|} (in **dood en armoede** moet Christus en moeten wij **lijden**), ¹**maar** het gaat **ook** om **de wil die ons sterk en gezond laat zijn**: ook die **moet** hij en moeten wij **ondergaan**. Ook de wil van God die **ingaat tegen alle** ¹**vleselijke**^{HR|} **lust** kan niet |

² Met deze zin beginnen de aantekeningen van het college van 4 juni 1932. Bonhoeffer lijkt het college van 1 juni geëindigd te zijn met een vooruitwijzing naar punt 4: HR eindigt zijn aantekeningen van die datum met de zin ‘Christus is opgestaan!’

³ D: *den Willen [er]leiden*. In de volgende zinnen heb ik de woorden *erleiden* en *erlitten* steeds vertaald met ‘ondergaan’. In deze lastig te reconstrueren passage lijkt Bonhoeffer het woord ‘lijden’ (*leiden*) te willen verbreden door *erleiden* te gebruiken. Vgl. aantekening v. ‘Ondergaan’ lijkt dan de lading het beste te dekken.

ethisch, in eigen kracht, zelfstandig volbracht worden door bijvoorbeeld **ascese** of **martelaarschap**;^{wdz|} **ook hier kan een werkelijk sterk-staan alleen maar ‘in God’ ondergaan worden**: het is een geschenk dat intrinsiek verbonden is met de gemeenschap met God. En dit alles ondergaat en volbrengt Christus in onze plaats. **⁊ Zo is Christus als lijdende** – als degene die in onze plaats leed en kracht ontvangt, of ondergaat – **de vervuller van de wet**.^{wdz|} Deze vervulling betekent dat **ons lijden in het lijden van Christus al is opgeheven**: het is geen lijden meer onder het oordeel. De **plaatsvervanging door Christus is ook plaatsvervanging** wanneer **het lijden de mensen** toch treft: wij ondergaan leed niet meer op onszelf, voor onszelf, alleen: **⁊ daarop is de kerk gegrondvest**.^{wdz|} En **toch** is er nog steeds leed en zal de bereidheid om leed te dragen (in plaats van veilig kerk te wezen, zie § 2) er ook moeten zijn; maar dit leed staat niet meer op zichzelf: **allen lijden nu in Christus mee**, en niet meer alleen. **Daar wordt de Adamsmensheid getrof-**^{269|} **fen: de verscheurdheid** die optrad doordat we er in het lijden alleen voor stonden **is overwonnen, waar één voor hen lijdt**. En ook vreugde is niet langer alleen maar vreugde voor de eenling: **‘waar er één eer ontvangt, delen allen in de vreugde’** (I Korinthiërs 12:26).

4. Nu is de grootste eer en vreugde die gedeeld kan worden deze: **Christus is opgestaan. De mensheid is in Christus gerechtvaardigd**. De eigen **‘gerechtigheid’** van de ‘opzichzelfstaande’ **mens is aan het kruis terechtgesteld – want gerechtigheid kan nooit gedaan worden**: maar **Christus doet**, dat wil zeggen: hij **ondergaat**,⁴ de ware **gerechtigheid**.^{vi} **⁊ Alle gerechtigheid komt nu van Christus. Hij maakt de mens weer goed voor God**; hier vindt de **nieuwe schepping van de mens** plaats. **Christus staat voor God voor de mens in**.^{wdz|} Het menselijke **‘doodslichaam’** (vgl. Romeinen 7:24) **wordt tot opstandingslichaam** (vgl. I Korinthiërs 15:37-54); **zo wordt ook het corpus Adae tot corpus Christi**: het mensengeslacht, lichaam ‘in Adam’, wordt ‘lichaam van Christus’. **De kerk is**, als lichaam van Christus, **opstandingsgemeente**.

Concluderend kunnen we **zo** met het oog op de kerk zeggen dat **‘plaatsvervanging’ betekent**:^{vii} **1) Jezus doet wat niemand anders had kunnen doen. Hij is de Heer. 2) Hij deed dit zo, dat** [⁊] **in zijn handelen en in zijn lijden**^{wdz|} **de gehele mensheid mee handelt en mee lijdt. Zo is Christus onze broeder. – In de ethische sfeer is er geen mogelijkheid om over de Heer of over de broeder te spreken: daar heersen geïsoleerdheid en onbroederlijkheid. Dat Christus Heer is over de gemeente** betekent dat de **gemeente onder de heerschappij van Christus staat en tegelijkertijd door de broederschap wordt bepaald en getekend. 3) Dit alles betekent dat** [⁊] **alleen in Christus de kerk** bestaat (onder zijn heerschappij) en dat alleen **zo** haar **eenheid** gegeven is:^{wdz|} **zij is Christus die als gemeente bestaat. – Dit zijn de drie fundamentele |**

⁴ D: *leidet*.

voorwaarden, [|]of ordeningen, van de gestalte (vormgeving)^{WDZ|⁵} van de kerk. Deze drie staan tegenover elkaar in een **paradoxe tegengesteldheid**; **toch** veronderstellen **deze drie ordeningen** elkaar en **zijn ze zonder elkaar niet mogelijk**. Zij verhouden zich als ‘onder’, ‘naast’, en ‘in’: de **gemeente** staat **als onderdaan** *onder* Christus (anders zouden wij hem niet kennen als onze Heer); het **naast-elkaar** van de gemeente (het naast Christus als onze broeder bestaan en het naast elkaar bestaan als zusters en broeders) **is** uitgedrukt in het gezamenlijke, als nieuwe mensheid, bestaan als **gemeente in Christus** die ons menszijn heeft willen dragen; en **een innigst in-elkaar** bestaan van Christus en de gemeente **is** uitgedrukt in de woorden ‘**Christus die als gemeente bestaat**’.

7.2 Jezus Christus en de grondlegging van de kerk⁶

Een **probleem** voor deze benadering is de mogelijke **tegenwerping** dat de **kerk de door Jezus gestichte religieuze gemeenschap is** die hij al **vóór kruis en opstanding** **gegrond heeft**. In dat geval moet de kerk niet van kruis en opstanding uit begrepen worden.

Laten we eens preciezer naar die, inderdaad door Jezus gevormde, gemeenschap kijken zoals die in de evangeliën beschreven wordt. Zie **bijvoorbeeld Mattheüs 16:18 en 18:17**, waar inderdaad sprake is van een *ἐκκλησία* (*ekklèsia*), een gemeente: **Jezus wilde** blijkbaar **een messiaanse gemeente** verzamelen die **geheel Israël** zou omvatten en de boodschap van het Koninkrijk als nieuw zou verstaan. **Later** bleek er slechts een kleine **vertegenwoordiging** van Israël gehoor te geven aan zijn boodschap: [|]de **schare van zijn leerlingen**; deze **gemeente moest zich dan onder hem als Messias verzamelen als de ‘rest van Israël’**^{WDZ|} **die het rijk zou beërven**. Dat alles volgde, zegt men dan, **uit het ‘messianiteitsbewust-**^{|270|} **zijn’ van Jezus**; en [|]deze kring wordt dan [|]als **messiaanse gemeente**^{HR|} **bezegeld en bevestigd in het laatste avondmaal**. Maar, moeten we vervolgens zeggen: alleen **met deze ene handeling kan de gemeente niet bewaard blijven**. Zij moet **verbroken worden, onder de belofte** [|]van de **vereniging in een**^{HR|} **nieuw avondmaal in het rijk van God**.^{WDZ|} Dan volgt de **Goede Vrijdag**: [|]Jezus sterft **geheel alleen aan het kruis**.^{WDZ|} **De messiaanse gemeente is op die dag daadwerkelijk totaal verbrokken |**

⁵ D: *Gestaltung*. Zie § 5, en hieronder, het begin van aantekening ii.

⁶ In de aantekeningen van HR en WDZ ontbreekt een duidelijke markering dat het hier om een nieuwe paragraaf gaat; HR tekent wel tussen haakjes aan dat het hier om ‘punt 2’ gaat. We zouden deze hele paragraaf ook kunnen zien als een excurs die ingaat op de tegenwerping uit de eerste alinea, maar die eigenlijk een onderbreking vormt van het betoog. In § 7.3 pakt Bonhoeffer de draad van het einde van § 7.1 weer op.

en verbroken. Als Jezus sterft staat er geen gemeente onder het kruis, maar slechts enkelingen. ¹Als enkelingen zijn de leerlingen op dat moment verstrooid. De kerk die Jezus bij het laatste avondmaal ‘gesticht’ had, is de dag daarop al geheel ^{WDZ} verscheurd. De Adamsmensheid lijkt overwonnen te hebben, en ieder blijft alleen achter en draagt geheel alleen de schuld van de gehele wereld. ^{viii} Onder het kruis triomfeert Adam; iedere enkeling heeft schuld – aan dit kruis, aan de schuld in de wereld. Juist hier, onder het kruis, ¹vindt ^{WDZ} Adam zichzelf helemaal ¹terug en ^{WDZ} kan hij zichzelf begrijpen als wie hij werkelijk is: op zichzelf aangewezen, zonder God. Schijnbaar sterk, maar in werkelijkheid vooral diep zwak, kwetsbaar en eenzaam. ¹Het kruis is het einde van de tegenwoordigheid van God bij zijn gemeente; het is het einde van de gemeente zelf. ^{WDZ}

Maar nu: Christus is opgestaan! Uit het versplinterde *corpus Adae* (lichaam van Adam) ontstaat het *corpus Christi*. ¹In de opstanding wordt de belofte opnieuw levend. In Christus wordt de gemeente opgewekt. Door het kruis was ze verbroken gemeenschap, maar door de opstanding is ze weer één, weer gemeente. Wel blijft het kruis haar tekenen. Door de dood en de opstanding van haar Heer is ze wat ze is: kruisgemeente. Het kruis, dat het einde van de gemeenschap was omdat daar, onder het kruis, iedereen alleen komt te staan, ^{WDZ} wordt door de gemeente vanuit Pasen in een nieuw licht gezien: ¹nu wordt de gemeenschap juist door het kruis opnieuw gegrondvest, van Pasen uit. ^{WDZ} Want de gemeente verzamelt zich rondom dit merkwaardige middelpunt: het kruis. Zonder het kruis is het licht van Pasen niet zichtbaar. Hieraan ontleent de gemeente haar paradoxale gestalte van een kruisgemeente. Door het kruis als mensendaad is de gemeenschap verbroken, maar door de daad van God is juist door datzelfde kruis de gemeente gegrondvest.

Dat wil zeggen: onder het kruis alleen is geen gemeente mogelijk. Zonder Pasen zal het niet gaan. Maar ook hier, met Pasen, in de eerste opstandingsgemeenschap, was er nog geen kerk, althans niet ten volle. Deze opstandingsgemeenschap leefde tot aan hemelvaart nog met Christus; na hemelvaart leeft Christus in de gemeente. Dan wordt ten volle duidelijk dat de nieuwe mensheid door hem vertegenwoordigd en in hem opgenomen is. ^{ix} ‘Kerk’ is dus beslissend bepaald door het plaatsvervangende lijden en handelen van Christus.

Als Christus gekruisigd wordt, stort heel de gemeente in;⁷ maar door |

⁷ Met deze zin begint, na een onderbreking van tien dagen, het college van 15 juni 1932 – met een kleine recapitulatie van wat Bonhoeffer hiervoor heeft gezegd. In deze tien dagen zijn wellicht de beide preken over Kolossenzen 3:1-4 ontstaan die hierna in deze bundel zijn opgenomen; de eerste van deze preken heeft Bonhoeffer op 12 juni gehouden.

de opstanding wordt de kerk tot die ¹²⁷¹ gemeente die tijdens zijn leven niet kon bestaan. Jezus wilde de kerk helemaal niet tijdens zijn leven al stichten. Maar als opstandingsgemeente wordt zij nieuw *geschapen*.

¹Maar zijn doop en avondmaal dan geen sacramenten die Christus zelf heeft ingesteld?^x En is de doop niet het merkteken van het intreden in de door Christus zelf tijdens zijn leven gestichte religieuze gemeenschap? Misschien wel – maar ook dan moeten we vaststellen dat doop en avondmaal pas door Christus' lijden en opstanding de betekenis krijgen die ze hebben voor de kerk. Iedere gemeenschap die er mogelijk was voor zijn dood werd door de kruisiging **verbroken** en uiteengeslagen; de gemeenschap die daarna ontstaat is opstandingsgemeenschap en als zodanig een geheel nieuwe schepping.^{wdz|}

Christus is dus niet de stichter van een nieuwe religie of van een nieuwe religieuze gemeenschap. Hij is de Verlosser, de grond van de kerk, *niet de grondlegger*. De religieuze gemeenschap die Christus wel heeft gegrond⁸ is niet onze huidige kerk. ¹Weliswaar doorloopt die gemeenschap van Jezus' leerlingen de tijdspanne van het leven, de dood en de opstanding van Christus, maar de verbreking van deze gemeenschap door de kruisiging en de nieuwe grond voor deze gemeenschap in de opstanding veranderen iets fundamenteels: pas^{wdz|} de dood en de opstanding van Christus constitueert nu de kerk, na de uitstorting van de Geest. ¹Pas door de Heilige Geest bestaat er werkelijk kerk^{wdz|} – die dus wezenlijk juist *geen* religieuze gemeenschap is (vgl. hieronder, §§ 8.1 en 8.2). Willen we werkelijk over de sociologische grondlegging van de kerk spreken, dan komen we uit bij de **apostelen, in het bijzonder Paulus**. Zij zijn de stichters van de kerk zoals we die door de geschiedenis heen waarnemen. Christus is daarentegen **als zodanig** – in zijn goddelijkheid en in zijn middelaarschap – niets minder dan **de nieuwe mensheid** zelve. Hij is de grond, de beginner en de voltooiër van de kerk ineen. In zijn historische gestalte en in zijn goddelijkheid is Christus de beginner en de voltooiër van de kerk; in zijn plaatsvervangende aanwezigheid is hij de grond van de kerk.

7.3 De grondstructuur van de kerk in en door Christus

7.3.1 De eenheidsstructuur van de kerk: Christus die als gemeente bestaat^{xi}

De gemeente is Christus, Christus is de gemeente.^{xii} ¹Deze zinsnede ontleen we, met een aanpassing, aan Hegel, die al spreekt over 'de Heilige Geest die als gemeente bestaat'.^{wdz|xiii} Wij spreken hier liever, geënt op de Schrift, |

⁸ D: *gründete*: stichtte.

over ‘*Christus* die als gemeente bestaat’. **Hoe is de kerk nu door het plaatsvervangende handelen van Christus gestructureerd?** Openbaring kan zich op twee manieren voltrekken: in Gods zelfopenbaring of in zijn meer middellijke openbaring in zijn werken. De **openbaringsgestalte** van Gods zelfopenbaring **als persoon** ^l of als **Gods woord** ^{wdz} **is Christus, is de Geest**; openbaring **als Gods werk is** bijvoorbeeld ^{xiv} **waarneembaar in de schepping**. ‘*Kerk*’ valt nu in de eerste, en niet in de tweede, categorie. De **kerk zelf is de tegenwoordige Christus. Gods tegenwoordigheid op aarde is Christus; Christus’ tegenwoordigheid op aarde is de kerk**. Dat betekent niets minder dan dat Gods openbaring als **persoon** – nu **de kerk is**; zij **is** nu een of de **vorm van de tegenwoordigheid van de tweede persoon van de triniteit. De gemeente is Christus**; ¹²⁷² **waar zij voor God staat, daar staat Christus**. Zij heeft aan hem als haar **plaatsvervanger haar bestaan overgedragen**; en deze overdracht heeft iets wederkerigs. Zie **I Korinthiërs 12:12, 6:15, 1:13: ‘in Christus zijn’ is niets anders dan in de kerk zijn**. ^l **Het ‘voor’, ‘in’, ‘door’ Christus kunnen we alleen begrijpen wanneer we de kerk als primair zien** (vgl. § 4): wanneer we al deze prachtige theologische begrippen en voorzetsels interpreteren als voor ons toegankelijk en bepaald door de kerk, met ‘kerk’ ‘voor de haakjes’. ‘In’ **Christus zijn is ‘in’ de gemeente zijn**; ‘in’ **de gemeente zijn is ‘in’ Christus zijn**; **alleen aan zijn bestaan als de in kruis en opstanding handelende Christus dankt zij haar bestaan**. ^{wdz} Zie hiervoor ook de geschriften van **Kattenbusch voor Harnack, Schmidt** over kerk als **σωμα** (*soma*), als lichaam, **Bousset** over *co-communitas*, en **Deißmann** over het ‘in’ **Jezus Christus zijn**.^{xv}

Kijken wij naar de paulinische geschriften dan moeten wij op de volgende teksten letten: **I Korinthiërs 1:30, 3:16, 6:15; II Korinthiërs 6:16, 13:5; Kolossenzen 2:17, 3:16; Galaten 3:28; Efeziërs 1:23, 4:24, 5:30; Romeinen 6:13 en 13:14. Voor Paulus is er sprake van een identiteitsgedachte met betrekking tot lichaam en persoon van Christus: het lichaam kan niet van de persoon gescheiden worden; ^l **waar het lichaam is, daar is ook de persoon**. Het beeld van **Christus als hoofd van de gemeente drukt een geheel andere gedachte uit**, ^{wdz} die **secundair is: eerst** komt het beeld van de gemeente als **lichaam en** daarmee ook **persoon** van Christus; en pas daarna ontstaat de beeldspraak dat **Christus, omdat hij de Heer is, als het hoofd van het lichaam gedacht kan worden. Oorspronkelijk is voor Paulus daar waar het lichaam van Christus is (de gemeente), ook de persoon van Christus**. Dat is uiteraard een geloofsuitspraak: ‘**Christus die als gemeente bestaat**’ is geen **waarneembaar** fenomeen, **maar alleen via het geloof te vatten**.^{9|xvi}**

Wanneer de Bijbel dus spreekt over het ‘je bekleden met de nieuwe mens’, **de nieuwe Adam aantrekken** (Efeziërs 4:24; vgl. I Korinthiërs 15:45- |

⁹ D: *glaubbar*.

49), **dat wil zeggen: Christus aantrekken**,¹ gaat het daarbij dus **niet** om een **piëtistische wedergeboorte**^{wdz|} – het gaat om **het ‘aantrekken’ van de nieuwe gemeente!**^{xvii}

¹Overigens moeten we bij dit alles ook nadrukkelijk aantekenen dat de kerk **als zichtbare kerk** natuurlijk **niet onvoorwaardelijk** samenvalt met **Christus**.^{wdz|} **Christus staat ook tegenover de gemeente.** ¹**In het katholicisme valt dit tegenover weg.** De kerk is daar als totaal **aan de wereld ontstegen** gedacht; dan ontstaat er absolute **identiteit** tussen kerk en Christus. **Bij ons protestanten** is er **nooit** in termen van **absolute identificatie** gedacht;^{wdz|} er moet dus een **andere** vorm van **identificatie** gelden **die wat ons betreft geen absolute stellingen mag impliceren.**^{xviii} Dat **Christus is opgevaren** naar de hemel^{1273|} betekent dat we hier een **eschatologisch** voorbehoud moeten handhaven: ¹**wij verwachten hem nog als onze rechter**,^{wdz|} zie bijvoorbeeld **Efeziërs 4:8; I Thessalonicenzen 4:15-18 en 5:1-4; Filippenzen 3:20; I Korinthiërs 15:23).** **In die teksten** wordt **Christus** beschreven als de **Heer van de gemeente**; zijn identificatie met de gemeente mag dan totaal zijn – zij is niet totaal of absoluut *van onze kant*; zij staat niet tot *onze* beschikking. Over dit Heer-zijn over de gemeente denken we nu verder in de volgende paragraaf.

7.3.2 De heerschappijstructuur van de kerk: Christus als de Heer van de gemeente

Christus is de Heer, omdat uiteindelijk **hij rechtvaardigt**; hij heeft het laatste woord; ¹**hij richt onze zonde aan het kruis en schenkt ons zijn barmhartigheid.**^{wdz|} **Hij is de verhoogde**; sinds **hemelvaart staat hij voor God als de voorbidder** – als het ware staat hij **vóór de gemeente.** ¹**God kan de gemeente niet ‘zonder Christus’ zien:**^{wdz|} ziet hij de gemeente, dan ziet hij ook **Christus die vóór de gemeente staat.** Als de **Vader** aan de gemeente wil handelen, **moet hij via de Zoon, door de Zoon** ¹**heen**^{wdz|} **met de gemeente handelen.** ¹Zij komt als het ware steeds achter de Zoon aan; **Christus trekt hen achter zich aan die hij zich verkoren heeft** (vgl. Johannes 12:32). Dat betekent dat de kerk zich volledig afhankelijk weet van het handelen van haar Heer; **tot in het uur van het laatste gericht** stelt zij haar **vertrouwen alleen op** de *intercessio Christi*, Christus’ voorbiddend intreden **bij God** voor de gemeente:^{wdz|} **als haar Heer bidt Christus voortdurend voor haar.** Voortdurend danken **wij** dus **alleen aan zijn voorbede Gods genade**; daarom **is de gemeente voortdurend gericht op haar Heer.** ¹**Zij kan nooit op zichzelf, op haar geloof of groei in heiligheid of haar absolute identiteit met Christus wijzen, altijd wijst ze van zichzelf af en altijd verwacht ze alles van haar Heer.**^{wdz|} **Gericht en gerechtigheid komen alleen door Christus** op haar toe, en alleen daarom |

kan ze die met opgeheven hoofd op zich af zien komen. **Nooit** haalt **de gemeente** haar **zekerheid bij zichzelf vandaan**. Het is niet eenvoudig zo voortdurend van zich af te moeten zien – en daarom is het niet verwonderlijk dat het **katholicisme** daar het **dagelijks misoffer** tegenoverzet: daardoor lijken Christus' weldaden veel meer *wel* vast binnen ons bereik te liggen, *wel* uitdeelbaar te zijn. **Maar dan ligt het in de hand van de priester**: alsof een tastbare vertegenwoordiger van de kerk de beschikking kan hebben over wat alleen Christus zelf kan uitdelen. Dan wordt **het Heer-begrip onder de identiteitsgedachte gerangschikt** (vgl. § 7.3.1). Bovendien doorbreekt deze hiërarchische ambtsopvatting de **eenheidsstructuur van de gemeente**, waarin alle leden van de gemeente in gelijke mate lid zijn van Christus' lichaam, *en* bovendien maakt ze het moeilijk iedereen in de gemeente in gelijke mate en op dezelfde hoogte als zuster en broeder te zien (zie ook § 8.4).¹⁰ – Over **Christus als de broeder** zullen we het nu hebben.

7.3.3 De gemeenschapsstructuur van de kerk: Christus als de broeder

'Broederschap' is nooit¹¹ een eigenschap die **aan de enkeling, nooit** een bezit dat **aan de gemeente** toegeschreven zou kunnen worden. ¹In **Christus** is God **helemaal mens** geworden; **zo is Christus** onze **broeder**. **Hij staat tegenover ons zoals** een zuster of **broeder** in de gemeente.^{wdz1} **Hij staat plaatsvervangend daar waar mijn broeder had moeten staan. Hij, mijn broeder, kan nooit 'op zichzelf', op eigen houtje, mijn broeder zijn. Hij komt domweg niet** door de grenzen van mijn in mijzelf gesloten cirkeltje heen van waaruit ik de ander altijd als een object zal benaderen;^{xix} hij komt op zichzelf dus ¹²⁷⁴¹ **nooit boven de sfeer** van objecten, **van goederen uit tot in de sfeer** van het **persoonlijke**. En ook **hij kan mij nu niet als persoon zien, hij ziet mij als een 'het' en niet als een 'jij'**. Maar ook in dit opzicht **is Christus daar waar deze broeder moet staan. Want Christus is mijn broeder; onze broeder is Christus**; met hem als broeder word ik *als* zuster of broeder kenbaar voor de ander.

Dat betekent ook: ¹**waar de ander zich inspant of zich geeft in zijn of haar gehele persoon-zijn,**¹² daar **is Christus. De ander wordt mij dan tot Christus**; er ontstaat een wonderlijke vorm van **identiteit** tussen Christus en de ander.^{wdz1} **Natuurlijk wordt de ander als mens nooit lijfelijk werkelijk |**

¹⁰ Na Bonhoeffers opmerking over 'de' rooms-katholieke mis- en ambtsopvatting vermelden de aantekeningen van HR alleen nog twee globale verwijzingen naar de thema's van de §§ 7.3.1 en 7.3.3: de eenheidsstructuur van de gemeente en de gemeenschapsstructuur door Christus de broeder. Naar het precieze verband is het moeilijk raden: de reconstructie berust hier op een kleine gok, gewaagd met een schuine blik op een al bijna even raadselachtige passage over de priester in § 7.3.3. Zie daar.

¹¹ HR: *dem Einzelnen, nie der Gemeinde*. Het is mijn veronderstelling dat dit *nie* ook bij het eerste zinsdeel genomen moet worden. Evt. zou het ook zo gelezen kunnen worden: de broederschap van Christus heeft de 'enkelingen' binnen de gemeente en niet zozeer de gemeente als geheel op het oog, ze werkt ook middels de enkelingen in de gemeente (Christus komt tot ons middels de zuster of broeder) (EvtS).

¹² D: *Wo der andere als ganze Person sich fordert oder gibt...* Vanuit de verwijzing naar Mattheüs 25 aan het eind van de alinea had hier ook iets kunnen staan over de ander die mij tot Christus wordt *door mijn hulp nodig te hebben*: 'Waar de ander mij opeist (*mich fordert*) [om als persoon door mij gezien te worden en mijn hulp en nabijheid te ontvangen] of [andersom] zich aan mij geeft...' Het is niet onaannemelijk dat Bonhoeffer zoiets gezegd heeft, ook al omdat *sich fordern* geen heel gebruikelijke zegswijze is: WdZ kan zich verschreven hebben.

tot Christus – in dat opzicht **is de broeder nooit Christus zelf**: ¹³ **hij is niet** in absolute zin **Christus**, maar hij is het wel geworden **voor mij**, zoals Jezus het zegt in **Mattheüs 25:35** en 42:^{wdz} **‘Ik ben hongerig geweest**, enz.; en wat je gedaan hebt aan de minste van mijn zusters of broeders, heb je aan mij gedaan.’^{xx}

Recapitulerend kunnen we het volgende zeggen.¹³ **Ten eerste**: de **kerk van vandaag is de tegenwoordigheid van Christus zelf op aarde**. **Ten tweede**: **a) deze tegenwoordigheid van Christus moet zo verstaan worden, dat de gemeente Christus is.**^{xxi} **De gemeente heeft ‘corpusachtige’ trekken**, je kunt haar benaderen als een lichaam, een collectieve persoonlijkheid. Vandaar dat de Bijbel over haar spreekt als over het *lichaam* van Christus; **b) Christus is** daarbij ook **Heer van de gemeente**; er is geen absolute identiteit; en **c) Christus is** *in* de gemeente aanwezig als **de broeder**.

Het katholicisme blijft staan bij punt 2a): de identificatie van kerk en Christus en van kerk en ambt wordt zo absoluut en objectief geschilderd, dat er zelfs een identificatie tussen Christus en de geestelijkheid plaats gaat vinden. Zo wordt en **blijft de priester Heer – als Christus.**^{xxii} Het moge duidelijk zijn: dit kan alleen voorkomen worden door op de punten 2b) en 2c) even sterk de nadruk te leggen. Over 2c) – Christus als broeder – moeten we nog het volgende zeggen.

Het woord **‘jij hoort bij mij op grond daarvan dat ik bij jou hoor’** maakt de aangesproken **ander tot broeder**. ¹⁴ Dit is het woord **dat God** zelf in Christus tot mij **spreekt** – en zo **identificeert**^{HR} hij mij als,¹⁴ maakt hij mij tot, Christus’ zuster of broeder; **en nu zegt ook de naaste het tegen mij.**^{wdz} Dat de ander dit tot mij zegt, **plaatsvervangend handelend, maakt** mij tot de zuster of broeder van Christus en **Christus tot mijn broeder**, want in de ander komt Christus als broeder op mij toe.¹⁵ **Alleen in de christelijke gemeente wordt hij zo tot broeder; plaatsvervangend** – in persoonlijke zin, zie § 7.1.2, en dus alleen ‘in Christus’ realiseerbaar – is **constitutief voor deze broederschap.**^{wdz} **De door Christus ingestelde broederschap is op de wet (of regel)**¹⁶ **van de plaatsvervangend opgebouwd.**

We zijn onze uiteenzettingen (in deze § 7.3) over de grondstructuren van de gemeente begonnen met de fundamentele bepaling van het **eenheidskarakter van de kerk in Christus**. Het **gemeenschapskarakter** waardoor we elkaar als zusters en broeders treffen **is al net zo fundamenteel of oorspronkelijk. De ene gedachte is niet zonder de andere mogelijk:** we zullen |

¹³ Hier beginnen de aantekeningen van het college van zaterdag 18 juni 1932. Bonhoeffer is blijkbaar met een korte terugblik begonnen, om vervolgens – na opnieuw een opmerking over de rooms-katholieke kerk- en ambtsopvatting – verder te gaan over het thema van § 7.3.3: Christus als broeder.

¹⁴ HR: *Gott spricht das identische Wort aus* – wat dat woord *identisch* hier precies moet betekenen, is lastig te zeggen; vandaar deze tamelijk vrije reconstructie. In deze zinnen is het niet gemakkelijk steeds te zien wie nu wat zegt en tegen wie, wie er voor wie tot zuster of broeder wordt, en zelfs niet wie er nu voor wie plaatsvervangend optreedt. Uiteindelijk komt het misschien ook niet op de precieze zinnen aan: dat Christus broeder wordt en mensen tot zijn zusters en broeders maakt – en ze als middelaar, plaatsvervangend, ook weer aan elkaar verbindt als zusters en broeders; en dat zo broeders en zusters ook weer plaatsvervangend voor hem kunnen optreden; zoveel wordt hier wel helder.

¹⁵ Vgl. de vorige aantekening. Uiteindelijk lijken de overgeleverde zinnen de meeste coherentie te vertonen wanneer we uitgaan van de – gewaagde – idee dat Bonhoeffer hier wil stellen dat de zuster of broeder in de gemeente de plaats inneemt van Christus – zie de eerste alinea’s van deze § 7.3.3. De onduidelijkheid van de aantekeningen laat ruimte voor de gedachte dat Bonhoeffer hier theologische bewegingen heeft gemaakt die meerduidelijk waren, en die door zijn toehoorders niet zonder meer in één keer zijn begrepen.

¹⁶ D: *Gesetz*.

len de met het gemeenschapskarakter gegeven **‘broederschap’ nooit absoluut mogen nemen**; Christus is **altijd tegelijk** ook **Heer**. **Nooit** is een **absoluut identiteitsoordeel** (zoals ‘de gemeente *is* Christus in absolute zin’, of: ‘de naaste *is* Christus in absolute zin’) **mogelijk**: zo’n uitspraak **zou** onmiddellijk **tot** de verkeerde conclusies van het **katholicisme leiden**, waarbij de kerk, de ambtsdrager of wellicht de naaste in de plaats van Christus zou komen te staan. **‘Nooit kan ik voor mijzelf voor God treden, maar alleen door de gemeente van Christus**, door de **broeder** of zuster wordt mij deze mogelijkheid toegezegd, komt deze mogelijkheid voor mij beschikbaar.^{xxiii} ***Iustitia aliena***, een mij vreemde gerechtigheid, wordt **mij door de ander aangezegd;**^{wdz} **door plaatsvervang**¹²⁷⁵ kan er sprake zijn van een ***imputativa iustitia***, een mij toegerekende gerechtigheid. Zo, en alleen zo, kom ik ook als enkeling voor God en in de wereld te staan.¹⁷

We kunnen concluderen dat de grondstructuur van de kerk bepaald wordt door **vier structuurrichtingen**:¹⁸ steeds zal de gemeenschap in de gaten houden (1) dat ze zich bevindt onder de *heerschappij* van Christus, (2) dat ze in hem haar gemeenschappelijke **identiteit** of eenheid vindt, (3) dat ze in die eenheid een **gemeenschap** vormt van zusters en broeders, en (4) vanuit de gemeenschap valt er ook licht op de **individualiteit** van elk van hen die in Christus zijn. Deze individualiteit brengt ons bij de vraag naar de Heilige Geest – en daarover denken we verder in de volgende paragraaf (§ 8).^{xxiv}

7.4 Samenvatting¹⁹

Samenvattende stelling:²⁰ **‘De kerk is in en door Christus gesteld, die als plaatsvervangend handelende zowel enkeling als mensheid is.’**

Plaatsvervangend door Christus betekent dat handelen waardoor hij zich in onze plaats stelt op die plek waar wij voor God hadden moeten staan. Plaatsvervangend in ethische zin is het offer van goederen; in Christus’ daad is het echter het offer van een persoon. Als plaatsvervangend handelende handelt Christus als de nieuwe mensheid; in hem is de nieuwe kerk gesteld. De kerk is er niet door het stichtend werk van Jezus Christus tijdens zijn leven, maar zij heeft haar grond in de werkelijkheid van zijn |

¹⁷ Deze zin is toegevoegd op grond van de vier ‘structuurrichtingen’ die in de volgende alinea worden genoemd: de hier verwoorde gedachten hadden voor Bonhoeffer blijkbaar ook consequenties voor zijn visie op de gelovige enkeling in de gemeente; vgl. § 8.4.2. Waar § 7.1.1 eindigde met de vereenzaamde enkeling ‘in Adam’, is er nu ruimte voor een ‘enkeling zijn’ in verbondenheid met de gemeenschap ‘in Christus’. Vgl. het begin van § 7.3.3, en hieronder, aantekeningen xvi en xxiv.

¹⁸ In de aantekeningen van HR staan vervolgens slechts drie ‘structuurrichtingen’; de vierde is ontleend aan § 7.4.

¹⁹ De volgende paragraaf is vermoedelijk woordelijk door Bonhoeffer gedictieerd; HR en WdZ hebben hier een identieke tekst.

²⁰ D: *Leitsatz*. Vaak geeft een dergelijke stelling aan het begin van een paragraaf een soort handleiding bij het lezen: de belangrijkste begrippen staan in de juiste verbanden al eens uitgesteld voor de lezer. Zo werkten bijvoorbeeld Schleiermacher en Barth in hun hoofdwerken met *Leitsätze* voorafgaand aan iedere paragraaf. In dit geval lijkt de *Leitsatz* vooral een uiterst bondige samenvatting te geven van hoofdgedachten uit §§ 6 en vooral 7.1.

plaatsvervangend handelen als Godmens. Uit het begrip ‘plaatsvervanging’ volgen voor de gestalte van de kerk de volgende bepalingen: 1) Christus is zelf de gemeente; 2) Christus is Heer van de gemeente; 3) Christus is broeder in de gemeente.

Daardoor is de gemeente structureel bepaald door de begrippen ‘heerschappij’, ‘eenheid’, ‘gemeenschap’ en ‘enkelheid’.²¹ Elk van deze begrippen kan alleen met behulp van het begrip ‘plaatsvervanging’ juist worden uitgelegd. De werkelijkheid en wetmatigheid²² van de plaatsvervanging zijn constitutief voor de kerk van Christus.

²¹ D: *Einzelheit*: individualiteit. *Der Einzelne*, een woord dat vaak in dit college voorkomt en dat sterke associaties oproept met Kierkegaard, wordt hier meestal vertaald met ‘de enkeling’. Vgl. het einde van § 7.3.3, waar het woord *Individuum* staat in plaats van *Einzelheit*.

²² D: *Gesetz*: wet.

ⁱ Friedrich Schillers klassieke ballade *Die Bürgschaft* (1798) vertelt het verhaal van Moerus (of Damon) die veroordeeld wordt tot de doodstraf wegens een poging de heerser Dionysius om te brengen. Moerus krijgt echter uitstel van executie: hij mag drie dagen weg in verband met het huwelijk van zijn zuster. Zijn vriend Phintias (of Pythias) blijft als gijzelaar of borg achter. Moerus doet er ondanks tegenslag alles aan om op tijd terug te zijn voor zijn eigen terechtstelling en zo zijn vriend te redden. Dionysius is daarop zo onder de indruk van de vriendschap en trouw van de beide vrienden dat hij vraagt of hij voortaan de *Dritte im Bunde* ('derde in het verbond') mag zijn in hun relatie.

ⁱⁱ Bonhoeffer geeft wel vaker een dergelijke toegepaste christologie in drie of vier stappen; het meest bekend is wellicht de 'Ecce homo'-passage in het hoofdstuk 'Ethiek als vormgeving' (*Ethik als Gestaltung*) in *Aanzetten*, 64-72; een passage die overigens grondgedachten uit deze paragraaf oppakt: waar het op aankomt is dat Christus 'gestalte in ons wint' (Galaten 4:19). Weliswaar gaat die passage eerder uit van de drieslag incarnatie – kruis – opstanding, maar zij wordt voorafgegaan door enkele inleidende alinea's (*Aanzetten*, 64-65) die sterke parallellen vertonen met wat Bonhoeffer in deze § 7 onder de noemer van de 'incarnatie' behandelt: dat Christus heel de mensheid, heel de wereld, met heel haar schuld draagt en verzoent. In zijn *Ethik* benadrukt Bonhoeffer in de passage over 'incarnatie' dat Christus werkelijk, concreet, mens geworden is: dat is mensenliefde – niet hoogverheven en abstract maar alledaags en midden in het leven. Die passage komt qua intentie sterk overeen met wat Bonhoeffer hier in § 7 behandelt onder nummer 2: Christus die de wet, alles wat over mensen geschreven is, volbrengt. Deze twee kanten – van volheid en concreetheid – spelen in Bonhoeffers christologie voortdurend een grote rol. Ook het einde van de christologiecolleges van 1933 lijkt te wijzen op een dergelijke drieslag, met eenzelfde nadruk op volheid en concreetheid: zie DBW 12, 340-348, i.h.b. 344-345. Er is wel een accentverschuiving waarneembaar: waar Bonhoeffer in deze § 7 sterk de nadruk legt op wat wel de juridische kant van de verzoening wordt genoemd (let op het gebruik van woorden als 'plaatsvervang', 'toorn', 'straf') – met *als resultaat* een nieuwe gemeenschap, daar is Bonhoeffer in latere jaren sterker geneigd de relationele gemeenschapstaal ook al binnen dergelijke passages over de verzoening in te zetten en het hoofddaccent te geven. 'Verzoening' wordt daardoor niet alleen een eens en voor al afgehandelde zaak uit het verleden, maar ook een deel van God-in-Christus zelf, en daarmee een ruimte om voortdurend in te leven. Als ik het derde deel van deze paragraaf, over het kruis, juist heb gereconstrueerd, wijst dat gedeelte – meer dan Bonhoeffers beschrijving van de eerste twee 'trappen' – ook al in deze richting.

ⁱⁱⁱ Het is wat mij betreft zeer opvallend dat hier ineens het woord 'kerk' opduikt in plaats van wat ook had gekund: het woord 'volk', of 'Israël'. Het gemak waarmee die termen blijkbaar vermengd konden worden is tegenwoordig nauwelijks nog voorstelbaar. Het achterliggende idee lijkt me: Christus als Zoon van Israël vervult de wet van Israël en constitueert zo een nieuwe gemeenschap: voor Israël en, wonderlijk maar waar, voor heidenen. Deze gemeenschap noemt Bonhoeffer hier 'kerk'.

^{iv} De redacteuren van DBW 11 en 12 verwijzen naar Luther, WATR 6,74; WA 5, 602; WA 11, 125; WA 27, 233; WA 28, 389; WA 46, 289.

^v De volgende zinnen zijn in behoorlijk raadselachtige vorm aan ons overgeleverd. Bij het reconstrueren heb ik gedacht aan een Latijns Luthercitaat dat Bonhoeffer aanhaalt in AS, 113, en dat fundamenteel is voor Bonhoeffers theologie. In vertaling staat daar: 'Het zijn gaat vooraf aan het werken (*operari*); maar het ondergáán (*pati*) gaat vooraf aan het zijn. Dus: (gemaakt) worden (*fieri*) – zijn – en werken: dat is de volgorde' (Luther, WA 56, 117). Bonhoeffer werkt in de komende zinnen mijns inziens uit wat dit 'ondergaan (*pati*)' in Christus betekent: niet alleen het lijden wordt daardoor geheiligd, maar heel het leven staat niet langer op zichzelf maar wordt een geschonken 'leven *met*': met Christus, in gemeenschap met de ander. Ook de sterke kanten van het leven worden dus anders, geheiligd. Zo verstaan vormt deze passage een vroege parallel met wat Bonhoeffer op bijvoorbeeld 30 juni en 8 juli 1944 vanuit de gevangenis schrijft: dat Christus juist ook het sterke van de mens met God confronteert en onder zijn beslag brengt. Ook Otto Dudzus heeft in zijn reconstructie van deze passage duidelijk deze kant op gedacht, zie bijvoorbeeld *Het wezen van de kerk* (1972), 37.

^{vi} Deze zinnen onderstrepen de tegenstelling tussen doen (werken, *operari*) en ondergáán (*pati*); vgl. de vorige aantekening.

^{vii} In deze conclusie volgt Bonhoeffer niet de vier stappen van het voorgaande maar verbindt hij aan het voorgaande nog weer nieuwe consequenties. Nu gaat hij uit van de tweeslag: Christus als Heer en Christus als broeder; en hij verbindt die beide trekken van Christus met het wezen van de kerk. Deze drie gezichtspunten vinden we nader uitgewerkt terug in § 7.3.

^{viii} Hier staat de idee op de achtergrond dat ieder mens ook heel de mensheid vertegenwoordigt; zie daarover § 6 (inclusief aantekeningen).

^{ix} Deze zinnen onderstrepen dat er voor Bonhoeffer geen sprake is van een een-op-eenidentiteit van de opgestane Christus en zijn gemeente. Maar de zinnen roepen ook de vraag op naar de rol van de Geest – zie daarover het begin van § 8. Vgl. verder de laatste alinea van deze § 7.2.

^x Het is goed mogelijk dat Bonhoeffer hier ingaat op vragen die vanuit de collegezaal aan hem gesteld werden.

^{xi} In GS V, 250–251, vgl. *Het wezen van de kerk* (1972), 42–44, lezen we – wat we in DBW 11 helaas niet vernemen – dat Bonhoeffer op een gegeven moment uit zijn proefschrift heeft geciteerd en zelfs gedicteerd: SC, 85–87. Op grond van inhoudelijke overeenkomsten lijkt het me dat dit tijdens de behandeling van de stof uit § 7.3.1 moet zijn geweest; maar omdat deze paragraaf de volgorde van SC niet op de voet volgt maar eerder een bespreking of parafrase of aan het begin zelfs een uitbreiding van de stof uit SC, 86 biedt, lijkt het me toch niet dat Bonhoeffer deze tekst heeft gedicteerd. Waar nodig geef ik in de aantekeningen hieronder wel vertalingen van de betreffende citaten uit SC. Die verhelderen veel: uit alleen de tekst in DBW 11 zou de indruk kunnen ontstaan dat Bonhoeffer hier weleens erg kort door de theologische bochten is gegaan. Maar als hij hierbij uit zijn dissertatie heeft voorgelezen en daaromheen wat gediscussieerd heeft met de studenten, is het goed voorstelbaar dat de nuance meer dan in de rest van de aantekeningen verloren is gegaan. Over het hoofdprobleem van deze paragraaf – de valkuil van een totale identificatie tussen Christus en de gemeente – zegt hij bijvoorbeeld in SC, 86 heel open: hier ‘blijft een onopgelost probleem’ ons parten spelen. Dat biedt dan meteen de gelegenheid om nog eens rustig na te gaan welke wegen we met Bonhoeffer in ons achterhoofd kunnen bewandelen om toch enigszins uit dit probleem te geraken: zie daarover mijn slotopstel achter in dit boek.

^{xii} Vooral de tweede helft van deze zinsnede raakt aan een klassiek theologisch inzicht: al sinds de ‘apostolische vader’ Ignatius (rond 110 n.Chr.) zegt de theologie: *ubi Christus, ibi ecclesia* – waar Christus is, daar is de kerk (vgl. ook hierboven, aantekening x bij § 2). Het opvallende, en misschien ook wel aanstootgevend, is dat Bonhoeffer de zin ook omdraait: *ubi ecclesia, ibi Christus* – waar de kerk is, daar is Christus. Er is hier volgens Bonhoeffer dus sprake van wederkerige identiteit. De vraag waar je dan precies kerk ziet, wordt hierdoor des te prangender. Zie ook daarover het slotopstel achterin dit boek.

^{xiii} D: *Der heilige Geist als Gemeinde existierend*. Bonhoeffer heeft in zijn dissertatie de frase van Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) *Gott als Gemeinde existierend* besproken, aangepast en overgenomen (SC, 76, 87, 126). De bezorgers van DBW 11 tekenen aan dat verschillende bezorgers van Hegels colleges in de *Religionsphilosophie* deze zinsnede verschillend weergeven: P. Marheineke heeft ‘Gott als Gemeinde existierend’; G. Lasson (wiens recente uitgave in Bonhoeffers bibliotheek stond) schrijft, in vertaling: ‘Dit is Gods Geest of God als tegenwoordige, werkelijke Geest, God die in zijn gemeente woont.’ Vandaar dat Bonhoeffer hier Hegels zin anders weergeeft dan in SC. Zie de bibliografie.

^{xiv} Het is niet aannemelijk dat Bonhoeffer alleen ‘schepping’ als openbaringsgestalte van Gods werk beschouwt; zie § 5, waar hij schepping in één reeks plaatst met verlossing en verzoening als gestalten van Gods werk.

^{xv} Vgl. de bibliografie. In SC, 86, voetnoot 8) heeft Bonhoeffer ook al verwezen naar deze bronnen; uit het commentaar van Bousset citeert hij diens uitleg (over ‘gezamenlijk samenleven’) van II Korinthiërs 5:17.

^{xvi} SC, 87: 'I Korinthiërs 12:12vv en Romeinen 12:5vv spreken van de kerk van Christus, van het lichaam van Christus als zodanig, dat niet in de empirische kerk waarneembaar (*anschaulich*), maar geloofd wordt, dat als lichaam van Christus 'boven', 'vóór' (*vor*) alle enkelingen alleen door Christus bestaat. ... Voor Paulus is ... Christus 'vóór' en 'boven' de enkelingen daar. Hij beziet de kerk vanuit de collectieve persoonlijkheid (*Gesamtperson*), vanuit de 'Christus die als gemeente bestaat'...'

^{xvii} SC, 86: 'Hiermee [met het 'in Christus zijn' en 'in de gemeente zijn'] hangt de idee van de gemeente als collectieve persoonlijkheid samen, waarbij deze ook weer Christus genoemd kan worden (Galaten 3:28; Kolossenzen 3:10-11; vergelijkbaar Efeziërs 1:23). Het 'aantrekken van de nieuwe mens', waarvoor ook 'de Heer Jezus aantrekken' kan worden gezegd (Kolossenzen 3:10; Efeziërs 4:24; Romeinen 13:14; Galaten 3:27) vindt evenzeer in dit verband zijn plek.'

^{xviii} D: *sie darf bei uns nicht absolut gesetzt werden*. Bonhoeffer spreekt zich hier verder niet uit over hoe zo'n 'absolute identificatie' voorkomen kan worden. Voor een kritische suggestie van mijn kant verwijst ik naar mijn slotopstel in dit boek. Vgl. SC, 86: 'Een totale identificatie tussen Christus en gemeente kan niet plaatsvinden, omdat Christus immers opgevaren is naar de hemel en nu bij God is en wij nog op hem wachten (Efeziërs 4:8vv.; I Thessalonicenzen 4:16; Filippenzen 3:20; I Korinthiërs 15:23).' SC, 258: 'Aan een tweede vleeswording van Christus ... mag [in dit verband] niet worden gedacht...' Zie ook hieronder, aantekening xx.

^{xix} Bonhoeffer stelt vaker dat alleen de 'persoonsopenbaring' in Christus in staat is het kennende subject te bevrijden uit de in-zichzelf-gekeerdheid, en uit het voortdurend onderscheid maken tussen subject en objecten. Zie bijvoorbeeld AS, 38. Dat ligt hier dus niet zozeer aan de broeder als aan degene (het subject) die de broeder waarneemt. Dat neemt niet weg: om door mij als broeder of zuster te worden waargenomen (en andersom), heeft de zuster of broeder Christus nodig (en andersom). Pas Christus brengt naar Bonhoeffers overtuiging de verbinding tot stand.

^{xx} SC, 87: 'De kerk is *zichtbaar* als sociaal samen-leven (*Gemeinwesen*) in de cultus (eredienst) en in het voor-elkaar-werken. Ze is *onzichtbaar* als eschatologische grootheid, als 'lichaam van Christus'. (...) De ons regerende Christus (...) leidt ons tot de dienst aan elkaar.' Al in 1927 tekent Bonhoeffers beroemde latere uitspraak uit de gevangenis ('Kerk is er alleen wanneer ze er voor anderen is') zich af – al gaat hij met het woord 'anderen' uit de gevangenisbrieven nog net een stap verder dan met het wat binnenkerkelijke woord 'elkaar'. Toch is het opvallend dat in deze § 7 de voorzetsels 'in', 'boven' en 'naast' wel een grote rol spelen, maar 'voor' veel minder sterk, hoewel Bonhoeffer dit verzuim in § 8.4.3 ruimschoots goedmaakt.

^{xxi} Wil Bonhoeffer hier ook uitdrukken dat de primaire verschijningsvorm van de kerk, van Christus-als-gemeente, de concrete plaatselijke vergadering van gelovigen is? Daar lijkt het wel op. Vgl. SC, 87: '... de paulinische indicativus (aantonende wijs) "u *bent* het lichaam van Christus" (I Korinthiërs 3:16, 6:19, 12:27; II Korinthiërs 6:16; Efeziërs 5:30) ... die op de concrete individuele gemeente (vgl. I Korinthiërs 5:6!) gericht is.' Vgl. ook aantekening iv bij § 5.

^{xxii} Vgl. SC, 176: 'Wordt het instituut, zoals in het katholicisme, eenvoudig tot goddelijke inzetting verklaard, dan is daarmee het institutionele karakter van de kerk verzekerd en doorgevoerd; ... Geest, instituut, ambt horen hier bij elkaar zonder een noodzakelijke betrokkenheid op de gemeente.'

^{xxiii} De parafraze van GS V, 249, vgl. *Het wezen van de kerk* (1972), 42, dat ik mijzelf nooit als Christus' plaatsvervanger mag beschouwen – de ander kan het wel voor mij zijn, maar of de ander mij ook zo ziet kan ik niet voor de zuster of broeder bepalen; hier is principieel sprake van eenrichtingsverkeer – die parafraze is misschien wel mooi, maar komt niet aanwijsbaar op uit de aantekeningen zoals die in DBW 11 worden weergegeven.

^{xxiv} SC, 86: 'De verwerkelijking [van de kerk] vindt plaats door de Christusgeest en de Heilige Geest. Wat de eerste voor het gezamenlijke geheel is, is de tweede voor de enkeling.'

§ 8. De handelende gemeente

‘De handelende gemeente’ is de titel die de langste paragraaf van dit college uiteindelijk in de aantekeningen heeft meegekregen. Ze biedt een theologische reflectie op kerkelijke praktijken, en had daarom ook wel kunnen heten ‘De kerkelijke praxis’. In de oorspronkelijke inhoudsopgave zoals Bonhoeffer die aan het begin van de colleges (op 20 april 1932) gaf, was de titel uitgebreid met een veelzeggende toevoeging: ‘De handelende gemeente: de handelende Christus’. De gemeente is per slot van rekening een verschijningsvorm van Christus, dus kan haar handelen ook gezien worden als verschijningsvorm van Christus’ eigen handelen. De vraag welke plaats de Heilige Geest precies heeft in deze wel zeer christologische aanpak (vgl. ook § 7) heeft al meer dan één lezer beziggehouden. Bonhoeffer begint deze paragraaf met expliciet op die vraag in te gaan. Het is een van de weinige plekken in zijn oeuvre waar hij zich zo duidelijk uitlaat over ‘zijn’ pneumatologie. Een belangrijke (sub)paragraaf dus!

Na deze alinea’s over het werk van de Geest in de gemeente (§ 8.1) werkt Bonhoeffer het verschil tussen kerk en religieuze gemeenschap uit (§ 8.2); hij heeft er in het voorgaande al vaker op gezinspeeld (zie in het bijzonder §§ 1.1 en 5). De kerk komt voor Bonhoeffer niet op uit onze al dan niet bestaande behoefte aan gemeenschap, maar uit het Woord – en ze treedt naar voren in de sacramenten: juist die maken de kerk tot meer dan een religieuze gemeenschap en daarom behandelt Bonhoeffer die in § 8.2. In § 8.3 stelt hij daarna aan de orde hoe het *Woord* dan ‘geschiedt’, en welke rol eredienst, ambt, belijdenis, theologie, dogma en synodes, concilies of andere ‘meerdere vergaderingen’ daarbij spelen. Maar het meest is hem er uiteindelijk aan gelegen dat er in de kerk wel werkelijke gemeenschap ontstaat (al komt die kerk dan niet aan onze ‘psychische’ behoefte aan gemeenschap op, § 8.2; ze is er niet van afhankelijk, maar ze loutert haar juist, ‘pneumatisch’, zie aantekening ix bij § 1); aan ‘gemeenschap’ heeft hij niet voor niets al veel woorden gewijd in § 7 en zal hij later nog veel woorden wijden in zijn beroemde boek *Gemeinsames Leben* (1939), dat geënt is op zijn praktijk van broederlijk samenleven in het seminarie van Finkenwalde (1935–1937). In § 8.4 zet hij zich aan deze thematiek, onder de merkwaardige kop van ‘het algemene priesterschap’ – een kop die de gelijkwaardigheid in de gemeente sterk benadrukt, en wel in een tijd waarin er juist grote (‘psychische’!) vraag was naar autoriteit en *Führertum*. In § 8.4.3 komt in dit kader het ‘voor-elkaar-bestaan’ aan de orde: een centraal begrip bij Bonhoeffer, dat hij in de gevangenisbrieven uit zal werken in de richting van het ‘voor-anderen-bestaan’ van de kerk. Uit de manier waarop hij zijn gedachten in deze colleges verwoordt, spreekt al een indrukwekkende bereidheid (en oproep) om met opoffering van eigen belangen ‘de ander uitnemender te achten dan zichzelf’ (Filippenzen 2:3). Het ‘priesterschap van alle gelovigen’ impliceert ook dat zusters en broeders tegenover elkaar in een *ambt* staan: het elkaar aanzeggen van de vergeving, en vandaar de ruimte om bij elkaar te biechten zijn voor Bonhoeffer misschien wel de belangrijkste waarden van de (pneumatische) kerkelijke gemeenschap. Hij beëindigt § 8.4 met een uitgebreide reflectie hierover, en feitelijk speelt de gedachte in heel § 8.4 op de achtergrond een rol, evenals ook al in § 7.3.3. In *Gemeinsames Leben* zou hij er nog eens indringend op terugkomen (*GL*, 93–102).

Wat voor Bonhoeffer essentieel blijft in de kerkelijke praxis, ook als alles op de schop gaat, wordt zo in § 8 wel heel tastbaar. Wat daarbij opvallend ontbreekt is de liturgie, de lofzang. Weliswaar hintten §§ 8.3.2 en 8.3.4 daar heel in de verte wat op (de samenkomst, waarin het *arcanum* een plek krijgt – daar hebben we een woord dat in de gevangenisbrieven een grote rol zal gaan spelen en waar het wijst op het vierend, zingend, biddend, luisterend spellen van de geheimen van het geloof); maar waarschijnlijk zou Bonhoeffer daar in volgende jaren meer over hebben willen zeggen. Dat er ook over pastoraat wel wat meer te zeggen valt dan dat biechten een pastorale taak is, en dat er een onderscheid bestaat tussen priesterlijk en raadgevend pastoraat (de laatste alinea), valt hier ook buiten Bonhoeffers blikveld, hoewel hij in Berlijn-Wedding waarachtig al wat meer ervaring op dit terrein had opgedaan (zie bijvoorbeeld Schlingensiepen, *Bonhoeffer*, 140–143).

8.1 De Heilige Geest en Christus

In veel dogmatische uiteenzettingen wordt ¹de kerk behandeld als onderdeel van het derde artikel:¹ de kerk bestaat als een daad van de Heilige Geest. Maar hoe is in de ecclesiologie de verhouding tussen de christologie en de pneumatologie nu precies? Als het derde artikel komt, is dan het tweede voorbij, wordt het tweede artikel door het derde afgelost, vervangen:¹ Nee, we kunnen het beter op de volgende manier verwoorden: de Hei- |

¹ D: *abgelöst*.

lige Geest *actualiseert* voortdurend wat door Christus geschied is,^{wdz|} wat in Christus al gerealiseerd is.ⁱⁱ De kerk was en is *realiter*² daar, ^lgeschapen,^{wdz|} met (sinds) de opstanding – met de opstanding is ook de kerk een reëel gegeven; maar ze wordt geactualiseerd op het pinksterfeest: ^lpas door de Heilige Geest wordt ze verwerkelijkt. Wat er in Christus geschied is wordt aan de christen toegerekend.^{wdz|3} Sinds Pinksteren is de kerk de plaats waar de overdracht⁴ van ‘christologische realiteiten’ als het gericht en de ^{l276|}genade plaatsvindt. ^lPinksteren is niet de voltooiing van de verwerkelijking, het is niet iets nieuws, geen nieuw afgerond ‘gegeven’ naast wat er geschied is in Christus. Het gaat hier om de voortdurende toe-eigening van Christus’ werk door de mensen op hun plek in de geschiedenis. Door de Heilige Geest weten wij van het ‘ik’ en ‘gij’ (de dialoog) en het ‘wij’ (de gemeenschap) van en met God: dat is allemaal al gegeven met Christus en zijn geschiedenis, maar het wordt ons alleen nog begrijpelijk gemaakt, in het oor gefluisterd.^{wdz|5} Dus het werk⁶ van de Geest is de verkondiging en de toe-eigening van Christus’ daden. De Geest is verkondigende Geest, dat betekent: de Geest is Woord. Dat wil zeggen: ^lde Geest is geen representatie van Christus, maar door de Heilige Geest is Christus aanwezig als de *Christus praesens*;^{7,iii} de Heilige Geest is geen substituut,⁸ maar interpreet van de tegenwoordige Christus. Alleen⁹ in de interpretatie is hij aanwezig:^{wdz|} alleen de Heilige Geest verzekert ons van Christus’ aanwezigheid.

De kerk die al gerealiseerd is ‘als^{iv} Christus’, wordt door de Geest geactualiseerd. De kerk mag niet ‘geïndividualiseerd’ worden doordat ze als een verzameling van individuen wordt voorgesteld. Dat gebeurt in de visie dat de Geest enkelingen, en pas *daardoor* de gemeente bijeenbrengt. Dit individualisme¹⁰ vinden we bij Schleiermacher in nog versterkte vorm: bij hem is ‘kerk’¹¹ een ^lsociaal verband,^{wdz|12} een gemeenschap van afzonderlijke vromen.^v Zo bezien is ‘kerk’ een secundair gegeven, en geen (uit de aard der zaak primaire) goddelijke vorm van *openbaring*.¹³ De vroomheid van enkelingen zou dan het primaire gegeven zijn. Dan moet, altijd pas in tweede instantie, nog *geappelleerd* worden aan een wil om kerkelijke vormen aan te nemen.¹⁴ Dan zou het *kennen van Christus primair zijn*, en pas *daardoor* worden enkelingen dan noodzakelijkerwijs de kerk binnengeleid – in plaats van andersom. Dat idee, deze start bij het individu, leidt uiteindelijk tot de socialistische^{vi} stelling: de kerk is privéaangelegenheid... Voor deze stelling heeft Schleiermacher de wapens gesmeed!^{vii} Hier wordt de opbouw van de |

² *Realiter* (Latijn): reëel, echt.

³ D: *herangetragen*.

⁴ D: *Zutragung*.

⁵ Ook WdZ heeft hier het woord *zugetragen*. Dit woord heeft ook een bijklank van ‘verklikken’, vandaar dat ik hier de omschrijving ‘in het oor fluisteren’ heb gekozen, denkend aan Mattheüs 10:27.

⁶ D: *Tun*.

⁷ *Christus praesens*: de tegenwoordige Christus. Deze enigszins tautologische zinsconstructie ontstond doordat ik het woordje ‘als’ wilde laten staan. D: *sondern als Christus praesens durch den Heiligen Geist*.

⁸ D: *Ersatz*.

⁹ D: *aber eben nur*.

¹⁰ HR: *Begriff des Individualismus*.

¹¹ HR: *Kirche nicht*.

¹² WdZ: *durch soziale Bezogenheit*.

¹³ D: *Offenbarungsgestalt*.

¹⁴ D: *an den Willen zur Kirchlichkeit*.

kerk¹⁵ benaderd als een psychologisch en historisch fenomeen.^{viii} Maar de kerk is de reeds met Christus *realiter* gegeven¹⁶ kerk! Door Gods toedoen, |in Christus,^{WDZ| is |277| de kerk er eenvoudig, en |helemaal,^{WDZ| ze wordt niet door mensen gemaakt: |de in zo'n gemeenschap aanwezige enkelingen zijn deel van¹⁷ de kerk (secundair), omdat God hen van eeuwigheid daartoe geroepen heeft (primaire). De Heilige Geest treft weliswaar om te beginnen de enkelingen en die komen vervolgens samen, maar in Christus behoren zij al bij elkaar.^{WDZ| De kerk is dus het primaire gegeven, en niet de enkelingen binnen de kerk, noch hun geloof. De gemeente¹⁸ is de actualiserende en handelende verwelkoming van dit primaire gegeven. 'Kerk' is geen afgeleide, geen secundaire grootheid. Maar dat is ze wel waar ze als een religieuze gemeenschap wordt gezien.}}}

8.2 Kerk en religieuze gemeenschap

De kerk moet **niet** begrepen worden (niet in de eerste plaats en niet vooral) als een **religieuze gemeenschap** |– zoals men tegenwoordig overal doet.^{WDZ| De kerk is een werkelijkheid van het geloof.^{ix} Religieuze gemeenschap daarentegen is een ideaal van de beleving: ideaalbeelden komen hier in plaats van de werkelijkheid te staan.^x}

Ook¹⁹ als het **gemeenschapsbegrip** wordt **afgeleid** (niet, zoals in de vorige paragraaf, uit de vroomheid van de enkeling maar) **uit het religiebegrip, is (religieuze) gemeenschap nog altijd een secundair gegeven; de religie moet er dan immers nog altijd als eerste zijn.** We kunnen drie gangbare pogingen onderscheiden om het **gemeenschapsbegrip af te leiden uit de religie: 1) de zuiver begripsmatige poging; 2) de psychologische afleiding; 3) de geschiedfilosofische afleiding.**

ad 1) Hier valt te denken aan Max Scheler.^{xi} Hij rangschikt de waarden die in een gemeenschap bepalend zijn **aan de hand van a priori gegeven regels die het wezen van die gemeenschap betreffen.**²⁰ Scheler zegt: **'Hoe hoger de waarde, hoe ondeelbaarder.'**^{xii} **Het hoogste is het heilige. Uit de waarde van het heilige moet dan vervolgens het religieuze gemeenschapsbegrip worden afgeleid.** Hier wordt de **ondeelbare²¹ waarde van het heilige** dus de |

¹⁵ Hier is de suggestie van DBW 11 gevolgd om in plaats van *Kirchenleitung* te lezen *Kirchenbildung*.

¹⁶ D: *in Christus realiter gesetzt*.

¹⁷ D: *in*.

¹⁸ Misschien kan hier in plaats van *Gemeinde* beter *Geist* gelezen worden: de Geest actualiseert wat in Christus gegeven is, en handelt – en maakt de gemeente (dat is het onderwerp van deze paragraaf) tot een actieve, handelende grootheid. Vgl. de aantekeningen van WDZ in DBW 11, 277, voetnoot 264, die in § 8.2 wat verdwaald lijken te zijn en die de teneur van § 8.1 meer lijken samen te vatten. Ze zijn daarom in deze alinea verwerkt.

¹⁹ Hier begint het college van 22 juni 1932.

²⁰ D: *Rangordnung mit apriorischen Wesensgesetzen*.

²¹ D: *ganze*.

basis voor de gemeenschap. Maar alles cirkelt hier om **het begrip mogelijkheid.**^{xiii} Gemeenschap is altijd slechts *mogelijke* gemeenschap. **Een ieder geniet de waarde alleen, |op zichzelf;**^{wdz|} er is voor deze schouwende, **|met de waarde verbonden enkelingen**^{wdz|} geen noodzakelijke maar **slechts** een vrijwillige, ‘**mogelijke**’ vorm van **gemeen-**^{|278|} **schap** denkbaar, dat is: hier is **|geen werkelijke gemeenschap maar slechts mogelijkheid.**^{wdz|} Deze fundering van de religieuze gemeenschap is dus **uitsluitend individualistisch** en **zuiver formalistisch**, waarbij er **geen** inhoudelijk **onderscheid** te maken valt **tussen** het heilige en **het diabolische**. Want **precies hetzelfde kan hier ook** gezegd worden **over het diabolische**. **|Waar is de grens die aangeeft wat met de waarde van het heilige of wat met de waarde van het ware of schone samenhangt?**²² **Waarom zou daar** – in het ‘diabolische bereik’ – **niet precies zo** geredeneerd kunnen worden?^{wdz|}

Ook **Heinrich Scholz** poogt het ontstaan van de gemeenschap af te leiden uit het religiebegrip.^{xiv} Hier **vormt** iedere **concrete uiting**²³ **van religie** het **bewijs** van een algemene ‘religieuze’ gesteldheid – en op de vraag hoe die *vorm* inhoudelijk gevuld kan worden **is openbaringsreligie** het **voorbeeld** van een antwoord. **Religie hoort bij de (te verwachten) afwegingen**²⁴ **van de menselijke geest; ze is** inhoudelijk **openbaringsreligie** en als zodanig heeft ze de gemeenschap nodig, **|want alleen de gemeenschap kan de inhoud van de openbaring goed overleveren.** Maar **hoe** vindt deze **overlevering door de gemeenschap** dan plaats? **Is dat met een religie anders** dan met andere zaken die binnen een gemeenschap geleerd worden, **is het fenomeen** van een lerende ‘**gemeenschap**’ hier **niet** precies **hetzelfde** als bij allerlei andere gemeenschappen? **Voor degene die de religie al (geleerd) ‘heeft’, is het** in deze visie **niet meer nodig om zich in een gemeenschap te begeven. Alleen omwille van de religieuze opvoeding is de gemeenschap** in deze visie **nodig, om de traditie door te geven.**²⁵ Dan **impliceert openbaringsreligie niet** noodzakelijkerwijs **een begrip van gemeenschap**. Sterker nog: **religie neigt** ook hier **altijd naar de mogelijkheid van een religieuze mystiek** van enkelingen.^{wdz|26}

Dus: **noch een algemene waarde van ‘het heilige’, noch het begrip ‘openbaringsreligie’ houdt** noodzakelijkerwijs **religieuze gemeenschap in. Religieuze gemeenschap is niet zuiver begripsmatig uit ‘religie’ af te leiden.**

ad 2) De **psychologische** verklaring stelt dat **religieuze gemeenschap** ontstaat **door de menselijke drang tot communiceren,**²⁷ **tot missie, enz.** Maar daarmee²⁸ ontstaat toch nog **geen specifiek religieuze gemeenschap. Deze behoefte aan communicatie is kenmerkend voor iedere gemeenschap. |Elke ervaring resulteert in een drang naar buiten,** ze wil gecommuniceerd worden.^{wdz|} Maar juist **vroomheid is ook individualistisch** er- |

²² D: *sich ereignet*.

²³ D: *Form*.

²⁴ D: *Ponderabilien*. ‘Gewichtigheden’ zou misschien ook een mooie vertaling zijn.

²⁵ D: *zur Tradierung*.

²⁶ D: *In Religion muß immer Möglichkeit der religiösen Mystik zugegeben werden*. Ook hier zijn enkele aantekeningen van WdZ die DBW 11 verspreid over twee verschillende alinea’s weergeeft, samengenomen.

²⁷ D: *Mitteilungstrieb der Menschen*.

²⁸ D: *Das*.

vaarbaar; ¹er **bestaan ook verschijnselen** van vroomheidsbeleving **die geen behoefte hebben** aan communicatie- of missiegemeenschappen: zie bijvoorbeeld het **boeddhisme**.^{wdz|} Volgens het gangbare onderscheid tussen ‘gemeenschap’ (*Gemeinschaft*) en ‘maatschap’ (*Gesellschaft*)^{xv} **is de wederzijdse communicatie** hoe dan ook **geen** basis voor **religieuze gemeenschap**, **want** hier wordt ‘gemeenschap’ slechts **een bijkomstig doel** (secundair), namelijk van het hoofddoel: communicatie. Maar dan gaat het **slechts** nog om **maat-zijn**,²⁹ waarbij **een extern doel dat buiten de maatschap ligt, de ‘gemeenschap’ zou moeten constitueren**. Maar in gemeenschappen liggen **de doelen juist in de gemeenschap zelf**. Ergo: psychologische verklaringen – met als uitgangspunt het belang van de enkeling – bieden misschien zicht op de reden waarom mensen – eventueel religieuze – *verenigingen* of *maatschappen* vormen, maar zeker niet op het ontstaan van een echte (religieuze) *gemeenschap*.^{1279|}

ad 3) In de geschiedfilosofische benadering **is religie** een, of de, **topprestatie**^{xvi} **van de menselijke cultuur**. Hier wordt de **religieuze gemeenschap** opgevat **als de kroon op de culturele gemeenschap** – wat dus betekent dat het **cultuurbegrip** hier leidend is, en de religieuze gemeenschap opnieuw een secundaire grootheid. Zie bijvoorbeeld **Lohmeyers Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft**.^{xvii}

Tegen al deze pogingen **het begrip ‘gemeente’ af te leiden uit het religiebegrip**, fenomenologisch-begripsmatig, psychologisch, of cultuurhistorisch, moet dus worden ingebracht dat dit **niet** mogelijk is. **Religieuze gemeenschap is**, zo blijkt uit al deze opvattingen, **individualistisch; religieuze gemeenschap is atomistisch; religieuze gemeenschap is de gemeenschapsvorm van de mens ‘in Adam’** (vgl. § 6); dat betekent: ze is de **ultieme**³⁰ **poging van de mensheid om zichzelf uit haar eenzaamheid te redden, zich op een op zichzelf gerichte**³¹ **manier te verlossen**.

De **verbetervoorstellen** die vandaag de dag opgeld doen **voor een nieuw gemeenschapsleven in de kerk, zoals** vanuit de *Jugendbewegung*^{xviii} en de **oecumenische beweging**, lopen hetzelfde gevaar: de ware gemeenschap te verpsychologiseren. ¹**Daar wordt**, zo is het gevaar, **niet** altijd de ‘geloofde kerk’ bedoeld. **De basis** wordt dan eerder: **de vrome beleving**.^{wdz|} Maar de **kerk kan slechts geloofd worden**, alleen het geloof heeft werkelijk zicht op de *kerk*, en **dit is alleen door geloof in**³² **Christus mogelijk**. **Meestal wordt deze ‘kerk van het geloof’ niet gezien, maar heeft men alleen oog voor de religieuze gemeenschap**. ¹Maar de ‘kerk’ is plaatsvervangend **handelen**³⁴ **van |**

²⁹ D: *Gesellung*. Het handschrift van HR is hier volgens de redacteuren van DBW 11 niet goed leesbaar.

³⁰ D: *letzter*.

³¹ D: *selbstisch*. Of is dat een verschrijving voor *selbst sich*?

³² D: *an*.

³³ D: *ist*.

³⁴ Cursivering EvtS: Bonhoeffer lijkt hier de overgang te maken naar het hoofdthema van § 8: de handelende (en niet slechts belevende, psychologische) gemeenschap.

Christus en dát wordt alleen **begrijpelijk gemaakt door de Heilige Geest**. Zichtbaar-voor-het-oog **zijn alleen de uiterlijke daden, maar niet de personen** zoals die in God geheiligd zijn.^{wdz|} Die ‘kerk’ is niet ervaarbaar. ‘Wij wandelen in geloof, niet in aanschouwen’ (II Korinthiërs 5:7). In elk woord dat zij spreekt, *verkondigt de kerk*.¹ Daar past alleen nog een persoonlijk³⁵ **belijden** dat hier *kerk* is.^{wdz|} Dat wordt **in de doop gefundeerd**.¹ Dat is een **afgeronde daad van God aan de mens – die nog niet wil en van niets weet**^{wdz|} en toch **in de kerk wordt ingelijfd**. Dat is vanuit het religieuze **gemeenschapsbegrip niet te begrijpen**:^{xix} op het punt van de doop vindt de **begripsbepalende beslissing**³⁶ tussen kerk en religieuze **gemeenschap plaats**.¹ Alleen de kerk kan **dopen**.^{wdz|} Alleen Gods woord **constitueert de kerk**; en dat kan slechts in geloof begrepen worden. De doop is niets anders dan een vorm van Gods woord. Daar wordt ‘kerk’ dan toch **ervaarbaar**:¹ niet waar bijvoorbeeld **religieuze feestdagen of overstappen naar het klooster**^{37|xx} ‘kerk’ ervaarbaar maken,^{wdz|} maar waar duidelijk wordt dat^{1280|} **alleen de enige Heer alle mensen gelijk maakt**,¹ waar men weet dat tussen mij en jou psychologisch gezien misschien **geen gemeenschap meer bestaat**, maar waar men ook weet dat men toch **dezelfde Heer heeft** en er ‘pneumatisch’ bezien dus wel degelijk **gemeenschap zal zijn**; waar **werkgever en werknemer samen aan het avondmaal gaan**.^{wdz|} **Werkelijke gemeenschap van mensen** vindt plaats **in de kerk en in de avondmaalsgemeenschap**.¹ Wij zijn hier niet uit onszelf één, maar we zijn één *in Christus*.^{wdz|} Gemeenschap wordt hier zichtbaar als een **paradoxale eenheid die God gevestigd heeft over militaristen, pacifisten en dergelijke – zonder onderscheid**.¹ In de verscheidenheid van een **grote stad krijgt ‘kerk’** wat dit betreft **haar meest ervaarbare verschijningsvorm**. Daar wordt duidelijk: alleen **God sticht de kerk**. De **armoede van het**³⁸ **geloof kan niet worden vervangen door rijke religieuze bevindingen**.^{wdz|} De kerk is dan ook **geen religieuze gemeenschap**. Met een nadruk op alleen **religieuze bevindingen blijven we steken in de Adamsmensheid**.

8.3 Verkondiging en kerk

8.3.1 Het Woord³⁹

De kerk is **geconstitueerd door het woord Gods aangaande**⁴⁰ **Christus’ verlossingswerk**.¹ Door de **prediking wordt de kerk opnieuw geactualiseerd**.^{wdz|xxi} Het **Woord is constitutief en verder niets! Kerk is er altijd al**. Alles wat van |

³⁵ D: *selbst*.

³⁶ D: *entscheidet sich das Verständnis*.

³⁷ D: *religiöse Freizeiten, Wanderungen Klöster*.

³⁸ D: *im*.

³⁹ De kopjes boven de paragrafen 8.3.1-8 zijn in DBW 11 toegevoegd. Ze stemmen overeen met de inhoudsopgave zoals Bonhoeffer die aan het begin van zijn college aan zijn studenten heeft meegedeeld.

⁴⁰ D: *in*; maar aan het begin van het college van 25 juni heeft Bonhoeffer deze zin blijkbaar herhaald en dan gaat het over *das Wort des Christus*.

Christus is, komt uit de kerk en is ook weer gericht op de kerk. Omdat het Woord er is, is er kerk, en omdat er kerk is, is het Woord er. Het Woord is er *alleen in de kerk!* ‘Buiten de kerk is er geen heil; *extra ecclesiam nulla salus*’; dat is ook protestants!^{xxii} Kerk is altijd al geïmpliceerd wanneer we spreken over het Woord. In [|]Gods^{wdz|} woord spreekt, [|]omdat Christus daarin spreekt,^{wdz|} de heilige gemeente tot de gemeente.^{xxiii} Het protestantse gemeentebegrip moet worden opgebouwd op dit kerkbegrip, omdat dit op het Woord is opgebouwd.

Christus is zelf de nieuwe mensheid.⁴¹ In het midden van de wereld staat de gemeente. Het Woord komt uit de gemeente op, wordt hoorbaar; de kerk [|]281| bestaat als Woord en als gemeente.^{xxiv} Het woord van de rechtvaardiging [|](*iustitia aliena*, de vreemde gerechtigheid)^{wdz|} is het woord uit de gemeente *voor de gemeente* [|]— dat is wat we, met Karl Holl, in moeten brengen tegen Ernst Troeltsch’ these dat Luther en het lutheranisme een individualistische heilsleer aanhangen.^{wdz|xxv} ‘Het Woord en de gemeente horen op één hoop.’^{xxvi} Er is gemeente waar het Woord verkondigd wordt; en daar is ze volstrekt zichtbare gemeente. [|]Een eventueel onderscheid tussen de gemeente en degenen die zich er zomaar eens, min of meer toevallig, bij voegen⁴² is onzichtbaar. Alleen God ziet wie er werkelijk geloven.^{wdz|} Het geloof van de gemeente is onzichtbaar, maar als gemeente is de gemeenschap van gelovigen zichtbaar onder de verkondiging van het Woord.

8.3.2 De samenkomst^{xxvii}

Waar het Woord is, moet altijd ook een samenkomst rondom dit Woord zijn. Gods woord klinkt in de eerste plaats in de godsdienstige samenkomst.⁴³ Je tot het Woord verhouden betekent je verhouden tot dit samenkomen. Voor christelijke mensen is dat vanzelfsprekend.^{xxviii} Het ontvangen van de Geest, [|]het talenwonder waardoor mensen het Woord verstaan, en het ontvangen van de vergeving door het Woord,^{wdz|} dit gebeurt allemaal in de [|]samenkomende^{wdz|} gemeente (vgl. Handelingen 2). [|]In het katholicisme heeft men daar vervolgens een plicht van gemaakt. Daar begint de dwaling;⁴⁴ maar de beduidendheid van de samenkomsten is zo wel verzekerd.^{wdz|} Maar ook de Reformatie mikte niet op een vrijheid van het individu die zich verre van deze samenkomsten zou ontplooien. [|]Luther wilde wel de vrije zelfstandigheid van het godsdienstige leven en eredienst, maar geen individualistische vrijheid.^{wdz|} Een mogelijke focus op de kerk als belevenis betekent toegeven aan vroomheid als individualistische aangelegenheid.⁴⁵ |

⁴¹ Hier begint Bonhoeffers college van 25 juni 1932. Uit DBW 11 blijkt dat hij begon met een zeer korte herhaling van het einde van het vorige college.

⁴² D: *den sich Dazugesellenden*: zij die zich erbij voegen.

⁴³ D: *Wort Gottes ist primär in der gottesdienstlichen Versammlung*. Het woord ‘primair’ moet in deze samenhang vooral samen gedacht worden met het tweede en niet met het eerste zinsdeel (hoewel dat grammaticaal ook zou kunnen): dit is het eerste wat het Woord doet: een gemeente vergaderen (en de focus is niet andersom: de gemeente moet zich allereerst op het Woord richten).

⁴⁴ D: *erster Abfall*.

⁴⁵ D: *Erlebnis der Kirche für den individuellen Frommen*.

‘Ik behoor Christus toe’ betekent: ‘ik behoor **de samenkomst toe**’. Waar het Woord is, daar ben ik primair, dat wil zeggen: niet om afgeleide redenen, niet vanwege een of ander belang, maar alleen vanwege het Woord zelf. Ik hoor daar te zijn: **in de samenkomst** rondom het Woord. Ik kan en mag **niet vragen**: ‘**wat heb ik daarmee te maken?**’ – dat is **net zo** onmogelijk als vragen: ‘**wat heb ik met ^[282] mijn moeder te maken?**’ Ik hoor eenvoudig **bij haar!**^{xxxix} Het getuigt van een **geïsoleerde**, in zichzelf gekeerde^{xxx} **vroomheid** om te vragen: ‘**Waarom zou ik eigenlijk naar de gemeente gaan, enzovoorts?**’ Het beantwoorden van deze vraag vereist een **individualistische verklaring** van de kerkgang. Maar dan is het **uitgangspunt**⁴⁶ al **verkeerd**. Dan worden rondom een **gemeente die geen enkele vreugde meer opwekt** allerlei **bijdehandse**⁴⁷ **prikkels** opgetuigd – maar dat biedt uiteindelijk **geen plausibele gronden om de samenkomst** van de gelovigen te **bezoeken**. Hier ligt een **onchristelijke vraagstelling** aan ten grondslag. Waar wordt nog de nadruk gelegd op het **wonder en** waar realiseert men zich nog dat het **Gods werk bij uitstek is dat dit samenkomen** van gelovigen **ons geschonken wordt**? Door het verzuimen van de onderlinge bijeenkomsten (Hebreeën 10:25) onderscheiden leden van de kerk zich van allerlei andere bewegingen: **alle** mogelijke **verhinderingen** worden tegenwoordig resoluut **opzijgeschoven bij sektariërs en bij politieke samenkomsten**. Daar is **blijkbaar mogelijk wat in het christendom niet meer mogelijk is**.^{wdz} **Waarom ging dat in het oerchristendom wel zo**^{xxxix} **en waarom wil dat tegenwoordig niet meer?** Antwoord: **toen**, in de eerste gemeenten, **gebeurde er iets in de samenkomst**: **men werd werkelijk God zelf en Gods wil gewaar**. Daar was **openbaring!**^{wdz} ‘Ik hoor,’ kon men toen zeggen, ‘**Gods woord, zo duidelijk als maar kan!**’⁴⁸ **Dat kan men zich tegenwoordig nauwelijks meer indenken**.^{xxxii} Zeg je het wel, **dan zou dat betekenen** dat je zegt: ‘**Daar haal ik mijn eigenste bestaan vandaan; daar geeft God zelf mij mijn existentie steeds weer.**’ Is het **onze hoogmoed** die ons tegenwoordig parten speelt? Of moeten we zeggen dat het **evangelie** vandaag **niet meer recht verkondigd** wordt? **Of heeft God**⁴⁹ **ons zijn belofte ontnomen? De gemeente is ziek**⁵⁰ – is dit een ziekte tot de dood (Johannes 11:4)?^{xxxiii}

8.3.3 Het predikambt^{xxxiv}

Het Woord is door God aan de gemeente gegeven: door de prediking wordt het woord van het kruis verkondigd. Wie moet er prediken? Wie mag dat? De ongelovige?^{xxxv} Zelfs dat is voor God mogelijk. De prediking is immers |

⁴⁶ D: Grundansatz.

⁴⁷ D: klug.

⁴⁸ D: ganz wirklich.

⁴⁹ D: ‘Gott’, tussen aanhalingstekens. Het is niet duidelijk waarom.

⁵⁰ D: Krankheit der Gemeinde: er kan dus ook staan: ‘Is de gemeente ziek?’

het ambt van de gemeente van Christus: dat betekent dat wanneer het zo uitkomt zelfs ook de ongelovige voor hem bruikbaar wordt en kan preken, het Woord kan verkondigen. Het charisma (genadegeschenk, zie Efeziërs 4) van het ambt is een charisma van de gemeente. Dat neemt niet weg dat deze verkondiging op rechte wijze moet geschieden¹: ze wordt daarbij gemeten aan de maatstaf van de Bijbel en zijn uitleg door de Reformatie.^{wdz|} Wie kan dat? Dat moet je leren, door studie. Natuurlijk zijn predikanten degenen die het Woord bestudeerd hebben, maar de gemeente, ¹niet de dominee,^{wdz|} blijft de drager van de prediking. De predikant heeft de opdracht tot ambtelijke leiding ontvangen van de gemeente. ¹Zo wordt de predikant ambtsdrager. Maar het ambt behoort ieder gemeentelid toe, het blijft ambt van de gemeente,^{wdz|} dat voortdurend door de gemeente wordt uitbesteed. Wanneer we spreken over het algemene priesterschap van de gelovigen (zie ook § 8.4), bedoelen we hetzelfde. Dus nooit wordt het ambt het duurzame bezit van de dominee. Alles wat de ^{1283|} predikant heeft – en dat is genoeg! – is de belofte van het ambt: ¹zolang hij⁵¹ het ambt draagt, heeft hij ook de belofte dat zijn werkzaamheden niet vergeefs zullen zijn.^{wdz|} Deze belofte vervalt ook dan niet, wanneer de dominee zelf niet meer zou geloven. De belofte is verknoopt met de rechte prediking door de predikant, niet met zijn geloof. Het Woord is er (ook als ik dat zelf niet kan geloven), en daarom predik ik. Het gaat er slechts om dat de predikant het Woord recht spreekt; dat heeft de belofte. De prediking leidt de prediker weg bij zijn eigen geloof, dat raakt buiten beschouwing ¹– het gaat slechts nog om de gerichtheid op de gemeente.^{wdz|} Geloofskennis moet dus onderscheiden worden van de ‘preekkennis’ van de prediker: in het laatste geval gaat het om een boodschap die haar grond heeft in de opdracht tot verkondiging.

8.3.4 De belijdenis

¹Er wordt gepreekt, opdat er beleden wordt. En omdat er beleden wordt, wordt er gepreekt.^{wdz|}

Zoals we zagen, horen de samenkomst en het predikambt wezenlijk bij de gemeente. De gemeente moet daarbij bevestigen dat zij alleen door het Woord leeft. Dat doet zij in de belijdenis. Er is geen eredienst zonder deze belijdenis;^{xxxvi} hier kan de gemeente slechts óf belijden óf verloochenen. We kunnen op dit punt ¹niet besluiteloos,^{wdz|} niet neutraal blijven. ¹Esthetische overwegingen of geremdheden verliezen hier hun zeggingskracht; hier komt het er werkelijk op aan: er ontstaat een onderscheid tussen ge- |

⁵¹ In Bonhoeffers context waren weliswaar vrouwelijke theologiestudenten aanwezig, maar de predikant was altijd een man.

meente en toeschouwers,^{wdz|52} deze belijdenis kun je dus niet achterwege⁵³ laten. Ze is de grondwet⁵⁴ van de gemeente, | die de gemeente zichzelf geeft.^{wdz|} De belijdenis is zelfs de enige echte grondwet; in de belijdenis voltrekt zich een scheiding tussen de gemeente en de wereld.⁵⁵

De belijdenis moet geheel waar zijn. Dat betekent: zij is antwoord op het ware woord van God – in dat antwoord worden geen eeuwenoude waarheden opgesomd, maar belijdenis is een zaak van onmiddellijke tegenwoordigheid: hier ben je zelf geheel bij betrokken. | Er wordt daarbij niet zozeer en niet in de eerste plaats gebeden, spontaan en opkomend uit de mens, maar hier wordt beleden: ‘Ik erken en belijd, God, uw waarheid.’^{wdz|} Wat de waarheid te kennen geeft, levert zo steeds belijdenis op.

Met betrekking tot de apostolische geloofsblijdenis betekent dit dat een houding van kritiekloze beaming of een kritiekloos gebruik in de eredienst niet op z’n plaats is.^{xxxvii} De vragen van de liberale (of vrijzinnige) richting (en van Harnack) staan wat dat betreft nog altijd open, die zijn zeker nog niet afdoende beantwoord.

Belijdenis is dus een zaak van ons ware (waarachtige) staan voor God.^{|284|} Belijdenis is geen onzekere zaak maar het zich-bekennen-tot de waarheid. Zo moet de belijdenis de gemeenschappelijkheid | en eenheid met de gehele christenheid uitdrukken. De Bijbel, het Onze Vader, de doop hebben we gemeenschappelijk.^{wdz|} De confessie hebben we echter op een andere, meer betrekkelijke manier gemeenschappelijk. Want⁵⁶ de waarachtigheid van de belijdenis is uiteindelijk daarvan afhankelijk dat het *Woord zelf* waar moet zijn, de betrekking, en niet slechts de betekenis van het woord, een stand van zaken.⁵⁷ Maar hoe ‘waarachtig’ is bijvoorbeeld de apostolische geloofsblijdenis dan? Wat dat betreft stellen frases als ‘nedergedaald ter helle’ en ‘maagdelijke geboorte’ ons voor grote raadsels en problemen.^{xxxviii} Er zal toch, omwille van de gemeente, helderheid moeten zijn in onze woorden. Met dergelijke zinsneden is | voor wie nog niet geloven^{wdz|} de belijdenis maar al te vaak een afschrikkend element | in onze erediensten.^{wdz|} Ook uit consideratie met hen moet het woord waar en klaar zijn: waarachtig en helder. Daarbij is niets schadelijker dan algemene waarheden uit te stallen als belijdenis. De specifieke wijze waarop deze waarheidskennis in de confessie ‘werkt’ moet in de belijdenis worden vastgehouden. In de debatten van dit moment stellen Heim en Schmitz^{xxxix} dit ter discussie maar zij komen ook niet verder dan een uniforme formulering te zoeken in plaats |

⁵² Of: ‘publiek’ (D: *Publikum*).

⁵³ In DBW 11 staan hier puntjes (...): het handschrift van HR levert hier blijkbaar problemen op.

⁵⁴ D: *Verfassung*.

⁵⁵ D: *im Bekenntnis scheidet sich die Gemeinde von der Welt*. Dat kan ook vertaald worden als: ‘in de belijdenis scheidt de gemeente zich van de wereld af’. Maar in § 9 wordt duidelijk dat die vertaling geen recht zou doen aan Bonhoeffers intenties.

⁵⁶ Hier begint het college van 29 juni 1932.

⁵⁷ D: *das Gemeinde*.

van een wijze van kennen te beschrijven die verenigt in waarheid. **Zij stellen de formule ‘κυριος Χριστος’ voor, *Jesus der Herr*, Christus is Heer, als voor allen centraal. Maar iedereen bedoelt daar iets anders mee. Bij ons** betekent het bijvoorbeeld: **‘alleen uit genade!’** En de protestantse belijdenis zal en moet deze kant van deze ‘oerbelijdenis’ ook altijd benadrukken. ¹**De oerchristelijke belijdenis voldoet dus niet** om werkelijke eenheid en gemeenschappelijkheid in de kerk te bewerken^{wdz|} en ook daarom is het **voor ons onmogelijk om op oerchristelijke wijze te belijden**. Wij zullen de belijdenis altijd **alleen nog maar** ^{1285|} op protestantse of katholieke (of...) wijze verstaan¹: die **gescheidenheid is een gegeven en is niet zomaar te overbruggen**.^{wdz|} Daarbij is het **apostolicum onder de maat van** ⁵⁸ **de protestantse confessie**. Het is daarom **onhoudbaar** om voor de **ordinatie** (bevestiging in het ambt) van predikant de eis te stellen dat dit gebeurt **op grond van** het onderschrijven van **het apostolicum**¹; **aan** deze belijdenis **kan men zich slechts uit liefde tot de gemeente onderwerpen** – omdat de gemeente dit nu eenmaal vraagt; maar intussen ben je gehouden om die onderwerping op een theologisch verantwoorde wijze gestalte te geven in je ambtswerk.^{wdz|} De **nieuwe ‘Agende’ in ontwerp**⁵⁹ van de Pruisische generale synode (1931) **geeft terecht ook andere mogelijkheden naast het apostolicum**. ¹Eigenlijk zouden er eens **gezamenlijke synodes**⁶⁰ moeten vergaderen **met dit doel**: hier een duidelijke uitspraak over te doen.^{wdz|} Want **het kwaad is hiermee nog niet verholpen; het belijdenisvraagstuk is nog niet afdoende beantwoord**.

Confessionalisme⁶¹ en belijdenis verschillen van elkaar: **confessionalisme vat de belijdenis als een propagandamiddel tegen de goddelozen op**, maar de **belijdenis hoort thuis in de christelijke samenkomst van de gelovigen**. Nergens anders is de **belijdenis houdbaar, verdedigbaar**. De zogenaamde **‘belijdenisbijeekomsten’** van de laatste tijd^{xl} zijn **bijvoorbeeld onhoudbaar**. De eerste vorm waarin de **belijdenis van de christelijke gemeente tegenover en voor de wereld zich voordoet is de daad**. ¹**Zij, de daad, interpreteert zichzelf, ze legt zichzelf uit. Wanneer de daad gedaan is, zal de wereld ook de woordelijke belijdenis verlangen. Pas dan moet de wereld, pas dan mag ze ingewijd worden in de eredienst**.^{wdz|} De **belijdenis behoort als *arcanum* gereserveerd te blijven voor de eredienst**.^{xi} Dan pas, na de daad, heeft de gemeente de **woordelijke belijdenis nodig**. Die **belijdenis mag dan niet propagandistisch en luidkeels worden uitgekrijst, maar ze moet be-** |

⁵⁸ D: *nicht angemessen*.

⁵⁹ Een soort Dienstboek, waarin de liturgische teksten voor verschillende erediensten staan opgenomen.

⁶⁰ D: *Generalsynoden*. Bonhoeffer doelt waarschijnlijk op een Duitsland-brede vergadering van de verschillende protestantse ‘Landeskirchen’. Maar het blijft gissen naar wat hij hier precies bedoelt.

⁶¹ D: *Bekennertum*, ‘belijdenisdom’.

waard blijven als het heiligste goed van de gemeente. Alleen de daad is onze belijdenis voor de wereld.^{xlii}

Samenvattend: Het tot nu toe benoemde – Woord (8.3.1), samenkomst (8.3.2), predikambt (8.3.3) en belijdenis (8.3.4) – vormt een gesloten rij. Steeds stuiten we hier allereerst op een verticale lijn: van God naar de mens en^{xliii} van de mens naar God. De gemeente wordt door die verticale lijn tot een eenheid tegenover de Heer: als met één stem zegt ze ‘ik geloof’, waarbij dit ‘ik’ als het ‘ik’ van de samenkomst verstaan moet worden; ^lhier wordt zeker niet de enkeling beoogd, maar een eenheid in Christus.^{wdz|} Naast deze ‘eenheidsstructuur’ ontstaat door de verticale lijn tegelijk ook een identiteitsstructuur (met Christus) en een heerschappijstructuur (in verhouding tot Christus): ^lde gemeente is de tegenwoordigheid van Christus^{wdz|} en als zodanig is zij zelf gestalte van de Heer in de wereld;^{xliiv} tegelijkertijd ^lhoort ze naar Christus’ stem en belijdt ze hem, staande onder hem, omdat Christus haar Heer is.^{wdz|} – Vervolgens is er ook ^{l286|} steeds de horizontale lijn van de gemeente als gemeenschapsstructuur. Op deze horizontale lijn gaan we in de volgende paragrafen (§§ 8.3.5–7) dieper in.

8.3.5 De theologie

Alleen daar waar op rechte wijze (*recte*) gepredikt wordt actualiseert de Geest de gemeente. ^lDe predikant moet^{wdz|} – dat is cruciaal in de protestantse kerk – ^lhet evangelie recht prediken, daarin ligt een accentverschil met het katholicisme.^{wdz|} Karakteristiek voor de protestantse belijdenis is de nadruk op dit *recte* van de verkondiging. Maar hoe stel je het *recte docere* (op rechte wijze leren) door de predikant veilig? Dat is de opdracht van de theologie. De theologie moet de prediker te hulp komen. Zonder de theologie geen protestantse prediking en geen protestantse belijdenis. Zij, de theologie, is absoluut noodzakelijk. De eerste en voornaamste buiten-liturgische⁶² opgave van de kerk is de theologie: als een ‘horizontaal’, door de tijd heen en binnen de gemeenschap te beoefenen ambacht. Uit alleen levende en oprechte religiositeit van de voorganger komt nog geen rechte prediking voort. Een arrogante houding tegenover de theologie is nooit ofte nimmer gerechtvaardigd.

8.3.6 Het dogma

Het dogma is de gestolde gestalte van de theologie. ^lWanneer de theologie tot het formuleren van het dogma komt, is haar opgave vervuld.^{wdz|} Het dogma kan echter nooit de zelffelicitatie⁶³ van een theoloog of van een kerk zijn, noch op zichzelf blijven staan. Omdat het dogma van de kerk is kan geen enkele particuliere theoloog dogma’s formuleren; alleen het geheel |

⁶² D: *außerkultisch*.

⁶³ D: *Dogma ... ist nicht Selbsterkenntnis*.

van de kerk brengt, als de enig theologisch verantwoordelijke partij, dogma's tot stand.

8.3.7 Het concilie

Dat wil zeggen: **alleen het 'concilie'** – een kerkelijke op **theologische** uitspraken gerichte **samenkomst** –^{wdz|64} **schept het dogma, als hulp bij de prediking en de belijdenis. Alleen de gemeente kan tegen het concilie protesteren:** dat is geen zaak van enkelingen of nog zo kundige theologen; maar **alleen de verkondiging van de levende Christus zelf in de gemeente vormt de grens** van en **tegen** alle **concilies** – waar conciliaire uitspraken deze verkondiging niet dienen, is protest vanuit de gemeente op zijn plaats.^{wdz|} Het **begrip 'ketterij' is een bestanddeel van het begrip 'concilie'**. Er zijn **heden** ten dage weliswaar **oecumenische samenkomsten** te over, maar **ketterij bestaat daar niet**. Dit is op zich – zou een concilie zich hierover kunnen uitspreken – al een **ketterij, de ketterij van de huidige inrichting van de kerk** en de huidige kerkelijke verdeeldheid.^{wdz|} Daardoor zijn er **vandaag de dag geen echte concilies meer. Doordat de theologie al sinds tweehon-**^{1287|} **derd jaar ongeordend** haar eigen gang gaat **en doordat** de christelijke verkondiging zich dus nauwelijks enige correctie of door de kerk gedragen vernieuwing laat opleggen^{xiv} wordt **de kerk als predikende kerk**⁶⁵ **op dit ogenblik** getroffen door een niet te onderschatten **crisis**. We stuiten hier op een noodzakelijke aanvulling – vandaag node gemist: **naast prediking en samenkomst komt noodzakelijkerwijs de theologie te staan, en het concilie met het dogma.**

8.3.8 Samenvatting⁶⁶

De kerk van het Woord is als zodanig kerk van de gemeente.⁶⁷ **Samenkomst, predikambt en belijdenis vormen een noodzakelijk samenhangend geheel en vinden als verkondiging van het woord van Christus hun noodzakelijke grond in de kerk. Geen van deze drie laat zich anders verstaan dan vanuit het Woord. Iedere poging tot een individualistische fundering loopt noodzakelijkerwijs op niets uit.**

De rechte Woordverkondiging vereist als eerste buitenkerkelijke orgaan⁶⁸ **de theologie, ten tweede de samenkomst van de kerk** – boven de plaatselijke gemeente en cultus uit – in het **concilie, de samenkomst die over** |

⁶⁴ D: *Versammlung als theologische ist Konzil.*

⁶⁵ D: *Predigtkirche.*

⁶⁶ De volgende tekst komt bij HR en WdZ bijna geheel overeen. Vermoedelijk heeft Bonhoeffer deze tamelijk 'dichte' tekst woordelijk aan zijn studenten gedictieerd.

⁶⁷ D: *Gemeindekirche.*

⁶⁸ D: *außerkirchliche Funktion.* In § 8.3.5 gaat het over *außerkirchlich* – het is niet onwaarschijnlijk dat we dat woord hier ook moeten lezen. De vertaling 'functie' zou wel erg gewrongen Nederlands opleveren.

de theologie beslist (wel of geen ketterij), en ten derde het door het concilie tot stand gebrachte dogma. Deze ‘horizontale’ drieslag⁶⁹ (theologie – concilie – dogma) is bestemd tot dienst aan de eerste ‘verticale’ drieslag (samenkomst – predikambt – belijdenis). De eerste moet heersen over, maar zich ook laten dienen door de tweede.

8.4 Het algemene priesterschap⁷⁰

8.4.1 Inleiding: het pastorale oogmerk van dit begrip^{xlvi}

Het **van Luther afkomstige begrip ‘algemeen priesterschap’ wordt tegenwoordig te vaak individualistisch verstaan. Ten onrechte trekt men uit^l Luthers ontdekking over de enkeling die zonder tussenkomst van een priester, onmiddellijk dus, voor God staat^{wdz|} de conclusie^l dat het recht van het individu de overbodigheid van de predikant impliceert, en dat een recht op een eigen⁷¹ religiositeit automatisch leidt tot een kerk- en priester- of ambtloze eredienst.^{wdz|72} Maar dat gaat tegen Luthers gedachten in!^{xlvii} Want bij hem is bijvoorbeeld de biecht^{l288|} niet overbodig, maar noodzakelijk.^{xlviii} Priesterschap betekent: namens allen voor God staan. Deze beslissende functie^l kan daarom niet in de hand van een enkeling blijven liggen, maar komt principieel de gemeenschap (allen) toe; en ambt is nu: dat allen deze functie van de gemeenschap aan een enkeling als opdracht opleggen.^{wdz|73} Want eenieder heeft de ander nodig als priester, aangewezen op de ander als ieder is. Door^l een priester worden^{wdz|} leden van de gemeente daarom^l niet geïsoleerd, maar juist^{wdz|} nauw met elkaar verbonden. Een priesterlijke figuur garandeert de continuïteit in de verkondiging⁷⁴ en^l drukt daar^l primair^{hr|} de horizontale continuïteit van de gemeenschap mee uit – de continuïteit door de tijd heen van de door Christus’ ‘verticale’ daad gefundeerde gemeenschap,^{wdz|} de *communio sanctorum*, de gemeenschap der heiligen. In de mens die in de gemeente van Christus staat komt Christus zelf mij als broeder tegemoet.⁷⁵ In de veelheid van de ledematen toont Christus, het hoofd van het lichaam, zich in vele gedaanten.**

Hoe **verhouden deze horizontale en verticale lijn zich dan tot elkaar in de gemeenschap?** Hier en nu nemen we **allereerst, ‘oorspronkelijk’, de gemeenschap van de broeder met de broeder** waar – ‘horizontaal’. Maar **beide, horizontaal en verticaal, zijn in feite identiek: in de broeder ontmoet ik Christus (‘verticaal’) en in Christus’ woord verneem ik de stem van de broeder pas echt. Horizontaal en verticaal zijn dus niet van elkaar te scheiden.**^{wdz|} |

⁶⁹ D: *Dreiheit*.

⁷⁰ Hier begint het college van 2 juli 1932.

⁷¹ D: *private*.

⁷² De aantekeningen van WdZ en HR hebben hier niet helemaal dezelfde spits; ze verschillen in de weergave van de conclusies die ‘men tegenwoordig’ (ten onrechte) uit een (evenzeer ten onrechte) geïndividualiseerd algemeen priesterschap trekt: erediensten zonder bijzondere ambtsdragers (WdZ) of zelfs in het geheel geen erediensten meer (HR). Ik volg hier grotendeels WdZ omdat hij de verbanden die Bonhoeffer legt duidelijker heeft vastgehouden.

⁷³ D: *Funktion kommt allen zu; deshalb kann einer beauftragt werden*. Dat is zo dialectisch geformuleerd (is de functie nu principieel van allen of niet?) dat ik geprobeerd heb de vermoedelijk onderliggende redenering duidelijker in de tekst weer te geven (EvtS).

⁷⁴ D: *Dauerverkündigung*.

⁷⁵ D: *Christus ist der Bruder als Mensch, der in der Gemeinde Christi steht*.

Het zal duidelijk zijn: een **christelijke grond voor de individualisering** die in onze tijd en in onze kerkopvatting veel ruimte heeft gekregen, is met Luthers begrip van een algemeen priesterschap van alle gelovigen *niet* gegeven. **Oorspronkelijk** wil ook dit begrip juist onderstrepen dat **geen enkel individu God alleen kan ‘hebben’ – dat is wat individualisering wel veronderstelt – maar oorspronkelijk is er de gemeente, van de broeder met de broeder**. Individualisering wil het voor die gemeenschap met elkaar stellen **zonder de ‘omweg’ over God**, en voor de gemeenschap met God zonder de ‘omweg’ over de broeder – maar dat zal juist in de gemeente niet gaan.⁷⁶ **In de broeder ‘heb’ ik Christus; in Christus verneem ik dat ik naar de broeder verwezen word**; steeds zorgt Christus voor de verbinding. **Er kan in de kerk dus geen sprake van individualisering zijn.**^[289]

^l**Door de Heilige Geest wordt de in Christus al gerealiseerde kerk – plaatsvervangend^{xlix} – geactualiseerd.**^{wdz|} De verkondiging is daarbij constitutief voor zowel de kerk als het pastoraat. Ook in de eenzaamheid van het cultische^l tweegesprek tussen broeder en broeder, de biecht, krijgen verkondiging en kerk gestalte. **Waar de broeder tot de broeder^{wdz|} spreekt, is Christus in het midden** (Mattheüs 18:20) – staat hij als midden tussen hen in. **Voor de christelijke gemeente gebeurt hier iets van centraal belang. Dit is liefde** – zo actualiseert de Geest de kerk, niet door woorden of beweringen, maar door wat er tussen de leden van de gemeente gebeurt. **Deze liefde is geen daad van de mens uit eigen opzichzelfstaande kracht. God alleen rukt de mens uit de hel door zijn daad aan het kruis.** Ware liefde, de **liefde Gods**, manifesteert zich **aan het kruis van Golgotha**. Maar vervolgens manifesteert dit zich in de broederlijke liefde: **tussen broeder en broeder treedt de liefde Gods op Golgotha die in hun harten wordt ingegoten door de Heilige Geest** (Romeinen 5:5). ^l**Het handelen van de ene broeder aan de andere** wordt in de kracht van de Heilige Geest tot **een uit-de-hel-ontrukken**: dat is wat de kerk verstaat onder **liefde**.^{wdz|} Liefde in de gemeente **bestaat alleen als liefde Gods die de mens in het geloof ontvangt – slechts in het geloof aan Gods liefde kan ze ontvangen worden**. Daaruit volgt: **liefde – in christelijke zin – is het gelovige zich-verhouden-tot de naaste. Geloof is |**

⁷⁶ Op grond van de volgende alinea, maar ook op grond van parallelle passages in *Gemeinsames Leben* (28-31) is het niet aannemelijk dat Bonhoeffer het – zoals de tekst van HR suggereert – zelf ook zonder de ‘Umweg über Gott’ zou willen stellen: deze ‘omweg’ is voor hem juist van cruciaal belang. Pas via God opent zich de weg tot ware gemeenschap en tot bevrijding uit de in zichzelf gesloten cirkel van het eenzame individu. Van Bonhoeffers vroegste tot aan zijn laatste geschriften is dat een continu basisgegeven. Dat God de bemiddelende instantie in de gemeenschap is, zou Bonhoeffer goed geleerd kunnen hebben van Kierkegaard, die spreekt over God als ‘tussenbepaling’: *Wat de liefde doet*, 69, 121, 127. Bonhoeffer heeft dit werk zeker gekend, zie SC, 111.

primair **de gelovige verhouding tot God**, maar door de Geest verbindt mijn geloof mij vervolgens met de naaste, in een gelovig zich-verhouden-tot deze naaste, dat is: in de liefde. Dus **geloof en liefde**^l – die primair **verticaal** gericht zijn^{wdz} – **zijn ook voor de kerkelijke gemeenschap**, dus **op de horizontale as**, fundamenteel **structurerend**.^l Het gaat hier om **gescheiden functies van één werkelijkheid**; maar in de **gemeenschap** komen **beide samen**. **Geloof** (verticaal) **is eenheid** (horizontaal). **Liefde** (verticaal) **is gemeenschap** (horizontaal).^{wdz-}

Ook het **begrip van de kerk als liefdesgemeenschap** onderstreept dus **geen activistische**⁷⁷ **kant van het kerkbegrip**. **De liefde van de ene tot de andere broeder is niets anders dan het ontvangen van de liefde Gods**. **Handelen is in deze liefde altijd passief**: het **ontvangen van** wat *aan* mij gedaan wordt, de liefde Gods – het ontvangen van **God zelf**. Dit inzicht brengt ons bij de volgende twee paragrafen.^{lii}

8.4.2 *Het structurele ‘met-elkaar’ van de leden*

De **gemeente is de overwinning op het alleen-zijn** – maar let op: zij is dat **niet in de vorm van** een of ander **saamhorigheidsgevoel**.⁷⁸ Want dat zou een eenheid op grond van een gedeeld belang of bewustzijn of gevoel veronderstellen (eenheid als een middel tot een hoger doel). Maar in de gemeente van Christus is er een andere grond voor de eenheid gegeven: **waar één lid is, is het gehele lichaam van Christus**. Want **de gemeente heeft slechts één leven; het is ondenkbaar dat haar leden van elkaar gescheiden zouden zijn** (hier is de eenheid dus doel; zij heeft waarde in zichzelf). En **waar de gemeente is, daar is Christus altijd ook aanwezig**^[290] (**Psalm 139**)^{liii} – **vergevend of richtend**. **Daarom is de structuur van het met-elkaar-zijn niet primair een zaak van het bewustzijn** (waarmee ik al snel gericht zou zijn op de overeenstemming met de ander, de winst die ik bij die ander behalen kan), maar van het **ene leven dat de gemeente leidt**. Dat betekent dat ik mij niet middels mijn bewustzijn identificeer met de begerenswaardige kanten van de ander, maar dat juist de **nood van de ander** voor mij **zo moet zijn dat ik die als mijn nood ervaar**. Of, zoals Luther het zegt:^{liv} **‘Je moet de gebreken van de ander je zo aan het hart laten gaan alsof het die van jezelf zijn.’** Daar staat dan tegenover: **de kracht van anderen is mijn eigen kracht**. **Mijn aanvechting is door de gelovige gemeente gedragen**. Zelfs **mijn sterven** volbreng ik **niet alleen**. **Christus en zijn gemeente lijdt en sterft met ons**.^[291]

^lDaarbij is de **ernst van de verantwoordelijkheid niet opgeheven**. Luther heeft er in zijn **‘preek aan de Wittenbergers’** ook op gewezen dat iedereen alleen en op zichzelf sterft en dat niemand een ander daarbij kan helpen. Daar stuiten we dus op een **tegenstelling** – en **beide** opmerkingen zijn **even** |

⁷⁷ D: *aktivierte*.

⁷⁸ D: *Gemeinsamsein*. Vgl. hierboven, § 8.2; op grond van die passage is ook de volgende zin geformuleerd.

noodzakelijk en ter zake. Waar de enkeling helemaal enkeling is, treedt de gemeenschap juist in werking. Pas waar de mens helemaal zichzelf is – voor zichzelf instaat met een eigen geloof, dat wil zeggen gelooft voor zichzelf^{lv} – daar is hij verlost en verzoend in de gemeente. Waar de mens helemaal enkeling is, in de dood, daar is zijn alleen-zijn dus toch opgeheven in een gemeenschap, sterker dan deze eenzaamheid, en is er dus toch verlossing. Maar dan lijdt de gemeente dus ook met hem. Dat is de structuur van het ‘met-elkaar’, ook al is dit niet waarneembaar. Deze dubbelheid mag niet worden opgeheven:^{wdz|79} ‘ik’ en ‘gij’ zijn hier niet versmolten: mijn ‘ik’ blijft staan voor God en is niet in de gemeente opgeheven. ^lMaar waar de enkeling helemaal zichzelf is, wordt hij door Christus en zijn gemeente opgetild – en zo staan toch allen voor hem in voor God, juist omdat hij als enkeling voor God staat. De enkeling wordt helemaal als enkeling begrepen wanneer hij als staande in de gemeente wordt begrepen. En de gemeente is naar haar structuur daar waar de enkeling is. Dat de gemeente gemeenschap is die midden in het meest volle individuele leven staat komt tot uiting in haar betrokkenheid op de meest individuele momenten: zij doopt en begraaft dagelijks leden;^{wdz|} en dit gebeurt ook zonder dat zij altijd precies van het lijden van de ander weet.^{|292|} In dit geval is Christus zelf de gemeente en staat hij voor haar in, doet hij wat zij behoort te doen.⁸⁰

De *merita* (verdiensten) van de broeders en het *meritum* (de verdienste) van Christus zijn dan ook mijn *merita*. ^lHet gebed van anderen helpt mij; alles wordt hier gemeenschappelijk.^{wdz|} Niemand ‘heeft’ zichzelf; de enkeling leeft voor de gemeente. Hier komen we dicht bij de katholieke leer van de *thesaurus sanctorum*, de schat (aan verdiensten) van de heiligen^{lvi} – maar tegen deze leer moet worden ingebracht dat de mens tegenover God nooit meer kan doen dan hij verschuldigd is. ^lEr bestaat geen overvloeiende verdienste van een mens. Toch zit er een kern van waarheid in deze leer – en de weg is deze:^{wdz|} deze ‘schat’ (*thesaurus*) is ^lalleen^{wdz|} de verdienste van Christus, aanwezig en werkzaam in de gemeente. Christus laat de een de voordelen van de weldaad van de ander genieten. De voorbede of onthouding van de ander op zich kunnen wij niet doen uitlopen op vrucht voor onszelf, maar Christus vergroot deze daden van de ander in mijn voordeel. De katholieke leer dreigt hier een levend gebeuren te veranderen in een ding, een stand van zaken: ^ldoor de zaken ‘op zichzelf verklaarbaar te maken wordt de leer van de verdiensten onderwerp van rationalistische en moraliserende beschouwingen, maar het ‘met-elkaar’ van de gemeente raakt uit zicht.^{wdz|} Hier lijkt de daad van de ander ‘op zich’ werkzaam – en dat is onmogelijk. |

⁷⁹ Hier begint het college van 6 juli 1932.

⁸⁰ D: *Gemeinde ist in diesem Falle Christus selbst*: ‘de gemeente is Christus zelf’; of ‘de gemeente wordt door Christus zelf gevormd’ – voor die laatste interpretatie is hier gekozen. Bedoelt Bonhoeffer dat Christus van het lijden van een stervende enkeling weet, ook waar de gemeente dit soms nauwelijks peilt?

8.4.3 Het structurele 'voor-elkaar' van de leden

Het 'voor-elkaar' van de gemeente is met het 'met-elkaar' van de gemeente gegeven in: a) de bereidheid om alles op te offeren voor de naaste; b) de voorbede; c) de vergeving der zonden.

a) De bereidheid tot het brengen van offers heeft in de eerste plaats betrekking op geld en goed, op heel het leven van alledag. Degene die bezit heeft gaat op de plaats staan van degene die geen bezittingen heeft; ¹en iets dergelijks kan ook plaatsvinden als het gaat om eer of zelfs om het leven zelf.^{wdz|} degene die met eer beladen is neemt de plaats in van de eerloze. Het eigen leven, de eigen eer is een goed dat de goede ontvangt voor de dienst aan de zwakke. Men heeft 'eer' niet voor zichzelf, maar voor het gezamenlijke nut ('tot welzijn van allen', I Korinthiërs 12:7). ¹Hier wordt duidelijk: de eigen eer is niet de laatste levenswerkelijkheid, is niet identiek met iemands eigen bestaan, is niet het laatste waar het leven van afhangt.^{wdz|} In de tweede plaats bestaat er zelfs de volgende vreemde, paradoxale mogelijkheid, het grootste offer ¹van de broederliefde:^{wdz|} de gemeenschap met God zelf op te offeren om-^{1293|} wille van de broeders, het vrijwillig dragen van de toorn ¹in hun plaats^{wdz|} (Exodus 32:32). In de Bijbel zelf komt deze uiterste mogelijkheid echt maar nauwelijks voor (zie, behalve Mozes, nog Paulus in Romeinen 9:3): alleen de twee genoemde plaatsen over Mozes en Paulus zien deze mogelijkheid onder ogen; beide grote Israëlieten geven aan dat ze wel van Gods liefde verstoken zouden willen zijn als ze daarmee hun volk zouden kunnen redden, het voor Gods liefde zouden kunnen bewaren. Deze situatie toont een mogelijke paradox in de liefde tot God: dat de gehoorzaamheid aan het gebod God lief te hebben kan betekenen dat je afziet van deze liefde. Overeenkomstig het gebod houdt Paulus meer van de gemeenschap met God dan van die met de mensen; toch ¹wil hij, om zijn broeders vrede te brengen, desnoods zelf wel verdoemd zijn.^{wdz|} Hij vervult het laatste gebod in de plaats van het verdoemde, geliefde volk: ¹hij gehoorzaamt aan het gebod van de totale opoffering voor de naaste. Omdat hij zich zou laten verbannen blijft hij juist paradoxaal in de allerdiepste gemeenschap met de wil van God. Dit is de laatste, uiterste vorm van gehoorzaamheid.^{wdz|} Dit is geen ogenblik van zwakte van Paulus, maar juist de laatste vervulling van Christus' gebod. Hier wordt bijna een nabootsing van Christus ondernomen: ¹dat wat Paulus hier nastreeft is wat Christus volbracht op Golgotha.^{wdz|} Als uiterste consequentie van wat de Bijbel gebiedt leidt dit bijna tot waanzin. En toch ¹moet deze daad van Christus steeds opnieuw voltrokken, actueel worden, maar hier is niets vanzelfsprekends aan,^{lvii} terwijl de bereidheid tot het eerstgenoemde offer – van eer, leven, geld en goed – wel vanzelf spreekt.^{wdz|} De mogelijkheid die Mozes en Paulus tonen is een moge- |

lijkheid aan de rand van het menselijke; hiermee ^lstaat Paulus aan het uiterste randje van de afgrond van de eeuwige afval en godslastering.^{lviii} Maar ^{ook^{HR}} hierover schijnt ^{beloftevol^{HR}} het licht van de opstanding. Luthers uitspraak dat ‘het vloeken van de goddelozen God aangenamer kan zijn dan het halleluja van zijn vromen’ kunnen we zeker betrekken op deze randmogelijkheid.^{wdz|lix}

b) De voorbede. De gemeente leidt één leven ^len dat betekent dat niemand in de gemeente een enkeling is die voor zichzelf zou kunnen bidden.^{wdz|} Mijn gebed behoort de gemeente toe; in het gebed van de enkeling bidt de gemeente. ^lVoorbede is plaatsvervangend handelen. Ik ga op de plaats van de ander staan en vanuit *diens* aanvechting wordt er **gebeden**. Ik verdraag daarbij de ander in het gebed – ik beschouw de ander niet als een veranderbare omstandigheid en ik zal ook niet te snel bidden om verandering van de ander; daarmee zou ik de ander als het ware weer ‘van mij af’ bidden. Ik moet in zijn plaats willen staan en door zijn zonden aangevochten^{lx} zijn – zó kom ik, zo komt de gemeente namens die ander tot God.^{wdz|} Het lijkt erop dat het oosterse christendom dit beter vast heeft weten te houden dan het westerse (zie Chomjakov).^{lxi |294|} De volmacht van de voorbede! Als daaraan getwijfeld wordt, dan is blijkbaar de zelfgerechtigheid van de mens die zich niets wil laten schenken nog volop werkzaam. In de voorbede sta ik werkelijk op de plaats van de ander. Het gaat daarbij niet om een bijzonder groot inlevingsvermogen waarmee ik zou kunnen invoelen in het leed^{lxii} van de ander, alsof er anders geen voorbede mogelijk zou zijn, maar om een plaatsvervangend *zijn* van de één voor de ander.⁸¹ Voorbede is niet psychologisch begrensd door iemands vermogen zich in te leven in een ander; de enige grenzen zijn daar waar de grenzen van de gemeente zijn. Maar die grenzen zijn ruim: ^look de voorbede voor alle mensen is mogelijk (1 Timotheüs 2:1-4) en trekt hen als het ware de gemeente in.^{wdz|} Bijna altijd is er de mogelijkheid als lidmaat te worden ingelijfd. Alleen voor hem die God haat⁸² is er geen gebed mogelijk: voor de duivel. Maar verder mag men aan Gods liefde geloven – zelfs als het voor het gevoel tegen Gods eigen woord ingaat. Hier is nu eenmaal niet alles psychisch beleefbaar of psychologisch na te trekken.

De^{lxiii} voorbede is gefundeerd in het inzicht dat de gemeente de schuld van de enkeling draagt en dat ieder schuld heeft aan de dood van Christus. Zo, in de gemeente de schuld op zich nemend, kan ieder lid van de gemeente ook voor de ander tot Christus worden, ook zonder de ander te |

⁸¹ Met deze zin eindigt het college van 6 juli 1932, en het college van de zaterdag erop (9 juli) begint met ongeveer dezelfde zinnen. Beide versies zijn hier tot één geheel gemaakt.

⁸² D: *den Gott haßt* = die door God gehaat wordt.

kennen. Denk maar aan de manier waarop we in de eredienst ‘**zonden van de onbekende zeevarende**’ belijden: ‘**een schuld waar ik schuld aan heb**’. Zo komt de broederschap van de plaatsvervangende aan allen ten goede. Alleen zo is voorbede mogelijk. Het zou voor de enkeling |onmogelijk zijn om zonder de gemeente voorbede te doen. Maar omdat de gemeente de schuld van de enkeling op zich neemt, wordt wat onmogelijk was toch mogelijk.^{WDZ} Zo vindt de enkeling het geschenk van de gemeente als het ware door de voorbede: want alleen in de gemeente is deze voorbede gegrond en krijgt het gebed van de enkeling dus voet aan de grond. Wie wil bidden, zal daarom de gemeente vinden op de weg tot het gebed. |Niemand weet dus wat de voorbede hemzelf precies zal brengen – maar de gave van de gemeente zelf mag ieder in elk geval in dankbaarheid ontvangen. Zonder gemeente – als geschenk dat met het gebed meekomt, en als omgeving waarin gebeden wordt – is het magie, dan zou bidden neerkomen op: willen toveren.

Hier treedt ook een cruciale waarheid rondom het bijzondere offer (zie hierboven, onder a) op de voorgrond: pas binnen de gemeente wordt ook de paulinische, opofferende voorbede begrijpelijk. Zichzelf het heil plaatsvervangend voor de ander ontzeggen⁸³ – dat is alleen in de gemeente mogelijk en leidt de bidder niet de gemeente uit maar alleen nog maar dieper de gemeente binnen.^{WDZ | 295}

c) Het wonder van de gemeente bestaat niet alleen hierin dat iemand zichzelf kan opofferen voor de ander, maar ook daarin dat de één de volmacht tot zondevergeving door Christus heeft voor de ander. In het Oude Testament is dat nog onmogelijk (zie bijvoorbeeld Psalm 49:8-10). Maar wat Christus bezit is het recht en geschenk van de gemeente geworden: als *Christus praesens*⁸⁴ kan zij doen wat Christus ooit deed. Christus’ gestalte is verduizendvoudig. – Dit is natuurlijk óf de meest waanzinnige lastering van God, óf het is toch: het komen van de levende God zelf. Dat een mens door een ander mens verlost zou kunnen worden is een wonder van God: het is de dagelijkse herhaling van zijn offer, maar nu zonder bloed; de ene al volbrachte daad van God zelf wordt zo steeds opnieuw geactualiseerd. De katholieke opvatting spreekt hier niet over een priesterschap van alle gelovigen, maar over een bijzondere taak van sommigen – de apostelen en hun speciale opvolgers, en Petrus en zijn ene speciale opvolger in Rome. Maar deze poging om wat Christus zegt te duiden gaat tot achter de openbaring in Christus terug omdat ze de gemeente de macht om zonden te vergeven weer ontzegt. Zo komt ze tot niets anders dan speculatie |

⁸³ D: *entsagen* – dat is het woord dat WDZ geeft. HR heeft *Ertragen*, althans dat hebben de redacteuren van DBW 11 bij hem gelezen. Vermoedelijk is hier sprake van een lees- of schrijffout; het maakt de verbanden in de tekst van HR al te raadselachtig.

⁸⁴ Vgl. hierboven, voetnoot 7.

over wat Christus wel niet bedoeld mag hebben in woorden als in **Mattheüs 18:18** en **Johannes 20:23**: ‘**Wat jullie losmaken, zal ook in de hemel losgemaakt zijn.**’⁸⁵ **Hoe moet dat dan wel opgevat worden? Luther** legt het zo uit: **wij allen, als leden van de gemeente, zijn Petrus.**^{lxiv} **Tot ons allen is dit woord gesproken** – op ons allen heeft het betrekking. **God heeft zijn volle volmacht in de gemeente gelegd. In de gemeente voltrekt zich de scheiding tussen Gods rijk en het rijk van de wereld.**

Niet wij dragen het Woord met ons geloof, maar de gemeente draagt het Woord en draagt ook ons, | wanneer we het woord van de zondevergeving wagen.^{wdz|} **Ons is een eerste en een tweede Woord gegeven.** Het **eerste Woord**, zo volgt uit het **evangelie** en uit de opdracht bij het **ambt** (vgl. de zojuist genoemde teksten uit Mattheüs 18 en Johannes 20), is de **prediking van de verzoening**. Het **volgende Woord**, de **verkondiging van Gods toorn**, is, zo vinden wij al snel, **voor ons onverdraaglijk: het ‘binden’** dat in Mattheüs 18 en Johannes 20 genoemd wordt **gaat onze verantwoordingskracht te boven**. Maar **Gods woord klinkt in beide aanzeggingen** evenzeer en even scherp. **Het ene is precies zo zwaar als het andere en het brengt | in feite^{hr|} dezelfde verantwoordelijkheid** met zich mee – **anders** ging het hier slechts om **sentimentaliteit**. De **profeet** – zie de meeste profetenboeken in de Hebreeuwse Bijbel – is juist **profeet door de verkondiging van de toorn**. **Ook dat moet** waar nodig, zie bijvoorbeeld 1 Korinthiërs 5, **in de christelijke gemeente gewaagd worden.**^{wdz|lxv} **Gods liefde, maar ook zijn toorn is**^{|296|} **uitdrukking van Gods wil en stelt ons onder de last van de verantwoordelijkheid. Zondevergeving is in de gemeente slechts mogelijk door de prediking van het evangelie.** |De daar verkondigde **liefde Gods**^{wdz|} **wordt de mens tot gericht wanneer hij niet gelooft, niet hoort, niet volgt. Dat wordt niet alleen in de samenkomst zo gezegd, maar ook in de biecht, waarin de gemeente van zichzelf belijdt schuldig te zijn en zich – elkaar – de vergeving aanzegt.**

|De **biecht** kan **slechts plaatsvinden**^{wdz|} **in samenhang met het sacrament | van het avondmaal.**^{wdz|lxvi} **De verkondiging van het Woord in de prediking mag niet als opzichzelfstaand worden opgevat; in het sacrament wordt hier een nieuw element aan toegevoegd.** |De **predikant is gebonden aan woorden en handelingen. Dit ‘doen’,** deze ene uitoefening van het ambt, staat onder Gods belofte. Juist in het sacrament, en in de biecht, is de **predikant vrij van persoonlijke woorden** te moeten spreken; hier **handelt de Christus praesens.**^{wdz|86} Het punt is **niet dat de prediking minder zekerheid** in zich zou hebben, maar dat ze niet op zichzelf staat. |De **prediking wordt gedragen door de werkelijkheid van het sacrament. Omdat de predikant het sacrament heeft te bedienen, daarom kan deze ook preken.** Het is **onzinnig om een vicaris (hulpprediker) alleen maar te laten preken. Een prediking zonder |**

⁸⁵ In tegenstelling tot de redacteuren van DBW 11 ben ik hier vrijmoedig tot een duiding van de voorgaande aantekeningen gekomen: vanuit de context lijkt het me vrij duidelijk wat Bonhoeffer hier ongeveer gezegd moet hebben.

⁸⁶ Vgl. hierboven, voetnoot 7.

sacramenten verliest haar vruchten.^{wdz|} En een kerk zonder sacramenten verliest ook de prediking en de biecht.

In de biecht worden prediking en sacrament concreet.⁸⁷ | In de van de enkeling afgenomen biecht wordt dat wat in de gemeente met volmacht tot de gehele gemeente is gezegd, nu met volmacht tot de enkele gelovige gezegd. Hier kan de concretisering met het oog op het leven van deze enkeling plaatsvinden. Tussen twee mensen voltrekt zich hier het gebeuren van het jongste gericht. Hier wordt geoordeeld en vrijgesproken.^{wdz|} Wie te biecht gaat, ziet af van⁸⁸ zondebelijdenis als een stille persoonlijke vertrouwensdaad tussen mijzelf en God, maar gaat over tot een openlijke belijdenis van de – pijnlijke – waarheid. Dat kan weliswaar alleen daar waar de ander als broeder wordt gezien. In de biecht ontkomen we er niet aan om zaken eenvoudig hardop uit te spreken.^{lxvii} Wie kent niet de aarzeling, de onoverkomelijke drempel, dat biechten zou zijn als hard schreeuwen, niet als bij de geboorte van een kind maar als bij de geboorte van een hele nieuwe wereld?⁸⁹ Maar hier klinkt Gods antwoord, dat een einde maakt aan alle kwalen, door de broeder heen. Omdat het woord van Gods waarheid via de^{l297|} broeder tot mij komt, wint het woord van de vergeving aan autoriteit.⁹⁰ Nu volgt Gods eigen woord, onontkoombaar, op het niet-ware, nooit volledige, nooit voldoende gemeente woord van de mens. | Het gaat hier niet om ^l‘καθαρσις’ (*katharsis*, reiniging),^{HR|} niet om een (manipuleerbare) methode van reiniging, maar om een beweging waarin beiden, degene die de biecht uitsprekt en degene die de biecht aanhoort, zich uitstrekken naar de waarheid. Er komt dus alle ruimte voor de concrete belijdenis en de concrete vergeving met het oog op het leven van alledag – maar van een interesse in de eigen menselijke gecompliceerdheid-op-zichzelf is hier geen sprake. Dan blijf je steken bij de mens van alledag.^{wdz|} Hier is wat anders gaande dan in een psychoanalytisch spreekuur.^{lxviii} ‘Vandaag de dag is je arts je biechtvader!’ zegt men. Maar dan is de biecht totaal misverstaan. Het moderne jezelf uitspreken uit eigen interesse (in eigen belang, om er zelf van op te knappen) is alleen maar een nieuwe stap in de kunst van het-je-eruit-zwetsen van de mensen van alle tijden. Dat heeft met de biecht niets te maken. In de biecht gaat het erom dat degene die biecht de waarheid van God ontvangt – niet een eigen waarheid! Hier geschiedt de waarheid Gods! Dat is het centrum van de gemeente. Als er niet meer gebiecht wordt, is er ook geen gemeente meer. Het is waar: Luther heeft de dwang om te biechten bestreden. Maar dat deed hij niet om de biecht af te schaffen, maar om de |

⁸⁷ Hier is de suggestie van de redacteurs van DBW 11 gevolgd die het woord dat HR geeft: *Konsekration*, op grond van het handschrift van Wdz vervangen door *Konkretion*. In de volgende zinnen wordt duidelijk dat hier van ‘consecratie’ geen sprake is.

⁸⁸ D: *nicht*.

⁸⁹ D: *Die Beichte war jedem bisher wie lautes Geschrei, Geburt einer neuen Welt*. Wat hier in het college precies gezegd is, wordt uit deze tekst niet erg duidelijk – de reconstructie biedt eigenlijk niet meer dan een wilde gok.

⁹⁰ D: *Autorisation*.

vanzelfsprekendheid van de biecht weg te nemen.

Het aanhoren van de biecht is een ambt,⁹¹ dat aan de gemeente is opgedragen. Het aanhoren van de biecht kan alleen plaatsvinden onder broeders – ook de predikant kan dit alleen als broeder. De broeder volbrengt dat wat als laatste mogelijkheid alleen in de gemeente kan gebeuren: hij laadt de zonde die hij vergeeft, op zichzelf. Dat is wat de gemeente kan dragen, als *Christus praesens*, omdat men weet dat^{HR} Christus zijn zonde draagt – daarom kan degene die de biecht hoort de zonde van de ander overnemen.^{WDZ} Zo ontstaat een voortdurend terugvloeien van het gebeuren van de zonde op de Christus, zo is *Christus praesens*, tegenwoordig en werkzaam in de gemeente.^{WDZ} De biecht is gefundeerd in de werkelijkheid van Christus' plaatsvervanging.

Niet alleen de kerkelijke maar ook de persoonlijke biecht is na de Reformatie vaak afgeschaft. Maar daarmee sterft een levensbron van de gemeente af en wordt een levengevende kern van het gemeentelven vernield (zie Löhe).^{lxix} Zoiets laat zich niet zomaar weer nieuw leven inblazen, zeker niet omdat dit fenomeen geen geïsoleerd verschijnsel is, maar slechts een symptoom is van een diep probleem: het individualiseringsproces binnen het protestantisme.^{WDZ} Dat de kerk de *Christus praesens* is,^[298] dat de broeder met volmacht het woord van Christus kan spreken, dat gelooft men niet^{WDZ} meer. We moeten de gemeente en de kerk weer op de juiste wijze leren zien en leren geloven. We geloven domweg niet meer dat de waarheid in de kerk gezegd wordt – en wanneer we niet geloven, wordt de waarheid ook niet acuut voor ons, haar realiteit blijft dan abstract. In Dostojevski's *Misdaad en straf* is te lezen hoe bevrijdend de biecht kan werken: pas na het bekennen van zijn schuld gaan de ogen van de hoofdpersoon Raskolnikov open voor de acute, dringende waarheid van de vergeving, de opstanding, de liefde.^{WDZ} We moeten weer leren wat biechten is.

Is dat allemaal niet wat abstract? Is er in de kerk niets naast het priesterlijke en plaatsvervangende handelen van de broeder?⁹² Draait het – in verkondiging en pastoraat – om niets anders dan om vergeving? Nee, er is hier wel degelijk meer te zeggen. Luther stelt voortdurend: 'Christus is *donum* (geschenk) én *exemplum* (voorbeeld)!'^{lxix} En dat geldt ook voor de christen in de gemeente, voor broederschap en pastoraat waardoorheen Christus zelf handelt. Het handelen van de ene broeder moet een *donum*, geschenk, zijn voor de andere broeder, een priesterlijk handelen met absolute geldigheid. Maar ook de andere, meer relatieve kant van het gemeentelven is |

⁹¹ Met deze zin begint het college van 20 juli 1932. Tussendoor hebben Bonhoeffer en de studenten blijkbaar een week vrijaf gehad.

⁹² D: *Gibt's nicht priesterliches Tun und daneben das stellvertretende Tun des Bruders?* Op grond van het vervolg van deze alinea, waar priesterlijk en plaatsvervangend op één lijn staan, als *donum* naast de mogelijkheid van een *exemplum* (zie het vervolg), heb ik de vrijheid genomen de woorden in deze aantekening in een andere volgorde te lezen: *Gibt's nichts neben dem priesterlichen und dem stellvertretenden Tun des Bruders?* – Kortom: ik ga ervan uit dat HR de portee van Bonhoeffers vraag niet meteen goed heeft meegekregen (EvtS).

van grote verkondigende en pastorale waarde: in het handelen als *exemplum*, **in het menselijke voorbeeld-zijn, staat** de ene **mens** op leerzame wijze tegenover de andere, **tegenover de broeder. Hier** proef je de waarde van het **begrip ‘traditie’, van de geschiedenis: je behoort de broeder ‘documenten voor te leggen’,** tastbare voorbeelden. In de gemeente kan men **zich door een ander** werkelijk en zonder schaamte **raad laten geven! Pastoraat** heeft dus **in de protestantse kerk een dubbel profiel: ten eerste** is er het **priesterlijke pastoraat op grond van de plaatsvervangings** – Christus’ plaatsvervangings krijgt als *donum* gestalte in het kerkelijk handelen van de ene broeder aan de andere; **ten tweede** is er **ook het raadgevende pastoraat. Beide** staan **hier naast elkaar.**

ⁱ Het derde deel of ‘artikel’ van trinitarisch opgezette geloofsbelijdenissen handelt gewoonlijk over de Heilige Geest en zijn werk. Het eerste artikel gaat over God de Vader, de Schepper, en zijn daden; het tweede artikel is de christologie. In het *apostolicum* wordt de belijdenis aangaande de kerk inderdaad onder de werken van de Geest gerekend: ‘Ik geloof in de Heilige Geest; ik geloof een heilige, algemene, christelijke kerk, de gemeenschap der heiligen.’

ⁱⁱ Zie voor de betekenis die het woord ‘act-ualiseren’ hier heeft aantekeningen x en xiv bij § 1. Wat ‘christologisch bezien’ al realiteit is (‘gerealiseerd’) door kruis en opstanding wordt ge-act-ualiseerd (tot werkelijkheid-in-het-heden, werkelijkheid-voor-mij) door de Geest, in de kerk. SC, 89, cursiveringen EvtS: ‘De mensheid *is* in Christus nieuw, dat wil zeggen vanuit de eeuwigheid bezien, maar ze *wordt* ook nieuw in de tijd.’ Dat laatste is dus wat het woord ‘actualiseren’ betekent. In mijn dissertatie (*Openbaringsnegativisme*, 151, 246) heb ik er al op gewezen dat ‘dialectische’ theologen zoals Barth – en ik mag Bonhoeffer hier nu wel bij scharen – in feite vaak een ‘actualistische pneumatologie’ hebben: dat het heil door de Geest nog altijd ‘werkelijkheid moet *worden*’ zet de ‘gegevenheid’ van wat al werkelijkheid *is* in Christus behoorlijk onder druk. De vraag waar ik in mijn slotopstel hieronder nog wel in wil gaan is of er niet meer over de Geest gezegd kan en moet worden dan hier.

ⁱⁱⁱ In zijn christologiecolleges van 1933 zal Bonhoeffer zijn gedachten over de *Christus praesens* (en het ‘voor mij’, *pro me*, zie de vorige aantekening) uitwerken: vgl. DBW 12, 291-297. Zie ook Den Hertog, ‘Wie ben jij dan?’, 17-19.

^{iv} D: *Die als Christus realisierte Kirche*: het woordje ‘als’ herinnert hier opnieuw aan ‘Christus die als gemeente bestaat’ (vgl. § 7). Nog sterker dan wanneer hij het woord ‘in’ had gebruikt (‘in Christus is de kerk realiteit’) benadrukt Bonhoeffer hier de gegevenheid van de kerk: ze is er al, hoe je het ook wendt of keert. Juist door die sterke nadruk op deze gegevenheid komt des te sterker de vraag op: kan Bonhoeffer zulke sterke bewoordingen handhaven als de crisis komt en de kerk ver van Christus lijkt af te raken? Hoe voorkomt Bonhoeffer dat hij in de valkuil van het automatisme stapt? Deze vraag ligt in het verlengde van vragen die ik ook in de aantekeningen bij vooral § 7 al stelde – en ik verwijs nog eens naar mijn slotopstel. Dat is de plaats om deze vragen onder de loep te nemen.

^v Mogelijk schildert Bonhoeffer Schleiermacher hier ook als het beste (rijkste) voorbeeld van zo’n individualistisch kerkbegrip. Zie ook hierboven, §§ 4.1 en 5.

^{vi} De redacteuren van DBW 11 tekenen aan dat de socialistische en/of sociaaldemocratische partijen in de Weimarrepubliek deze lijn aanhielden; de kerk was daarom ook geen staatskerk meer. Of Bonhoeffer op dat laatste zo kritisch was, staat te bezien; maar dat geloof alleen achter de voordeur thuis zou horen en verder geen consequenties zou hebben voor iemands staan in de maatschappij – dat was zeker niet zijn mening. Wanneer de kerk zichzelf slechts verstaat als religieuze gemeenschap, verliest zij volgens Bonhoeffer iedere grond om tegen zo’n benadering protest aan te tekenen.

^{vii} De redacteuren van DBW 11 wijzen erop dat Bonhoeffer steun voor deze stelling zou kunnen vinden in het artikel van Hohlwein, *Kirche*, 801 (zie bibliografie), die ook beweert dat Schleiermacher niet uitkwam boven de ideeën die tijdens de Verlichting opkwamen over ‘verenigingen’. Clifford Green (DBWE 11, 306) verwijst ook nog naar SC, 173-179, waar Bonhoeffer de sterke en (vooral) zwakke kanten van het verenigingsmodel met betrekking tot de kerk afweegt.

^{viii} Zie over een ‘psychologische’ benadering van de kerk hierboven, de inleiding op deze paragraaf, en aantekening ix bij § 1.

^{ix} D: *Wirklichkeit des Glaubens*. Dat zou hier zowel kunnen betekenen dat de kerk *ontstaat* door het geloof, als dat haar werkelijkheid (of werkelijkheidsgehalte) alleen ingezien kan worden in geloof. WZD heeft: *Wo Kirche, ist Wirklichkeit des Glaubens*. Dan zou het ook nog kunnen betekenen dat met de kerk altijd de realiteit van het geloof gegeven is; maar dat zou een opmerking zijn die het betoog sterk onderbreekt.

^x Opnieuw (vgl. aantekening viii) valt hier Bonhoeffers argwaan waar te nemen tegenover ‘gedroom’ dat de (‘psychische’) idealen hoger acht dan de concrete (voor de Geest bruikbare: ‘pneumatische’) werkelijkheid. Zie in het bijzonder GL, 22-27.

^{xi} De discussie met Scheler en Scholz (volgende alinea) heeft Bonhoeffer iets uitgebreider, maar in tamelijk dichte taal, uitgeschreven in *SC*, 81-83. In de reconstructie heb ik met een schuin oog naar deze bladzijden gekeken.

^{xii} Scheler, *Formalismus in der Ethik* (zie bibliografie), 113. In *SC*, 82 volgt een kleine toelichting: een brood kun je delen, een kunstwerk niet, en het heilige al helemaal niet. Daarom moet – willen mensen deze waarde ‘genieten’ – zich om een dergelijke waarde heen wel een gemeenschap vormen.

^{xiii} Tegen veel gebruikswijzen van het begrip ‘potentialiteit’ heeft Bonhoeffer grote theologische bezwaren: nooit mag volgens hem de suggestie gewekt worden dat openbaring eigenlijk in de kern (‘potentieel’) al aanwezig is in onszelf. Vgl. *AS*, 70-72 123; *DBW* 10, 373-375; *Openbaringsnegativisme*, 18-19, 105-106.

^{xiv} Scholz, *Religionsphilosophie* (zie bibliografie), 115vv en 292vv. Heinrich Scholz (1884-1956), een vriend van Karl Barth maar in theologisch opzicht vaak zijn tegenpool, benadert religie – dat blijkt ook uit Bonhoeffers summiere aantekeningen – aan de ene kant vanuit de waarneembare traditie, en aan de andere kant vanuit de algemene inzichtelijkheid. Zie Molendijk, *Aus dem Dunklen ins Helle*.

^{xv} De redacteuren van *DBW* 11 wijzen er terecht op dat de fragmentarische zinnen die we hier aantreffen begrijpelijk worden als we veronderstellen dat Bonhoeffer hier het onderscheid tussen ‘gemeenschap’ (*Gemeinschaft*) en ‘vereniging’ (*Gesellschaft* – een woord dat vooral ‘maatschappij’ betekent maar hier door Bonhoeffer in meer specifieke, kleinschaliger zin wordt gebruikt) uitwerkt. Hij valt daarvoor terug op het werk van Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, met wie hij ook in discussie is in *SC*, 55-61.

^{xvi} Op ironische wijze schrijft bijvoorbeeld ook Karl Barth er zo over, zie bijvoorbeeld *Aan de Romeinen*, 208-209vv; maar volgens hem brengt zelfs deze ‘topprestatie’ ons niet dichterbij God – eerder integendeel.

^{xvii} Ernst Lohmeyer (1890-1946, zie bibliografie) was houder van een eredoctoraat vanwege de Berlijnse theologische faculteit.

^{xviii} Vgl. hierboven, § 1, aantekening vi.

^{xix} Vgl. *SC*, 178.

^{xx} Vgl. hierboven, § 3; en *DBW* 4, 33-35, 260-261; *Aanzetten*, 205-206.

^{xxi} Zie daarover hierboven, § 8.1 en hieronder, § 8.3.3; vgl. ook *AS*, 110.

^{xxii} Verwijzing naar de beroemde zinsnede van Cyprianus van Carthago (± 200-258; uit zijn Brief 72, § 21): *salus extra ecclesiam non est*, ‘er is geen heil buiten de kerk’, (zie Stone, *Ecclesiology Reader*, 33). Bonhoeffer zou in 1936 een storm van kritiek veroorzaken door in een opstel ‘Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft’ te schrijven: ‘Wie sich welbewust van de *Bekennende Kirche* in Duitsland afscheidt, scheidt zich af van het heil’, *DBW* 14, 676; vgl. Schlingensiepen, *Bonhoeffer*, 226-227.

^{xxiii} De uitgevers van *DBW* 11 verwijzen naar *SC*, 155, waar Bonhoeffer stelt: ‘Prediking is door God verordeneerde werkzaamheid *van de gemeente voor de gemeente*.’ Dat maakt deze zin begrijpelijk; toch is het ook hier de vraag of het woord *Gemeinde* in deze zin de eerste maal niet *Geist* had moeten zijn: *heilige Geist redet zur Gemeinde im Wort*. Vgl. voetnoot 18. Het is opvallend dat er in deze alinea’s geen verwijzingen zijn naar de Heilige Geest (vgl. mijn opmerkingen daarover in het slotopstel); misschien zat er hier toch wel degelijk zo’n verwijzing.

^{xxiv} De functie van deze zinnen in Bonhoeffers betoog is niet zonder meer duidelijk. Het lijkt erop dat Bonhoeffer, met een verwijzing naar wat hij behandelde in § 2, hier wil bespreken onder welke gestalte het Woord, of de verkondiging, vorm krijgt ‘midden in de wereld’. Dat is: in de vorm van de *gemeente*. Gemeente is – en moet zijn – breed hoorbare verkondiging.

^{xxv} *DBW* 11 verwijst hier naar Troeltsch, *Soziallehren*, bijvoorbeeld 434-449 en 473-482; en naar Holl, ‘Luthers Kirchenbegriff’, 299-300; zie de bibliografie. Vgl. ook hieronder, § 8.4.

^{xxvi} De bron voor dit citaat is nog niet getraceerd. De redacteuren van *DBW* 11 verwijzen wel naar Luther, *WA* 50, 629, 34-35: ‘Want Gods woord kan niet zonder Gods volk bestaan, en andersom kan Gods volk er niet zijn zonder Gods woord.’

^{xxvii} Vgl. voor deze paragraaf SC, 154-159; de inhoudelijke overeenkomsten zijn duidelijk, maar de accentverschillen ook; in SC gaat het meer over hoe de samenkomst en de vorm van de gemeenschap zich in de loop der eeuwen ontwikkeld hebben; in deze colleges meer over hoe de gelovige zich tot die samenkomsten verhoudt.

^{xxviii} In Bonhoeffers eigen context – in Berlijn-Wedding, maar ook in zijn eigen familie en vrienden-groep – is deze uitspraak net zo spannend en *onvanzelfsprekend* als vandaag in Nederland. Vgl. ook *Aanzetten*, 47 – Bonhoeffer is wat dit betreft bij zijn mening gebleven.

^{xxix} In SC, 156-158, komt het beeld van de gemeente als moeder herhaaldelijk terug.

^{xxx} Deze door mij ingevoegde woorden vormen een grondmotief in bijvoorbeeld AS, vgl. hierboven, § 1 aantekening xv.

^{xxxi} Dat veronderstelt Bonhoeffer. Uit bijvoorbeeld Hebréeën 10:25 blijkt echter ook dat de zorg over de los-vastheid van gemeenteleden iets van alle tijden is.

^{xxxii} Vgl. hieronder de eerste preek over Kolossenzen 3. Vermoedelijk kon Bonhoeffer zelf zich iets dergelijks wel indenken: alles wijst erop dat hij in de Afro-Amerikaanse diensten die hij in Amerika meemaakte vergelijkbare ervaringen heeft opgedaan. Zie daarover tegenwoordig vooral Marsh, *Strange Glory*, 101-136, een hoofdstuk met de veelzeggende titel: 'I Heard the Gospel Preached in the Negro Churches', vgl. DBW 10, 274-275 – daar spreekt Bonhoeffer overigens onmiddellijk *ook* over de hiermee samenhangende ervaring van werkelijke liturgie: de negrospirituals. Opvallend genoeg speelt 'het gaande houden van de lofzang' (Psalm 107:1 berijmd) in deze § 8.3 geen grote rol (zie ook mijn inleiding op deze § 8); daarmee loopt Bonhoeffer het gevaar ergens 'psychisch' te blijven redeneren: zijn behoefte aan het woord van vergeving speelt duidelijk een grote rol in de wijze waarop hij deze paragraaf opzet; de behoefte tot lofzang en gebed lijkt bij hem in de Duitse context minder te zijn aangesproken en raakt zo in dit college ook op de achtergrond.

^{xxxiii} De bezorgers van de Duitse tekst (DBW 11) vermoeden hier een toespeling op Kierkegaards boek *De ziekte tot de dood*. Dat is begrijpelijk, en Bonhoeffer heeft dit boek zeker gekend en ook gelezen en gewaardeerd. Maar een inhoudelijk verband is hier nog niet zo gemakkelijk te leggen. Misschien kan het zo: voor Kierkegaard staat de 'vertwijfeling' gelijk aan 'de ziekte die ten dode is'; maar juist als de mens aan heel zijn zelf vertwijfelt, en afsterft, kan Christus (evenals bij Lazarus in Johannes 11) geheel nieuwe dingen doen. De ziekte die 'tot de dood' lijkt, kan zo uiteindelijk juist 'niet ten dode' blijken. Als Bonhoeffer iets dergelijks heeft willen aanduiden met zijn woorden en zijn verwijzing naar Kierkegaard, dan heeft hij dus willen aangeven dat het gevoel van crisis over de situatie van de kerk niet diep genoeg doorleefd kan worden: ze lijkt 'tot de dood' – laten we dus maar 'sterven aan onze eigen kerkelijkheid'; dat zou het enige zijn wat in Gods naam misschien nog een beetje hoop biedt. – Het is niet onmogelijk dat Bonhoeffer een dergelijke hyperdialectische gedachte heeft geformuleerd, maar dit is dan wel een unieke plek in zijn oeuvre. Hoe hij anders over een 'dodelijke ziekte' en het 'sterven' van de kerk zou willen spreken wordt duidelijk in het begin van zijn toespraak te Gland, zie hieronder, de tekst 'De kerk leeft midden in het sterven'.

^{xxxiv} D: *Predigtambt* – dat kan ook vertaald worden met 'het ambt' of 'de taak van de prediker'. Bonhoeffer was thuis in een lutherse ambtsstructuur waarin de *Pfarrer* (predikant) de enige ambtsdrager is. Maar in de tekst blijkt dat hij de *gemeente* in de eerste plaats als 'ambtsdrager' ziet, vgl. hieronder, § 8.4.1. Daarom lijkt het wat algemene 'het predikambt' hier een betere vertaling. Deze paragraaf valt juist wat dit betreft terug op SC, 159-162.

^{xxxv} Zie SC, 160-161. Later in deze paragraaf spreekt Bonhoeffer minder algemeen over (reeds dienstdoende) *predikanten* die zich soms ongelovig kunnen voelen: dat kan gaan (dat suggereert de tekst evenals in SC vooral) om een predikant die zich aangevochten voelt en een periode van twijfel doormaakt ('Leef ik zelf eigenlijk wel uit wat ik zeg?'), maar misschien ook om predikanten die al langere tijd geen verbinding meer voelen met wat ze ambtshalve nog wel verkondigen. Dat is geen wenselijke situatie, maar ook dit kan door het Woord gebruikt worden, stelt Bonhoeffer. (En misschien kan om-

gekeerd een zeer gelovige predikant het Woord wel in de weg staan juist door een al te nadrukkelijke presentatie van dat eigen geloof.)

^{xxxvi} Dat wil zeggen: de belijdenis dat de gemeente van Gods woord leeft en nergens anders van, wordt in iedere eredienst, zelfs als ze niet expliciet zou worden uitgesproken, toch voortdurend verondersteld en in ieder woord en iedere handeling geïmpliceerd.

^{xxxvii} In Duitsland speelde al sinds 1871 een strijd rondom het gebruik van het apostolicum in kerk en eredienst. Adolf von Harnack, die tot voor zeer kort nog op de Berlijnse faculteit werkzaam was geweest, had in 1892 enkele bezwaren tegen een kritiekloos gebruik van deze belijdenis geformuleerd. Zie ook wat Bonhoeffer even verderop – in lijn met Harnack – aan de orde stelt met betrekking tot de ‘nederdaling ter helle’ en de maagdelijke geboorte van Christus. Vermoedelijk hebben Bonhoeffers studenten hem hierop bevraagd toen hij ‘het belijden’ in deze paragraaf zo stevig op de kaart zette. HR geeft zijn verslag van Bonhoeffers antwoord (in deze alinea) in de derde persoon: ‘Bonhoeffer zegt...’.

^{xxxviii} Bonhoeffer was bepaald geen hartstochtelijk verdediger van het leerstuk van de maagdelijke geboorte; op z’n best vond hij die gedachte bijzaak – wanneer we er een halszaak van maken, kan dat buitenstaanders alleen maar bevreedmen. In zijn christologiecolleges van een jaar later (DBW 12, 341-342) stelt hij dat we het vooral over het *dat* moeten hebben: *dat* God mens geworden is in Christus, en niet over het *hoe* – waar deze leer veel meer op focust. De Bijbelse bronnen beoordeelt hij daarbij als onzeker; veel belangrijker voor hem is II Korinthiërs 5:21: Christus is voor ons tot zonde – Luther zegt zelfs ‘tot de ergste zondaar’ – gemaakt voor ons (DBW 12, 344; WA 5, 602). Hij is ‘incognito’ onder ons gekomen (DBW 12, 345). Nog weer elf jaar later maakt Bonhoeffer in zijn brief vanuit de gevangenis van 5 mei 1944 duidelijk dat hij vindt dat Karl Barth (bijvoorbeeld in zijn *Kirchliche Dogmatik I/1*, IX, 510) veel te veel aan de leerstelling van de maagdelijke geboorte ophangt. Bonhoeffers beoordeling van Lukas 1 en Mattheüs 1 als ‘onzekere’ bronnen met betrekking tot deze leerstelling doet merkwaardig aan, maar het laat wel zien hoe zwaar Paulusteksten voor deze lutheraan wegen ten opzichte van evangelieteksten. Een tweede vraag die je aan hem zou willen stellen is of bijvoorbeeld Barth niet zijn uiterste best heeft gedaan om ook aan ‘buitenstaanders’ (en wie staat er af en toe niet ‘buiten’) duidelijk te maken – niet ‘hoe het zit’ met de maagdelijke geboorte, maar welke waarheid over Christus en ons hier wordt uitgedrukt; of Bonhoeffer met andere woorden de tegenstellingen niet te groot maakt en of Barth juist niet precies doet wat Bonhoeffer zelf op zijn manier ook wil doen.

^{xxxix} Bonhoeffer verwijst hier naar de bundel *Jesus der Herr* (zie bibliografie), waarin Karl Heim en Otto Schmitz bijdragen geschreven hebben. In het voorwoord (1920) bij deze bundel van de Duitse christelijke studentenvereniging (de Duitse evenknie van bijvoorbeeld de Nederlandse NCSV) wordt gesteld dat de belijdenis ‘Jezus is Heer’ christenen wereldwijd verenigt en een nieuw elan kan bieden aan een vermoeide kerk en een vermoeid volk.

^{xl} Deze ‘Bekennisstunden’ waren bedoeld om gelovigen toe te rusten tot strijdgesprekken met opposanten van het christelijk geloof, zo maken de redacteurs van DBW 11 duidelijk.

^{xli} Dit woord *arcantum* verwijst naar de praktijk van de vroege kerk, waar de ‘catechumenen’ – de nog niet gedoopte belangstellenden – vóór de viering van het avondmaal de samenkomst verlieten; dit deel van de eredienst was ‘geheim’ tot op de dag van de doop. In sommige zaken, wil Bonhoeffer zeggen, moet je onderricht worden voordat je snapt wat hier gebeurt; doe je eraan mee zonder te zijn ingeleid, dan kun je het eigenlijk alleen maar misverstaan. Als hij twaalf jaar later in de gevangenis na gaat denken over de rol van de kerk in de naoorlogse samenleving, gaan de woorden *arcantum*, *disciplina arcani* en *Arkandisziplin* opnieuw een grote rol spelen in zijn overwegingen. Zie ook de volgende aantekening; en het is mijn bedoeling aan deze thematiek een hoofdstuk te wijden in mijn binnenkort te verschijnen boek *Zondig dapper*.

^{xlii} Deze zinnen wijzen wel zeer direct vooruit naar formuleringen die in Bonhoeffers gevangenisbrieven terug zullen komen; denk bijvoorbeeld aan de beroemde passage in de zogenaamde ‘doopbrief’ voor Dietrich Wilhelm Rüdiger Bethge (mei 1944, DBW 8, 435-436):

In de overgeleverde woorden en handelingen vermoeden we iets totaal nieuws en revolutionairs, maar we kunnen het nog niet vatten en uitspreken. Dat is onze eigen schuld. Onze kerk, die in deze jaren alleen maar gestreden heeft voor haar eigen hachje, als was ze een doel in zichzelf, is niet in staat om drager te zijn van het verzoenende en verlossende woord voor de mensen en voor de wereld. Daarom moeten de woorden van vroeger krachteloos worden en verstommen, en ons christen-zijn zal tegenwoordig uit slechts twee dingen bestaan: in bidden en in het werken van gerechtigheid onder de mensen. Al het met het christendom verbonden denken, spreken en organiseren moet uit dit bidden en werken nieuw geboren worden.

Noch in de gevangenisbrieven, noch hier in de colleges van 1932, wil Bonhoeffer zeggen dat ‘bidden’ en ‘belijden’ in een veranderende wereld maar beter achterwege kunnen blijven; wel wil hij zeggen dat het in de nieuwe situatie veel meer onze daden zullen zijn die kunnen spreken dan onze woorden; beter gezegd: dat God zich in die wereld misschien eerder zal openbaren door middel van de werkende dan door middel van de sprekende kerk. Het spellen van de geloofsgeheimen zal de kerk wel moeten onderhouden, anders droogt ze uit; maar het zal vaak maar voor een kleinere kring waarde hebben. Werkend ziet ze uit naar de dag dat ze ook weer woorden zal hebben. Zie ook De Lange, *Wachten op het verlossende woord*, 137-142.

^{xliii} Deze woorden worden in DBW 11 toegevoegd, en dat lijkt me volkomen in overeenstemming met Bonhoeffers intenties.

^{xliv} D: *Gemeinde ist selbst der Herr*. De redacteuren van DBW 11 suggereren dat hier wel zal moeten staan: *Christus ist selbst der Herr*. Dat is theologisch wel gemakkelijker te slikken, maar tegelijkertijd is niet helemaal duidelijk waarom Bonhoeffer die zin hier ingevoegd zou hebben: dat Christus zelf de Heer is, is zonder meer duidelijk. Het woord ‘identiteitsstructuur’ suggereert toch dat er meer aan de hand is: de gemeente zelf weerspiegelt op de een of andere manier de heerschappij van Christus zelf. Hoe Bonhoeffer deze gedachte – als ze klopt – verder zou willen invullen blijft vervolgens helaas een onbeantwoorde vraag; het dichtst bij beantwoording komen in deze colleges de §§ 9 en 10.

^{xlv} HR heeft hier een lacune. Voor de aanvulling maakte ik gebruik van een andere plaats waar Bonhoeffer over de crisis van de *Predigtkirche* spreekt: zijn laatste (overgeleverde) meditatie, over de eerste tafel van de tien geboden, geschreven in juni/juli 1944, in de cel in Tegel, DBW 16, 671: ‘De ontheilijking van de feestdag [sabbat/zondag] begint met het verval van de christelijke verkondiging. Ze is dus in de eerste plaats de schuld van de kerk en in het bijzonder van haar ambtsdragers. Zo start een vernieuwing van de heilijking van de feestdag bij een vernieuwing van de prediking.’

^{xlvi} Vgl. SC, 162, 184.

^{xlvii} De redacteuren van DBW 11 wijzen erop dat Bonhoeffer zich voor zijn Lutheruitleg vermoedelijk gebaseerd heeft op het eerdergenoemde artikel van zijn leermeester Karl Holl over Luthers kerkbegrip. Ook Holl betreft Luthers gedachten over het ambt van alle gelovigen niet alleen op Luthers nieuwe verstaan van de relatie tussen de enkeling en God, maar zeker ook op Luthers nieuwe verstaan van de relatie tussen de algemene vergadering van gelovigen en de bijzondere kerkelijke ambten. Met betrekking tot ‘bewijsplaatsen’ bij Luther verwijst DBW 11 naar WA 6, 370; 407; en naar WA 7, 27 (*Von der Freiheit eines Christenmenschen*), alle drie uit 1520.

^{xlviii} Vgl. GL, 93-102.

^{xlix} Bonhoeffer kan hier hebben gewezen op de plaatsvervangende door Christus; maar gezien het verloop lijkt het meer voor de hand liggend dat het woord *Stellvertretung* hier een aankondiging is van de hierna volgende gedachten: door de Heilige Geest wordt het ene gemeentelid voor het andere plaatsvervangend – tot Christus, als bringer van liefde en vergeving. Vgl. hierboven, § 7.3.3; en hieronder, ‘De kerk leeft midden in het sterven’; en GL, 79.

¹ ‘Cultisch’ – dat wil zeggen: een tweegesprek dat een ambtelijk karakter heeft. Twee mensen komen niet alleen bij elkaar voor een goed gesprek, maar zij stellen (veronderstellen) in dit gesprek de

kerk tegenwoordig en dat tekent hun gesprek. Bonhoeffer heeft hier waarschijnlijk gedacht aan de biecht.

^{li} Je zou kunnen stellen dat Bonhoeffer deze twee korte zinnen in de volgende twee paragrafen uitwerkt: de zin over de eenheid in § 8.4.2, die over de gemeenschap in § 8.4.3. In laatstgenoemde paragraaf gaat hij verder in op wat hij hiervoor aanduidde over de biecht.

^{lii} Vgl. SC, 117-128, en hierboven, § 7.3.

^{liii} Het is opvallend dat Bonhoeffer Psalm 139 christologisch interpreteert: als van toepassing op de tegenwoordigheid van Christus (ook HR tekent dit aan met een uitroepteken). Maar deze leeswijze is voor wat betreft zijn omgang met de Psalmen vrij typerend voor Bonhoeffer, en voor wat betreft het idee van de alomtegenwoordigheid van Christus ook wel voor zijn lutherse traditie. Misschien is het nog wel veel opvallender dat Bonhoeffer Psalm 139 hier ‘middellijk’ lijkt te interpreteren – en zo ook concretiseert: God in Christus is tegenwoordig *in de ander* die ik *in de gemeente* tegenkom!

^{liv} Bonhoeffer heeft hier verwezen naar verschillende teksten van Luther: WA 2, 685-697, 727-737, 742-758; WA 6, 99-134; WA 10 III, 1-2, 308; en WA 17 II, 100, 103. Het volgende citaat komt uit één van Bonhoeffers favoriete teksten, Luthers ‘Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften’ (1519), WA 2, 750.

^{lv} Blijkens de aantekeningen van WZD heeft Bonhoeffer hier onder meer verwezen naar verschillende preken van Luther in WA 10 III (preken 1522), 308; met behulp van die tekst is Bonhoeffers tekst hier verduidelijkt. Bonhoeffers interpretatie van de hier gesignaleerde tegenstelling lijkt zo te verlopen: weliswaar staat ieder mens alleen voor God – iets wat juist het sterven duidelijk maakt – maar waar de enkeling zichzelf geworden is, dat wil zeggen: zichzelf-voor-God, daar hebben verlossing en verzoening plaatsgevonden en is de enkeling opgenomen in de gemeente. Daar is het isolement van de enkeling opgeheven.

^{lvi} De gedachte dat de heiligen als het ware een overschot aan verdiensten hebben die aan andere gelovigen toegerekend kunnen worden. Bonhoeffer maakt in de volgende zinnen duidelijk dat wanneer we zulke gedachten – over de toerekening van de verdiensten van Christus, en in hem en door hem van verdiensten van anderen die door zijn liefde hebben kunnen werken – benaderen als categorieën die niet over ‘opzichzelfstaande zaken’ gaan maar als zegswijzen die processen binnen gemeenschappen verhelderen, de klank van oude dogma’s verandert. Hun begrijpelijkheid wordt vergroot, doordat ze levend, dynamisch worden opgevat.

^{lvii} De tekst van HR laat ook de mogelijkheid open dat Bonhoeffer heeft willen zeggen dat het volbrachte werk van *Christus* niet ‘vanzelfsprekend’ is, dat met andere woorden steeds weer verstaanbaar gemaakt moet worden hoe diep dit gaat. Paulus’ mogelijke opoffering is dan een beeldende illustratie waardoor de diepte van Christus’ werk weer actueel, effectief, voor ogen wordt geschilderd.

^{lviii} Bonhoeffer heeft waarschijnlijk zelf gevoeld hoe dicht hij zelf bij deze ‘randmogelijkheid’ kwam toen hij zich vanuit Gods gebod gedrongen voelde om – met gevaar voor zichzelf en anderen – mee te doen aan een moordcomplot: het plan om Hitler te doden. Hier was het niet meer mogelijk de weg aan anderen te wijzen, hier was het alleen nog maar mogelijk om deze weg, in eigen geweten verzekerd en zich verlatend op Gods genade, zelf te gaan. Een andere associatie bij deze zinnen: in Shusaku Endo’s roman *Stilte* (zie bibliografie), zie in het bijzonder 204-205, wordt geschilderd hoe een zending zich gedwongen ziet Christus te verloochenen om zijn broeders te redden.

^{lix} WA 56, 401. Bonhoeffer heeft deze uitspraak vaker geciteerd: hij eindigt zijn tweede proefschrift er zo’n beetje mee (AS, 160, noot 31); en bij zijn ontmoeting met Karl Barth moet hij Barth door hetzelfde citaat zijn opgevallen. Zie ook mijn *Openbaringsnegativisme*, 49, 85. In het Karl Barth Archiv in Bazel bevindt zich Barths (door Bonhoeffer aan hem geschonken) exemplaar van *Akt und Sein*: daarin is dit citaat met strepen gemarkeerd en staat erbij geschreven: ‘im Juli im offenen Abend!’ Zie ook Schlingensiepen, *Bonhoeffer*, 109.

^{lx} ‘Aanvechting’ betekent hier m.i. zoiets als: de last van de zonde volledig willen dragen, zonder door een oordeel alweer heel snel afstand te scheppen.

^{lxi} Bonhoeffer heeft hier verwezen naar het artikel van A.S. Chomjakow, zie de bibliografie.

^{lxii} Wil Bonhoeffer hier een eenzijdige focus op 'leed' in de voorbede onder kritiek stellen?

^{lxiii} De aantekeningen van zowel HR als WDZ laten in de volgende alinea nog meer dan anders aan duidelijkheid te wensen over. Het lijkt te gaan over 'het subject van het gebed': de persoon van de bidder. Dat is niet in de eerste plaats de enkeling, maar de gemeenschap – dat lijkt de spits van deze alinea te zijn; en vanuit die opvatting heb ik geprobeerd de zinnen zo goed en zo kwaad als dat ging te reconstrueren.

^{lxiv} De redacteuren van DBW 11 verwijzen naar WA 2, 716; WA 7, 219; WA 12, 183.

^{lxv} In 1932 hebben deze woorden allesbehalve abstract geklonken. In een samenleving die steeds sterker polariseerde, waar knokploegen nogal eens de dienst uitmaakten, de overheid steeds onmachtiger werd, de nationaalsocialisten een factor werden om rekening mee te houden, daar kwam voor Bonhoeffer alles erop aan dat onrecht onrecht wordt genoemd.

^{lxvi} Ook in *GL* gaat het in het hoofdstuk over de biecht over 'Beichte und Abendmahl', *GL*, 93-102.

^{lxvii} Vgl. *GL*, 94-97, waar Bonhoeffer beschrijft hoe de biecht kan voorkomen dat men in feite zichzelf vergeeft (97). Nu komt het woord van de vergeving niet uit het eigen hart, maar met autoriteit van de lippen van de ander; ook dit woord wordt nu hardop uitgesproken.

^{lxviii} Bonhoeffers wat denigrerende opmerking is nog beter te begrijpen wanneer we bedenken dat hij die deed als de zoon van psychiater en neuroloog Karl Bonhoeffer (1868-1948), die tot aan vandaag de dag geldt als een van de voorvechters van een meer empirische dan psychoanalytische benadering van de psychiatrie. Zie bijvoorbeeld Moskopp/Jäkel, *Karl Bonhoeffer* (zie bibliografie).

^{lxix} Bonhoeffer heeft hier verwezen naar Löhe, *Drei Bücher von der Kirche* (zie bibliografie), 176 en volgende.

^{lxx} Inderdaad wordt deze formule door Luther regelmatig gebruikt. De redacteuren van DBW 11 verwijzen naar zijn disputaties uit de jaren 1535-1545.

§ 9. De wereldlijkheid en de christelijkheid van de kerk

In zijn oorspronkelijke opzet (DBW 11, 240) was Bonhoeffer van plan twee losse paragrafen te wijden aan ten eerste de ‘wereldlijkheid’ en vervolgens de ‘christelijkheid’ van de kerk, min of meer zoals hij dat ook aan het begin van de collegereeks gedaan had in §§ 2 en 3. Hierbij zou de paragraaf over de ‘wereldlijkheid van de kerk’ handelen over het ‘afzien van reinheid’ en de ‘excommunicatie’ – zoals hieronder in § 9.1 ook daadwerkelijk gebeurt. De paragraaf over de ‘christelijkheid van de kerk’ zou dan gaan over de ‘verwerkelijking’ van de kerk ‘in de wereld als’ aan de ene kant ‘zichtbare’ en aan de andere kant ‘geloofde kerk’. Uiteindelijk heeft Bonhoeffer dit tweede thema op een andere manier behandeld, zie hieronder § 9.2, hoewel de tegenstelling ‘zichtbare’ en ‘geloofde’ kerk hier wel terugkomt. Maar het thema ‘christelijkheid’ heeft vermoedelijk een andere uitwerking gekregen dan Bonhoeffer eerst dacht, en is daarom ook minder nadrukkelijk aanwezig. Het komt er uiteindelijk op neer dat de christelijkheid van de kerk niet te veel gescheiden mag worden van haar in-de-wereld-zijn. Dit komt ook niet helemaal onverwacht, aangezien het onderscheid wereldlijkheid – christelijkheid ook in §§ 2 en 3 al niet heel strak gemaakt kon worden en soms wat geforceerd (of dubbelop) overkwam. Sterker nog, Bonhoeffer voelt nog altijd de behoefte om zich scherp – kierkegaardiaans – af te zetten tegen een foute, al te gevestigde christelijkheid (die denkt te leven *in regno gloriae*, zie § 9.2); hij ziet het er uiteindelijk van komen dat de ‘verwerkelijking’ van de kerk alleen gestalte krijgt in een bijna onzichtbare, met haar wereldlijkheid verweven, christelijkheid onder het kruis (*in regno crucis*).

Bonhoeffer heeft dit onderwerp behandeld in de colleges van 20 en 23 juli 1932. De overgeleverde aantekeningen (afgaande op DBW 11 zijn er van het slotcollege van 23 juli geen notities van WDW bewaard gebleven) laten een heldere grote lijn zien, maar op zinsniveau is het betoog soms lastig te volgen. Het komt dus weer sterk op de interpretatie aan.

9.1 De wereldlijkheid van de kerk¹

Onze kerk is er.² Ze is geen ideaal, anders leefden we nog in advent. Christus is vandaag in zijn kerk tegenwoordig. Dat is geen ideaal, maar werkelijkheid. De wereldlijkheid van de kerk is reëel en niet slechts schijn. ¹Zij is wereld geworden zoals haar Heer, Christus. Het is ketters dat wereldlijke uiterlijk slechts als schijnkerk op te vatten.ⁱ De kerk is geheel ‘wereld’ en als zodanig aan alle zwakheid en lijden van de wereld onderworpen.^{wdz|} Daar komt bij dat ¹de kerk, zoals Jezus, dakloos kan worden.^{wdz|} Waar dat is gebeurd,^{|299|} moet dat dus gewoon zo zijn; juist zo wordt de kerk weer eens te meer deel van de wereld. Het is om onze eigen bestwil dat de kerk dan helemaal werelds is geworden. Zo houdt ze geen schatten van ‘christelijkheid’ over en wordt ze gedwongen van alles af te zien, behalve van Christus’ woord ¹en van de vergeving der zonden.^{wdz|} Juist de in de wereld verkerende kerk weet dat ze ¹om Christus’ wil^{wdz|} van al het andere af ¹kan zien en^{wdz|} moet zien.

De kerk is in de wereld. Dat betekent ook: ze wil geen zuivere gemeenschap van heiligen op eigen kracht neerzetten; ze ziet ook af van het zuiverheidsideaal. Ze is als zodanig, als wereldgeworden kerk al vanaf haar oorsprong niet zuiver: ook de oerchristelijke gemeente was niet zuiver. Hier dreigt altijd weer de verwisseling van de realiteit met een of ander door religieuze bevinding gesteld ideaalbeeld.³ Perfectionistisch sektendom tot op de huidige dag is daarvan het resultaat (denk aan allerhande ‘gemeenschappen’ en gezelschappen).ⁱⁱ Overall, ¹van de Griekse mythologie tot aan Tolstoj,^{wdz|iii} is de poging waarneembaar waarmee men het rijk Gods alvast naar zich toe wil trekken (Mattheüs 11:12): het mag niet langer verborgen blijven maar moet onthuld! Men wil Gods rijk onder ons zien, het organiseren in de heiligheid van mensen. Juist de kerk als de wereldgeworden kerk mag voor deze verzoeking niet vatbaar zijn, ¹zij mag zich niet op zo’n manier rechtvaardigen tegenover zichzelf en de wereld,^{wdz|} omdat zij weet dat de rechtvaardiging en het jongste gericht nog uitstaan – ¹zij mag daar niet op vooruitlopen. ‘U zult niet oordelen’ (vgl. Mattheüs 7:1)!^{wdz|} Zij kan het onkruid niet alvast wieden (zie Mattheüs 13:24–30 en 36–43)! De kerk kan niet zuiver zijn voor God en de wereld; hoe zou ze ook, als iedere gedoopte mens onvoorwaardelijk bij haar hoort, ¹hoe zijn of haar opera (werken) er ook uitzien?^{wdz|} De kerk zal dus af moeten zien van zuiverheid: terug naar de solidariteit met de zondige wereld! De kerk moet juist als helemaal wereldgeworden kerk in staat zijn zich moedig te bekennen tot wereld-zijn. ¹Zij weet zelfs beter wat wereld is dan de wereld dit zelf weet. Solida- |

¹ De indeling in subparagrafen (9.1 en 9.2) is door mij toegevoegd (EvtS).

² De uitgevers laten in DBW 11 aan deze zin een paar puntjes voorafgaan: ... Blijkbaar vermoeden zij dat er aan deze zin iets vooraf is gegaan; het is niet helemaal duidelijk waarom. Inhoudelijk lijkt de zin geen slecht begin voor deze paragraaf.

³ D: *Verwechslung mit religiösem Erlebnis als Ideal.*

riteit met de wereld bevat de wereld op een **diepere** manier dan een willoos aan de wereld overgeleverd zijn.^{wdz|}

Juist **zo is de kerk**, paradoxaal genoeg, **vrij van de wereld**. **Voor de heiligdommen van de wereld^{iv} schrikt de kerk dan niet meer terug**.^l Ze kan verkeren **bij de goddelozen en de vromen en bij iedereen**.^{l300|} **Zij allen zijn wereld**, en de **kerk kan zich aan geen** enkele levenssfeer **onttrekken om zich daarvan zuiver te houden**. Het **geloof heeft de wereld geheel overwonnen** (I Johannes 5:4) en het hoeft dus niets ter wereld meer te vrezen.^{wdz|} **De kerk is dan vrij**, waar ze ook is – of het nu **onder ‘paria’s’ is of bij de ‘adel’**. Haar **plaats is niet alleen bij armen: ook rijken, vromen en edellieden zal zij niet verachten**. **Beide groepen zijn** immers ‘wereld’. **Naar beide kanten toe zal de kerk onbevangen zijn**.^v Het **geloof heeft de wereld overwonnen ten gunste van⁴ paria’s en rijken**. **Alleen afzien van zuiverheid maakt de kerk vrij** voor de wereld!^{vi}

Toch zal de kerk – dat staat tegenover de waarheid van deze stelling – ook de **grenzen van de wereldlijkheid** wel degelijk in acht nemen en **zich^l binnen deze grenzen^{wdz|}** met recht **zorgen maken om haar zuiverheid**. **Zuiver willen zijn** en voluit wereld willen zijn⁵ **moeten in de** huidige bedeling in onze **wereld tegelijkertijd** gebeuren: daarom zal de kerk zich zeker wel moeten bekommeren om de **tucht**, om de **zuiverheid van de leer** en van het leven van **de enkeling** en van de voorganger. Maar **predikanten** (en andere vertegenwoordigers van de kerk) **mogen** daarbij **geen wettische moralisten zijn, geen zalvende zondezoekers,⁶ geen demagogen**.^l Zij zullen zich ervoor hoeden dat **de eredienst niet** verandert in (aan de ene kant) een **politieke manifestatie of** (aan de andere kant) een **zoetsappige** of al te dierbare^{wdz|} (of) **uiterlijke vertoning**. En ook een **bewuste wereldlijkheid** in de zin van een ongeremd **zich helemaal laten gaan zal de kerk afwijzen**:^l want **zo’n houding overwint de wereld niet**.^{wdz|} **Protestanten** lopen met hun sterke nadruk op de wereldlijkheid van de kerk op dit punt extra gevaar: zij zullen **niet** mogen vervallen in een lege, **ijdele onvrijheid** (Galaten 5:13). Daarom **moet de kerk ten zeerste gespitst zijn op haar zuiverheid**. Gespist op zuiverheid om zich niet in te laten lijven door de wereld, en afzien van *eigen* zuiverheid om zich niet in te laten lijven door een al te menselijke geestelijkheid – tussen deze polen in zal de kerk haar weg in de wereld moeten zoeken.

De gespistheid op zuiverheid vormt ook een **rechtvaardiging voor de** mogelijkheid van **excommunicatie** – maar dan wel alleen **als laatste stap**, namelijk voor **die situaties waar de gemeente zelf op het spel staat**. Er zijn |

⁴ D: *für*. Zie ook aantekening vi.

⁵ De tekst is vanaf hier, en in de volgende alinea’s, erg fragmentarisch overgeleverd; dat maakt de intentie extra onzeker.

⁶ D: *Pfaffen*. Vgl. DBW 8 (*Verzet en overgave*), 510, brief van 8 juli 1944: ‘Er bestaat ook een losgeslagen houding (*Bindungslosigkeit*) onder geestelijken die wij het *Pfäffische* noemen: zo’n achter-iemands-zonden-aan-neuzen om ze daarop te vangen.’

concrete grenzen voor dit handelen die men zorgvuldig in acht moet nemen. Hoeveel ervaring er in tweeduizend jaar ook is opgedaan, hier zal men ook **vandaag nog** in iedere situatie, **voor iedere persoon** afzonderlijk aandacht moeten hebben voor de specifieke omstandigheden, men zal hier **van geval tot geval**⁷ moeten beslissen. **De excommunicatie zal altijd binnen deze kaders moeten plaatsvinden:**⁸ **1) De kerk mag de ban alleen omwille van de gemeente voltrekken; 2) De ban mag**⁹ **alleen worden uitgesproken ‘opdat een ziel wordt gered’** (I Korinthiërs 5:5).

9.2. Heilig, één en algemeen¹⁰

Credo unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam: ik geloof één heilige, katholieke en apostolische kerk, een kerk die wereldgeworden is. Dit werpt een bijzonder licht op de zogenaamde kenmerken van de kerk:

Sancta, ‘heilig’, is een predicaat van (een bepaling bij) **de geloofde kerk**. Maar *sancta ecclesia*, heilige kerk, zullen wij **vandaag** ook in alle **concreetheid** moeten zijn: de **verwerkelijking**¹¹ van deze heiligheid vindt midden in **de wereld** plaats en krijgt, zoals we gezien hebben, gestalte **in de vorm van**¹² een **zichtbare kerk** (vgl. § 8)! Haar zuiverheid zal de kerk niet bewaren op kosten van de wereld; en juist haar wijze van ‘in de wereld zijn’ zal haar zuiverheid onderstrepen (§ 9.2).

En daartoe is ze ook **de una ecclesia**, en ook als ene kerk is ze **geloofde kerk**. De kerkelijke **verscheurdheid** die nu al eeuwenlang praktijk is, is niet alleen een **formele** verscheurdheid, **maar** ze verscheurt **ook de waarheid!** Hier moeten we nu twee dingen benadrukken.
1) Hoewel deze verdeeld- |

⁷ D: *kasuistisch*. Dat betekent juist niet ‘van geval tot geval’, maar vermoedelijk heeft Bonhoeffer dat wel zo willen zeggen en ook zo gezegd. Hij heeft altijd beweerd dat oog voor de concrete situatie betekent dat er geen algemene ‘casuïstische’ regels zijn op te stellen: ‘als dit, dan dat’. Zie *Aanzetten*, 273–280. (Ik veronderstel dus dat er in de aantekeningen eerder *nicht kasuistisch* had moeten staan, EvtS.)

⁸ D: *Offen bleibt noch, in welchen Raum die Exkommunikation gesprochen*. De uitgevers van DBW 11 veronderstellen dat aan deze zin nog wat vooraf is gegaan. De zin is in overgeleverde vorm een beetje een losse flodder, maar zou ook als inleiding op het volgende punt kunnen worden genomen. Zo heb ik hier maar opgevat (EvtS).

⁹ D: *kann*.

¹⁰ Het aanbrengen van een tussenkop (§ 9.2) is op deze plek een forse ingreep in de tekst van DBW 11, waarin na de aanhaling van I Korinthiërs 5 nog in dezelfde alinea het woord ‘Sancta’ volgt. Inhoudelijk is het echter duidelijk dat Bonhoeffer hier begint aan een, voor iedere ecclesiologie onontbeerlijke, uitleg van de zogenaamde *notae ecclesiae*, de kenmerken van de kerk zoals die in de geloofsbelijdenis van Nicea–Constantinopel (AD 381) worden geformuleerd: eenheid, heiligheid, katholiciteit/algemeenheid en apostoliciteit. Bonhoeffer behandelt de *notae* in zijn eigen volgorde: *sancta, una, catholica*. Dat maakt het hem mogelijk ook hier nog gefocust te blijven op de ‘wereldlijkheid en christelijkheid’ van de kerk: zijn opmerkingen over de verbinding tussen wereldlijkheid en heiligheid en katholiciteit omsluiten wat hij te zeggen heeft over kerkelijke eenheid. Het is opvallend dat in dit college een behandeling van de *nota* ‘apostoliciteit’ achterwege blijft. Misschien vond Bonhoeffer dit thema afdoende behandeld in § 8.4, over het ambt aller gelovigen? Of in § 9.1 met het thema ‘zuiverheid’? Maar zie ook aantekening viii.

¹¹ Met dit woord begint het laatste college, 23 juli 1932.

¹² D: *als*.

heid een theologische onmogelijkheid is (hoe zou de waarheid gedeeld kunnen zijn? vgl. I Korinthiërs 1:13), **zal de kerk ook niet** slechts een **schijn van eenheid** mogen of **willen bereiken**. Al te gemakkelijke **goedgelovigheid** kan leiden tot het omarmen van stellingen die **niet verwisseld** mogen worden ¹³⁰¹ **met de waarheid van de geloofsinhoud**. **Het gevaar** dat bijvoorbeeld de **oecumenische** beweging altijd loopt is dat de **ketterijvraag niet meer in het oog wordt gehouden**. Maar **ketterse leringen moeten scherp bestreden worden!** De **kerk moet ervan afzien** zelf koste wat kost **de eenheid van de waarheid te organiseren**. De **verscheurdheid** van kerk en waarheid **moet** eerder **gedragen worden als een kruis, in het geloof dat**¹³ de ene **God haar**, ondanks de zichtbare verdeeldheid, **als una sancta**, als de *ene* heilige, **geroepen** heeft en haar eenheid bij zichzelf bewaart. 2) Aan de andere kant **is omwille van de kerk en omwille van de wereld** toch de **zichtbare eenheid van de kerk vereist** en zullen wij dus nooit mogen volstaan met alleen maar het noemen van het eerste punt.^{vii}

Catholica, ‘algemeen’, is een **predicaat van de kerk dat haar wereldlijkheid aangaat**. Ook de protestantse kerk **claimt voluit de katholieke kerk te zijn, niet als een wereldmacht, maar in** haar **verkondiging van het wereldomvattende woord van Christus**. **Als geheel blijft** deze katholieke of algemene kerk **onzichtbaar; toch** wordt ze hier en daar **binnen bepaalde grenzen** wel degelijk **zichtbaar**, bijvoorbeeld wanneer haar woorden inderdaad levens raken van allerlei mensen, ongeacht hun achtergrond.

Nu leeft de **kerk** nog **in regno crucis**, in de bedeling van het kruis, ook al heeft **de Rooms-Katholieke Kerk** de neiging **daartegenover** te benadrukken dat het rijk der heerlijkheid in de kerk al is doorgebroken – dan zouden we dus leven **in regno gloriae**. De **christelijkheid van de kerk**^{viii} bestaat nu hierin: dat we **de wereldlijkheid** van de kerk **honoreren**¹⁴ **op grond van een honoreren van de goddelijkheid van de kerk**.^{ix} Niet wij, maar God is degene die de kerk zuiver (apostolisch), als heilig, één, katholiek en christelijk ziet en bewaart – voor en midden in de wereld.

¹³ D: *dessen, daß*.

¹⁴ D: *Ernstnehmen*.

ⁱ Het is duidelijk dat Bonhoeffer zich hier, en in de volgende alinea, verzet tegen een beeld waarin ware kerkelijkheid zichtbaar wordt in het vooruitgrijpen op Gods rijk; en in deze alinea speelt wellicht het verzet tegen een al te voornamelijk gevestigde ‘christelijkheid’ ook een rol (zie de volgende aantekening). Een derde front zou in deze alinea nog de ecclesiologie van Karl Barth kunnen zijn, die tot deze tijd eigenlijk *iedere* verschijningsvorm van de kerk als onware kerk beschouwde – waardoorheen door Gods genade dan soms toch de ware kerk oplicht (vgl. mijn *Openbaringsnegativisme*, 153-154). In Barths vroege theologie lag een uitspraak als ‘Christus is vandaag in zijn kerk tegenwoordig’ (zoals Bonhoeffer in deze alinea benadrukt) gecompliceerder dan voor Bonhoeffer. Voor Bonhoeffer zelf is ze in de volgende jaren vermoedelijk ook gecompliceerder geworden, al heeft hij er altijd aan vast willen houden. Zie daarover de inleiding, § 2.

ⁱⁱ Zie ook hierboven, § 2 aantekening iv.

ⁱⁱⁱ De redacteuren van DBW 11 verwijzen naar de Griekse mysterieculen rondom Orpheus en Dionysos; over Lev Tolstoj (1828-1910) vertellen zij dat hij een onvoorwaardelijk gehoorzamen aan de Bergrede zag als een alternatief voor de kerkelijkheid of christelijkheid van zijn eeuw. Hoewel Bonhoeffer ook meer en meer oog kreeg voor het gebod dat voor de christen uitgaat van de Bergrede, en hoewel hij voor verwante gedachten van Kierkegaard zeer openstond (vgl. DBW 4, 34-38, incl. aantekeningen, en 99-192), was hij zich klaarblijkelijk ook bewust van het (psychologisch sterke!) gevaar hier ‘laatste dingen’, die slechts aan God zijn voorbehouden, alvast naar het nu, naar het voorlaatste, toe te willen trekken. Vgl. *Aanzetten*, 113-114, 122-123, 128-129.

^{iv} ‘Heiligdommen van de wereld’: verwijst Bonhoeffer hier naar de discussie over het eten van offervlees (Romeinen 14; I Korinthiërs 8), waar wie in Christus vrij is volgens Paulus niet voor hoeft te vrezzen? Of misschien denkt Bonhoeffer hier aan heilige huisjes (of daken) van ‘christelijkheid’ die omver kunnen gaan zonder dat de kerk daarvan ondersteboven hoeft te zijn.

^v In zijn brieven vanuit de gevangenis zal Bonhoeffer hier keer op keer op wijzen: het is niet terecht dat de kerk steeds alleen maar oog lijkt te hebben voor de zwakheden van de mens; ook en juist de ‘sterke’ (‘goede’, *Aanzetten*, 250-251) en ‘ontwikkelde’ mens mag en moet een boodschap aan Christus’ komst in deze wereld hebben; zie bijvoorbeeld *Verzet en overgave*, de brieven van 30 april en 8 juli 1944 (vgl. hierboven, voetnoot 6).

^{vi} Op grond van het woord ‘für’ in de voorgaande zin, en op grond van AS, 85 (‘God is niet vrij van de mens, maar voor de mens’) voeg ik aan Bonhoeffers zinnen over ‘vrij zijn van’ hier de zinsnede ‘vrij zijn voor’ toe. In deze zinnen valt al iets te proeven van de bekende formule waar Bonhoeffer dan in 1944 vanuit de gevangenis mee op de proppen zal komen (in het ‘Ontwerp voor een studie’, DBW 8, 560): ‘De kerk is alleen dan kerk wanneer ze er voor anderen is.’ Ze zal, betoogt Bonhoeffer hier, daarbij geen ‘wij tegen zij’-sfeer creëren, en ze zal afstand doen van alle mogelijke maskers van zogenaamde perfectie. Aangezien ze zelf van de vergeving leeft durft ze ook haar eigen zonden en gebreken – en haar achterblijven bij vele ‘goeden’ in deze wereld – werkelijk serieus te nemen. Zo zal ze er misschien kunnen zijn voor de goeden en de slechten.

^{vii} Dat Bonhoeffer er zo over dacht, wordt ook duidelijk uit zijn eigen leven: hij was zeer actief in de oecumenische beweging en was internationaal jeugdsecretaris van de ‘Wereldbond’ van kerken. Zie ook zijn rede te Gland (‘De kerk leeft midden in het sterven’), elders in dit boek; en Schlingensiepen, *Bonhoeffer*, 113-126.

^{viii} Deze zinshelft komt oorspronkelijk helemaal aan het einde van de zin. De collegeaantekeningen zijn hier blijkens DBW 11 erg fragmentarisch, en het verband van deze zin met de vorige zinnen is niet zonder meer duidelijk. Ik zou de suggestie willen poneren dat Bonhoeffer hier misschien niet de klassieke vier *notae ecclesiae* uit de belijdenis van Nicea-Constantinopel heeft behandeld (zie voetnoot 10), maar de drie ‘notae’ zoals die in de *apostolische* geloofsbelijdenis (of de 12 artikelen) naar voren komen: eenheid (die *nota* is in de 12 artikelen overigens minder duidelijk aanwezig), heiligheid, algemeenheid en/of christelijkheid (die bijvoorbeeld in Luthers *Kleiner Katechismus* de plaats inneemt van en inhoudelijk verbonden wordt met de ‘algemeenheid’). Dit geeft Bonhoeffer de gelegenheid om in een slotali-

nea de thema's wereldlijkheid en christelijkheid (waar het hem in deze § 9 tenslotte om ging!) nog één keer duidelijk met elkaar te verbinden. Daarom heb ik deze (hoe dan ook aforistische) laatste zinnen in een aparte alinea weergegeven.

^{ix} De christelijkheid van de kerk lijkt hier sterke overeenkomsten te vertonen met de christologie zelf: ook van Christus moet immers zowel zijn menselijkheid/wereldlijkheid als zijn goddelijkheid 'gehonoreerd' worden. Ook in dit opzicht is de kerk blijkbaar 'Christus die als gemeente bestaat', en zijn christologische kenmerken wat Bonhoeffer betreft overdraagbaar op de kerk (vgl. ook hieronder, Bonhoeffer's opstel 'Wat is 'kerk'?'). Het is typerend dat dit hier al met een bijzonder accent op de wereldlijkheid van de kerk gebeurt: later, in zijn *Ethik*, zal Bonhoeffer vanwege de komst van Christus de werkelijkheid van deze wereld als *Christuswirklichkeit* omschrijven (zie *Aanzetten*, i.h.b. 44-45; vgl. Mayer, *Christuswirklichkeit*, nota bene een van de eerste monografieën die een complete 'theologie van Bonhoeffer' boden, i.h.b. 41-42). Een christelijk verstaan van de wereld en van de taak van de kerk betekent hier: niet goddelijker of glorieuzer willen zijn dan de concrete Christus zoals hij midden in de wereld gekomen is – en tot nu toe het meest zichtbaar als kruisdrager (vgl. *Verzet en overgave*, bijvoorbeeld de brieven van 27 juni, 16 en 21 juli 1944).

§ 10. De grenzen van de kerk

Bonhoeffer eindigt zijn college met een grensverkenning van de kerk. Na het vrij uitgebreid te hebben gehad over haar 'wereldlijkheid' en ook de weidsheid van haar aanspraak op die wereld, moet nu nog wel de vraag aan de orde komen: op welke terreinen begeeft de kerk zich dan wel, en in hoeverre dan, en op welke terreinen niet? Hij wijst drie grenzen aan, één van binnenuit en twee van buitenaf: daar komen we op terreinen waar de kerk zich niet buiten, respectievelijk waar de kerk zich juist niet in mag begeven. Het thema van deze paragraaf is dus niet: wie horen er wel en wie horen er niet bij de kerk? De tweede en derde alinea, over kruis en predestinatie, geloof en ongeloof, roepen misschien bij de lezer (en riepen wellicht bij de toehoorders) wel vragen op over de tastbaarheid van het geloof. De heiliging (of: de navolging van Christus) lijkt er dan in dit college nog wat bekaaid van af te komen. Maar dat is hier dus ook niet Bonhoeffers thema!

Vervolgens valt het op dat Bonhoeffer er hier al niet voor terugdeinst stevige woorden te spreken over de verantwoordelijkheden van kerk en staat. Wat hij zegt over de scheiding tussen die twee klinkt nog vrij ongevaarlijk, maar Bonhoeffer is hier al zeer gespikt op het gevaar dat de staat weleens over zijn grenzen heen zou kunnen gaan. Bonhoeffer waarschuwt zijn studenten: dan is de strijd noodzakelijk. Het is 23 juli 1932 als hij deze dingen zegt: dat is, zo maakt DBW 11 duidelijk, drie dagen nadat rijkskanselier von Papen de Pruisische regering heeft afgezet, en een week vóórdát er beslissende verkiezingen zijn waarbij de nationaalsocialisten maar liefst 37,2 % van de stemmen winnen en veruit de sterkste partij in de Rijksdag gaan vormen (31 juli 1932). De tekst van dit college maakt duidelijk dat Bonhoeffer, die hier vermoedelijk met familieleden en vrienden veel over gesproken heeft, er lang niet gerust op was. Zijn vrees bleek maar al te terecht. En dit zou voor hem wel degelijk allerlei praktische consequenties hebben, waarbij navolging een zeer concrete en riskante aangelegenheid zou worden.

Met deze paragraaf is de cirkel van de colleges op een wel heel mooie manier rond: een paragraaf over de grenzen van de kerk – zeker op de manier waarop Bonhoeffer dit aanpakt – betekent immers nog eens een paragraaf over de *plaats* van de kerk, het onderwerp waar de collegereeks ook mee begon (§§ 2-4). Daarbij had Bonhoeffer aan het einde van dit zomersemester nog maar iets meer dan een half college over om zijn gedachten over de grenzen van de kerk uit de doeken te doen: vermoedelijk heeft hij haast gemaakt en veel van zijn oorspronkelijke aantekeningen overgeslagen. En vermoedelijk was WDZ bij dit laatste college niet aanwezig. We zullen het dus met de aantekeningen van HR moeten doen. Die leveren in ieder geval een duidelijke grote lijn op van waar Bonhoeffer met deze paragraaf op heeft gemikt.

De kerk als openbaring Gods in de wereld is altijd een geheel, afgerond, voldoende (vgl. § 5). Maar dit geheel heeft nog wel zijn grenzen, omdat ze nu nog kerk is in *die wereld waar men van Gods openbaring in de kerk niet weet*. Men kan hier aan de ene kant spreken van grenzen van binnenuit:¹ dan zijn de grenzen van de kerk gegeven met 1) de theologie van het kruis¹ of met het begrip ‘predestinatie’; van buitenaf gezien is de grens gegeven met 2) het rijk Gods aan de ene en met 3) de staat aan de andere kant. Bij deze uitwendige begrenzing is het eerste de grens met de nieuwe wereld, de andere de grens met de oude wereld.

1) De kerk is van binnenuit gezien opgebouwd op de leer van Christus’ kruis. Gereformeerden leggen er eerder het accent op dat de kerk is opgebouwd op de *praedestinatio* (voorverkiezing).ⁱⁱ Hoe dan ook: de kennis van God in Christus is de enige openbaring en maatstaf. De gemeente die daarin gelooft, dat is de kerk. Het gevaar van een al te sterk predestinatiedenken ontstaat dan, wanneer men¹³⁰² achter het² ene woord Gods in Christus’ kruis nog een ander woord zoekt. Maar de kerk moet dit ene woord met volmacht kunnen verkondigen – daar passen geen dubbele bodems en voorbehouden bij! Het predestinatiebegrip mag niet méér zeggen dan wat ons in het kruis gezegd en beloofd is. Het kruis biedt de maatstaf voor een zinvolle predestinatieleer; er is geen God en geen Woord die boven de belofte en werkelijkheid van het kruis uit een andere agenda volgen. Wij hoeven ons daarover geen zorgen te maken.ⁱⁱⁱ

2) De kerk is niet hetzelfde als het rijk van God; zij weet niet eens wie daarbij horen. Dat mag zij ook niet eens willen weten, omwille van haar³ wereldlijkheid. Ze weet alleen van de wil van God, dat God zich over allen ontfermt (vgl. Titus 2:11). Dit moet hooggehouden: God alleen geeft het geloof! De kerk moet het kruis van Christus zien en ook de zusters en broeders in nood. Hoe de relatie is tussen de velen over wie God zich ontfermt en de kring van hen die bij zijn rijk horen, is een geheimenis: dat is ons |

¹ D: *Hier von innen her kann man von der Grenzen reden.*

² D: *einen.*

³ D: *ihrer.* Technisch gezien kan dit ook vertaald worden met ‘hun’: dan slaat het terug op degenen die bij Gods rijk horen. Maar gezien § 9 (over de wereldlijkheid van *de kerk*) lijkt het meer voor de hand te liggen hier aan de kerk te denken.

niet geopenbaard en hoeven we ook niet te weten. Het is van ons uit bezien wonderlijk-geheim hoe en dat God allen wil helpen (I Timotheüs 2:4) en toch slechts aan bepaalde⁴ mensen het geloof schenkt. Een verwonderd zuchten en hopen ligt over de kerk, terwijl zij buigt onder dit geheimenis Gods. Zij weet: in geen andere naam is het heil (Handelingen 4:12) – maar zij weet ook: God is groter (Efeziërs 3:20) dan ons geloof of dan wat wij zien. Hij wil alle mensen helpen. Vandaar de zending. Maar hier brengt ze het woord van de Heer in tegen de Heer zelf. Ze hoopt dat God grote, wonderlijk-geheime dingen met de anderen kan doen. Daar mag ze ook om bidden, met een bede die raakt aan het geheimenis Gods zelf: het geheimenis dat haar eens geopenbaard en doorzichtig gemaakt zal worden, maar nu zal ze het geheimenis moeten⁵ laten staan. Het woord van Christus en de aan haar (de kerk) gegeven belofte van genade en gericht is de grens van de kerk: van dit woord is ze geheel en al afhankelijk, en verder nergens van. Dus ook niet van wat zijzelf van de uitwerking van dit woord en deze belofte waar kan nemen. De kerk weet dat God vrij is en zijn woord ook van haar weg kan nemen (Psalm 119:19).^{iv} Als een geheimenis moet de kerk het verdragen dat (en wanneer) God zo voor het oog zijn ‘nee’ over haar uitspreekt.^v De kerk wacht nog op de zichtbare openbaring, op Gods nieuwe wereld: waarin ‘de kinderen Gods openbaar worden’ (Romeinen 8:19). Ze weet van de voleinding; ze weet dat ze eens in Gods zichtbare sacrament,^{vi} in de nieuwe schepping zal zijn. Pas dan is de overwinning op en de onderwerping van de wereld een voldongen feit. De God die heerser is over dat rijk, is nu degene die dienend in zijn gemeente werkt (Lukas 22:27). Zijn heerschappij is een teken dat naar de toekomst wijst:^{vii} heersen en dienen zullen volkomen samen vallen in de nieuwe wereld.

3) Ten slotte ontmoet de kerk haar grenzen in het begrip *staat*. Gods woord heeft autoriteit ook over de staat. De staat is aan de kerk gegeven als kritische waarschuwing dat God niet aan de kerk de beschikking over de richtende zwaardmacht heeft gegeven. Haar zwaard is het Woord en het gebed. Daarmee dient ze de staat. Waar zij dit zwaard veracht,⁶ ^[303] daar strijdt ze tegen de staat. Zij mag niet en zal niet proberen de gang van zaken in de staat te bepalen; haar doel is de verkondiging van Christus’ heerschappij over heel de wereld, in het geloof en in het Woord. Kerk en staat staan dus |

⁴ D: *diesen*.

⁵ Het woord *sollen* staat eigenlijk in de eerste zinshelft (*das ihr dereinst offenbart werden soll*), maar lijkt hier toepasselijker.

⁶ D: *Wo sie der bedroht* – een lastig te duiden zinnetje. De gedachte achter deze vertaling is: als de kerk zich niet bij de aard van haar eigen ‘zwaardmacht’ houdt, doet ze niet meer wat ze volgens Bonhoeffer moet doen, en dat zal ten koste gaan van samenleving en staat – misschien ook omdat de kerk dan een concurrent wordt van de staat. Het is niet onmogelijk dat het, overeenkomstig een paar regels verder, betekent: ‘Waar de staat het zwaard van de kerk, nl. het Woord, bedreigt, daar zal de kerk de staat moeten bestrijden.’

naast elkaar; de kerk mag niet tot staat verworden, en de staat heeft als autonome wereldlijke autoriteit ook zijn eigen plaats. Daaruit volgt de oproep zowel aan hen die de staat dienen als aan hen die de kerk dienen tot geheel verantwoordelijk en getrouw handelen, een ieder in zijn ambt. Gehoorzaamheid tegenover de staat is echter alleen dan geboden als de staat het Woord niet bedreigt. Gebeurt dat wel, dan moet de strijd over de grens uitgevochten worden! Deze beslissing zal moeilijk worden bij toekomstige ontwikkelingen in onze staat. Het ambt van de staat is niet christelijk en niet goddeloos; het moet op verantwoordelijke en zakelijke, op de inhoud gerichte wijze gedragen worden. Aan wie het ambt op deze wijze draagt, christen of niet, zal ook door de kerk met dankbaarheid autoriteit worden toegekend. Kritiek op de staat en zijn ambtsdragers vanuit de kerk zal nooit op mogen komen uit partijbelangen of iets dergelijks:^{viii} haar bestaan als kerk hangt daarvan af, of haar kritiek alleen uit het horen van het evangelie voortkomt – alleen dan kan het legitiem zijn. Kritiek op de staat is zelfs vereist waar de staat het Woord bedreigt. De kerk komt alleen dan door moeilijkheden heen, als ze voor ogen houdt dat zij alleen staat en valt met het woord van haar Heer, de *Christus praesens*, de aanwezige Christus.

ⁱ De volgende alinea maakt duidelijk dat deze woorden hier beslist toegevoegd moeten worden: de *theologia crucis* is hier zeker door Bonhoeffer genoemd.

ⁱⁱ Vgl. Calvijn, *Institutie* III.21-24. Calvijn behandelt het thema ‘kerk’ overigens vooral in boek IV van de *Institutie*, weliswaar direct na de verkiezingsleer, maar niet helemaal met haar verweven; maar Bonhoeffer heeft wel een punt wanneer hij vermoedt dat uiteindelijk de predestinatieleer in de gereformeerde traditie bepalend is: voor Calvijn is de kerk, zo start hij boek IV, het *hulpmiddel* (een van de *subsidia* of *adminicula*) waarmee de verkiezing zich als het ware vastmaakt, zich een weg baant. In die zin lijkt ook Karl Barth, met wie Bonhoeffer hier vooral in discussie is, vgl. hierboven, § 4, echt een exponent van deze traditie. Zie voor het hier behandelde ook SC, 104-106.

ⁱⁱⁱ Vgl. AS, 85.

^{iv} In zijn uitleg van Psalm 119:19 uit 1939/1940 (DBW 15, 532/*Kontekstueel* 29/5, 5) licht Bonhoeffer dit zo toe:

Niet dat wij Gods geboden niet kennen, maar dat wij ze niet doen – en dan natuurlijk als gevolg van die ongehoorzaamheid de geboden langzamerhand ook niet echt meer kennen – dat is onze nood. Niet *dat* God zijn geboden voor ons verbergt, wordt hier gezegd, maar: God wordt aangeroepen om de genade zijn geboden niet voor ons te verbergen.

^v De gedachtelijn lijkt hier (zo maakt het vervolg duidelijk) te zijn dat de kerk, aangezien ze niet over zichzelf beschikken kan maar altijd *geloofde* kerk is, soms ook tegen wat ze ziet in moet blijven geloven. God is vrij zich van haar terug te trekken – dat wil zeggen: op sommige plaatsen en tijden. Bonhoeffer verzet zich tegen een uitleg van Gods vrijheid (zie bijvoorbeeld de vorige aantekeningen) die het bestaan van de kerk voortdurend onzeker maakt.

^{vi} Het woord ‘sacrament’ is hier opvallend en het is uit het verband niet duidelijk waarom Bonhoeffer het hier gebruikt zou hebben. Het zou kunnen dat HR het verkeerd gehoord of zich hier verschreven heeft; Bonhoeffer zou bijvoorbeeld ook ‘Seligkeit’ (ik doe maar een suggestie) gebruikt kunnen hebben.

^{vii} Hier heeft de berijming van Psalm 72 inspiratie geboden om deze fragmentarische aantekeningen te duiden.

^{viii} Deze vrij uitgebreide toevoeging heb ik gedaan op basis van § 2. Vgl. ook het opstel ‘Wat is ‘kerk’?’, hieronder.

Bibliografie

Afkortingen

AS	<i>Akt und Sein</i> (DBW 2)
D	Duitse tekst
DBW	Dietrich Bonhoeffer Werke, München / Gütersloh 1986-1999
DBWE	Dietrich Bonhoeffer Works, Minneapolis 1996-2013
ed.	editie / redactie
EvtS	de bezorger van deze teksten
GL	<i>Gemeinsames Leben</i> (DBW 5)
GS	Gesammelte Schriften, München 1958-1974
HR	Hanns Ruppell (één van de studenten van wie de college-aantekeningen van Bonhoeffers <i>Das Wesen der Kirche</i> bewaard zijn gebleven)
red.	redactie
RGG	Religion in der Geschichte und Gegenwart (Lexicon)
SC	<i>Sanctorum Communio</i> (DBW 1)
SF	<i>Schöpfung und Fall</i> (DBW 3)
WA	<i>D. Martin Luthers Werke</i> , 'Weimarer Ausgabe', Weimar 1893-2009
WDZ	Wolf-Dieter Zimmermann (één van de studenten van wie de college-aantekeningen van Bonhoeffers <i>Das Wesen der Kirche</i> bewaard zijn gebleven)

1. Werken van Bonhoeffer

a. Hier vertaalde teksten

De hoofdtekst is uitgegeven in Band 11 van de verzamelde Dietrich Bonhoeffer Werke (DBW). Voor de voetnoten, annotaties en voor vertaalproblemen is ook de Engelse editie (DBWE 11) geraadpleegd. Ook is de reconstructie door Otto Dudzus in Band 5 van de oudere editie van Bonhoeffers Gesammelte Schriften (GS) onder de loep genomen, en de Nederlandse vertaling daarvan ook.

DBW 11: *Ökumene, Universität, Pfarramt 1931-1932*, ed. E. Amelung en C. Strohm, Gütersloh 1994:
- 'Das Wesen der Kirche': 239-303

DBWE 11: *Ecumenical, Academic, and Pastoral Work: 1931-1932*, vertaling A. Schmidt-Lange e.a., Engelse ed. V.J. Barnett e.a., Minneapolis 2012:
- 'The Nature of the Church': 269-332

GS V: *Seminare – Vorlesungen – Predigten 1924-1941*, ed. E. Bethge, München 1972:
- 'Das Wesen der Kirche': 227-275 (reconstructie O. Dudzus)

Het wezen van de kerk, uit collegedictaten samengesteld door O. Dudzus, vertaling J.F. van Haselen, Baarn 1972

b. Overig

Aanzetten voor een ethiek, Samengesteld, vertaald en ingeleid door Gerard den Hertog en Wilken Veen, Zoetermeer 2012

Dietrich Bonhoeffer Werke, delen 1-17, München / Gütersloh 1986-1999:

Steeds weergegeven met de afkorting 'DBW' gevolgd door nummer van het deel. Brieven uit DBW 8 zijn opgenomen onder de titel *Verzet en overgave*, met briefdatum (vertalingen van mijn hand)

'Vreemdelingschap' (Meditatie over Psalm 119:19), *Kontekstueel* 29/5 (2015), 4-5

2. Door Bonhoeffer gebruikte literatuur

Het is niet altijd helemaal duidelijk welke bronnen Bonhoeffer gebruikt heeft. Met behulp van vooral DBW 11 en 12 laat zich ongeveer de volgende lijst samenstellen. De teksten waar Bonhoeffer zijn studenten expliciet of vermoedelijk naar verwezen heeft worden gemerkt met |°|.

- ADAM, K. *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf 1926² |°|
- BARTH, K. *Römerbrief* – hier is gebruik gemaakt van de Nederlands vertaling door Mark Wildschut: *De Brief aan de Romeinen*, red.: K. van der Kooi, A. Spijkerboer en K. Tolstaja, Amsterdam 2008
- *Unterricht in der christlichen Religion* – Zweiter Band: *Die Lehre von Gott/Die Lehre vom Menschen 1924/1925* ('Göttinger Unterricht', Karl Barth Gesamtausgabe II/1924-1925), ed. H. Stoevesandt, Zürich 1990
- 'Das Schriftprinzip der reformierten Kirche' (1925), nu terug te vinden in: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925* (Karl Barth Gesamtausgabe III/1922-1925), ed. H. Finze, Zürich 1990, 500-544
- 'Der Begriff der Kirche' (1927), nu terug te vinden in: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1925-1930* (Karl Barth Gesamtausgabe III/1925-1930), ed. H. Schmidt, Zürich 1994, 140-159 |°|
- *Die christliche Dogmatik im Entwurf* (Karl Barth Gesamtausgabe II/1927), ed. G. Sauter, Zürich 1982
- 'Schicksal und Idee in der Theologie' (1929), nu terug te vinden in: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1925-1930* (Karl Barth Gesamtausgabe III/1925-1930), ed. H. Schmidt, Zürich 1994, 344-392
- 'Quousque tandem...?' (1929/1930), eveneens te vinden in *Vorträge und kleinere Arbeiten 1925-1930*, 521-535 |°|
- 'Die Not der Evangelischen Kirche' (1931), nu terug te vinden in: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1930-1933* (Karl Barth Gesamtausgabe III/1930-1933), ed. M. Beintker e.a., Zürich 2013, 64-122 |°|
- *Fides quaerens intellectum: Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms* (Karl Barth Gesamtausgabe II/1931), ed. E. Jüngel en I.U. Dalferth, Zürich 1981
- *Die kirchliche Dogmatik* – Erster Band: *Die Lehre vom Wort Gottes: Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik* – Erster Halbband, Zürich 1939³
- BENN, G. 'Das Unaufhörliche', nu terug te vinden in: *Sämtliche Werke VII/1: Szenen und andere Schriften*, Stuttgart 2003, 183-210
- BOUSSET, W. 'Der zweite Brief an die Korinther', in: Bousset e.a., *Die paulinischen Briefe und Pastoralbriefe*, Göttingen 1917³ |°|
- CHOMJAKOW, A.S. 'Die Einheit der Kirche', in: N. Bubnoff en H. Ehrenberg (red.), *Östliches Christentum*, München 1925 |°|
- CORDES, C. *Der Gemeinschaftsbegriff im deutschen Katholizismus und Protestantismus der Gegenwart*, Engeldorf-Leipzig 1931
- DEIBMANN, A. *Die neutestamentliche Formel "in Christo Jesu" untersucht*, Marburg 1892 |°|
- DIBELIUS, O. *Das Jahrhundert der Kirche: Geschichte, Betrachtung, Umschau und Ziele*, Berlijn 1928⁵ (1927¹) |°|
- *Die Verantwortung der Kirche: Eine Antwort an Karl Barth*, Berlijn 1931 |°|
- GRÜNDEL, E.G. *Die Sendung der jungen Generation: Versuch einer umfassenden revolutionären Sinndeutung der Krise*, München 1932
- HARNACK, A. VON *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1900¹
- HARTMANN, H. *Die junge Generation in Europa*, Berlijn 1930
- HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: uitgegeven door P. Marheineke, Hegel, Werke, deel 13, Berlijn 1832; en door G. Lasson, Hegel, *Sämtliche Werke*, deel 13 en 14, Leipzig 1927 en 1929

- HEIM, K. 'Das Führerproblem in der Gegenwart und das Christentum', in: *Wort und Tat* 8 (1932), 33-40
- HEITMANN, L. e.a. (ed.) *Das Berneuchener Buch: Vom Anspruch des Evangeliums auf die Kirchen der Reformation*, Hamburg 1926 |°|
- HILDEBRANDT, F. *EST: Das Lutherische Prinzip* (Studien zur systematischen Theologie 7), Göttingen 1931
- HOHLWEIN, H. 'Kirche: III. Dogmengeschichtlich' RGG² Band 3, 792-801 |°|
- HOLL, K. *Luther*, Tübingen 1927⁵, daaruit 288-325: 'Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff' (1915) |°|
- Jesus der Herr: Fünf Vorträge* (Stimmen der deutschen christlichen Studentenbewegung 2), Berlijn 1920
- KATTENBUSCH, F. 'Der Quellort der Kirchenidee', in: K. Holl (red.), *Festgabe: A. von Harnack dargebracht*, Tübingen 1921, 143-172 |°|
- Der evangelische Kirchengedanke: Im Anschluß an Luther dargelegt*, Breslau 1930² |°|
- KIERKEGAARD, S.A. *Wat de liefde doet: Een aantal christelijke overwegingen in de vorm van toespraken* (1847), vertaling en verklarende noten van L. Buijs en A. Visser, Budel 2011²
- *Schotschriften tegen gevestigde kerkelijkheid* ('Het ogenblik' c.a., 1855), vertaald en ingeleid door W.R. Scholtens, Baarn 1980
- / Johannes Climacus, *Filosofische kruimels: Of een kruimel filosofie* (1844), vertaling en verklarende noten F. Florin, eindredactie J. Taels en K. Verstrynge, Budel 2013
- / Anti-Climacus, *De ziekte tot de dood: Een christelijk psychologisch betoog tot opbouw en opwekking* (1849), vertaling, verklarende noten en eindredactie P. Cruysberghs, F. Florin en K. Verstrynge, Budel 2010
- / Anti-Climacus, *Oefening in christendom* (1850), vertaling P. van Reenen, eindredactie en verklarende noten J. Taels en K. Verstrynge, Budel 2011
- KLIEFOTH, TH. *Acht Bücher von der Kirche*, Schwerin 1854¹ |°|
- LESSER, J. *Von deutscher Jugend*, Berlijn 1932
- LILJE, H. 'Die evangelische Jugendführung', *Kirchliches Jahrbuch* 59 (1932), 283-321
- LÖHE, W. *Drei Bücher von der Kirche*, Stuttgart 1845¹ |°|
- LOHMEYER, E. *Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft: Eine problemgeschichtliche Untersuchung über die Grundlagen des Urchristentums*, Leipzig/Berlijn 1925 |°|
- PETERSON, E. *Was ist Theologie?* Bonn 1925 |°|
- *Die Kirche*, München 1929 |°|
- RITSCHL, A. *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bonn 1870-1874 |°|
- SCHELER, M. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (Scheler Gesammelte Werke 2), Bern 1954⁴ |°|
- SCHLEIERMACHER, F.D.E. *Der christliche Glaube: Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (I: 1830² / II: 1831³)
- SCHMIDT, K.L. 'Die Kirche des Urchristentums: Eine lexikographische und biblisch-theologische Studie', in: *Festschrift Adolf Deißmann*, Tübingen 1927, 258-319 |°|
- SCHMIDT, T. *Der Leib Christi: Eine Untersuchung zum urchristlichen Gemeindegedanken*, Leipzig-Erlangen 1919 |°|
- SCHOLZ, H. *Religionsphilosophie*, Berlijn 1922² |°|
- SCHULZ, G. *Vom Sinn der Kirche*, Gütersloh 1926 |°|
- SEEBERG, R. *Grundriß der Dogmatik*, Leipzig 1932 |°|
- STÄHLIN, W. 'Jugendbewegung I en II', RGG² Band 3, 506-515
- STANGE, E. *Volkskirche als Organismus: Eine Fortsetzung der Aussprache über die kommende Kirche*, Dresden/Leipzig 1928
- TILLICH, P. *Die religiöse Lage der Gegenwart*, Berlijn 1926 (tegenwoordig in gewijzigde vorm ook te vinden in *Gesammelte Werke* 10: *Die religiöse Deutung der Gegenwart: Schriften zur Zeitkritik*, Stuttgart 1968, 9-93) |°|

- THIMME, L. *Im Kampf um die Kirche: Versuch einer Lösung der Spannungen zwischen Kirche, Theologie, und Gemeinschaft*, Gotha 1930
- TÖNNIES, F. *Gemeinschaft und Gesellschaft: Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirische Kulturformen*, Leipzig 1887¹ |°|
- TROELTSCH, E. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Gesammelte Schriften 1), Tübingen 1922²

3. Overige secundaire literatuur (selectie)

- BARTH, K. *Gespräche 1964-1968* (Gesamtausgabe 28), bezorgd door E. Busch, Zürich 1997
- BETHGE, E. *Dietrich Bonhoeffer: Eine Biographie*, Gütersloh 2005⁹
- CALVIJN, J. *Institutie*
- DEKKER, G. *Verlicht geloof: Geloven in de geest van Dietrich Bonhoeffer*, Utrecht 2017
- DEKKER, W. *Tegendraads en bij de tijd: Verder in het spoor van Bonhoeffer*, Zoetermeer 2015
- ENDO, S. *Stilte* (1966), Amsterdam 2000²
- FEIL, E. / TÖDT, I. (red.) *Konsequenzen: Dietrich Bonhoeffers Kirchenverständnis heute* (Internationales Bonhoeffer Forum Forschung und Praxis 3), München 1980
- HERTOG, C.C. DEN 'Wie ben jij dan, die deze vragen stelt? Bonhoeffers Christologiecolleges (1933)', *Kontekstueel* 29/5 (2015), 17-19
- LANGE, E. 'Kirche für Andere: Dietrich Bonhoeffers Beitrag zur Frage einer verantwortbaren Gestalt der Kirche in der Gegenwart', *Evangelische Theologie* 27 (1967), 513-546
- LANGE, F. DE *Wachten op het verlossende woord: Dietrich Bonhoeffer en het spreken over God*, Baarn 1995
- MARSH, C. *Strange Glory: A Life of Dietrich Bonhoeffer*, New York 2014
- MAYER, R. *Christuswirklichkeit: Grundlagen, Entwicklung und Konsequenzen der Theologie Dietrich Bonhoeffers*, Stuttgart 1969
- MOSKOPP, D./JÄKEL, D. (red.) *Karl Bonhoeffer – ein Nervenarzt*, Berlin 2009
- MOLENDIJK, A.L. *Aus dem Dunklen ins Helle: Wissenschaft und Theologie im Denken von Heinrich Scholz* (diss.), Leiden 1991
- SCHLINGENSIEPEN, F. *Dietrich Bonhoeffer 1906-1945: Een biografie*, Nederlandse vertaling: Gerard Dekker en Gerard den Hertog, Utrecht 2017
- SCHOPMANN, B. 'Bonhoeffers Vortrag im Rundfunk am 1. Februar 1933: "Wandlungen des Führerbegriffs in der jungen Generation"', *Bonhoeffer Rundbrief* (Mitteilungen der Internationalen Bonhoeffer-Gesellschaft, Deutschsprachige Sektion) 105 (mei 2014), 32-36
- SCHULZE, H. *Kleine deutsche Geschichte*, München 2007 (vermeerderde en geactualiseerde uitgave)
- SLOT, E. VAN 'T *Openbaringsnegativisme: Bonhoeffers kritiek op Barths actualistische geloofsbegrip*, Zoetermeer 2010
- 'Bestaan en verstaan: Het belang van *Akt und Sein*', *Kontekstueel* 29/5 (2015), 13-16
- STONE, B.P. (ed.) *A Reader in Ecclesiology*, Farnham/Burlington 2012