

“De politiek-ethische relevantie van Bonhoeffer

Verder in de voetstappen van Rothuizen

Inleiding

De Nederlandse theoloog Gerard Rothuizen (1923 – 1988) heeft zich intensief met Bonhoeffer bezig gehouden.¹ Zijn interpretatie van Bonhoeffers theologische nalatenschap, zijn belang voor de Bonhoeffer-receptie in het Nederlands taalgebied en zijn betekenis voor de beantwoording van de vraag naar de politiek-ethische relevantie van Bonhoeffer voor vandaag zijn nog altijd actueel, vandaar mijn ondertitel “verder in de voetstappen van Rothuizen”.

Volgens Dorothee Sölle is Bonhoeffer misschien wel de enige theoloog die ons het derde millennium kan inleiden.²

Zij is niet de enige geweest die de actualiteit van Bonhoeffer benadrukte. Dat deed bijvoorbeeld Konrad Raiser, destijds secretaris generaal van de Wereldraad van Kerken, die het in 1995 als volgt zei: “Bonhoeffer is een theoloog wiens gedachten hun frisheid en hun prikkelend, uitdagend karakter zelfs vijftig jaar na zijn dood nog steeds hebben behouden”.³

Of neem Kevin Rudd, voormalig minister-president en minister van buitenlandse zaken van Australië, over het belang van Bonhoeffers theologie⁴: “I argue that a core, continuing principle shaping this engagement [between a Christian and the state] should be that Christianity, consistent with Bonhoeffer's critique in the '30s, must always take the side of the marginalised, the vulnerable and the oppressed.”⁵

Kortom, Bonhoeffer inspireert velen in hun denken over geloof, kerk en theologie. Hij inspireerde onmiskenbaar Gerard Rothuizen, vooral in zijn “Een spaak in het wiel”, een boek uit 1985.⁶ Bij mijn voorbereiding op dit congres las ik deze studie opnieuw en ontdekte ik hoe actueel, niet alleen Bonhoeffer, maar ook Rothuizen nog is 27 jaar na dato. Zijn interpretatie van de betekenis van Bonhoeffers leven en werk voor de jaren 80 van de vorige eeuw, die gekenmerkt werden door de tegenstelling tussen Oost en West, de bewapeningswedloop tussen Navo en Warschau-pact, de dreiging van een 3^e Wereldoorlog, en als reactie daarop de massa-demonstraties tegen nucleaire bewapening en vóór vrede in Bonn, Londen, Amsterdam en Den Haag, lijkt mij nog altijd bruikbaar. Zijn analyse van Bonhoeffers leven en werk kunnen we m.i. dan ook benutten m.b.t. de vragen die sinds 9/11 op ons afkomen; vragen met betrekking tot de moderne oorlogvoering, humanitaire missies in burgeroorlogen, terrorisme enz. Maar ook m.b.t. de beantwoording van de vraag die dit congres zichzelf stelt, nl. “Mag van de kerk opnieuw politieke weerstand worden gevraagd in

¹ Hij was in 1977 een van de oprichters van het Bonhoeffer Werkgezelschap Nederlandstalig en schreef diverse boeken over Bonhoeffer.

² D. Sölle, geciteerd door J.M. de Jong van NBD/Biblion op www.bruna.nl boeken/dietrich bonhoeffer

³ Konrad Raiser, Bonhoeffer-herdenking 8 april 1995 in de Bovenkerk te Kampen.

⁴ Kevin Rudd, Australia's former Foreign- and Prime Minister, wrote a powerful tome *Faith in Politics* exploring the relevancy of Dietrich Bonhoeffer's religious principles on modern politics.

⁵ Kevin Rudd, op 28 december 2011 geciteerd door Vacy Vlazna in *The Palestine Chronicle* (www.australiansforpalestine.net/56132).

⁶ G.Th.Rothuizen, *Een spaak in het wiel*, Dietrich Bonhoeffer over de vrede, Baarn 1985.

een wereld die gekarakteriseerd wordt door een toenemende kloof tussen rijk en arm?”

1. Rothuizens intellectuele vorming

1.1. Opgegroeid en gevormd op het reformatorisch erf

Gerard Rothuizen werd op 23 februari 1923 geboren in Goes in de provincie Zeeland en groeide op in een gereformeerd milieu dat gestempeld werd door de doleantie, een afscheidingsbeweging van de landelijke protestantse kerk in Nederland in 1886. In de jaren vijftig van de vorige eeuw maakte hij voor het eerst kennis met Dietrich Bonhoeffer. Hierna werd Bonhoeffer voor Rothuizen een levenslange metgezel, niet alleen vanwege de theologie die Bonhoeffer ontwikkelde, maar ook vanwege de moed die deze had opgebracht. Rothuizen sprak van “aristocratisch christendom”, door hem belicht in een gelijknamige studie (1969).⁷

Waarom was Rothuizen zo geboeid door Bonhoeffer? De reden was dat hij in leven en werk van Bonhoeffer veel herkende van wat hijzelf reeds geleerd had bij Luther, Calvijn en diens adept, de neocalvinist Abraham Kuyper (1837 – 1920), voorman van de reeds eerder genoemde doleantie.

Rothuizen maakte de Tweede Wereldoorlog mee als adolescent - een ervaring die gedurende zijn hele leven zijn theologie beïnvloedde. Bij zijn werkervaring als vlootpredikant, zijn studie en zijn dissertatie alsmede bij het schrijven van zijn boeken bleek Bonhoeffer voor hem een bron van inspiratie te zijn.⁸

De Wereldoorlogen I/II bleven een constant thema in zijn latere geschriften. In zijn groeiende fascinatie voor het werk van de Engelse War Poets uit de Eerste Wereldoorlog kon hij behalve zijn voorliefde voor Engeland en zijn intensieve omgang met poëzie, ook zijn morele en theologische verbijstering over het oorlogsgeweld combineren. In zijn woonplaats Kampen zette hij zich in voor de restauratie van de voormalige Joodse synagoge. Rothuizen werd, zoals gezegd, gevormd door Luther, Calvijn en Kuyper. Hun theologie, ethiek en levensloop boden hem de gelegenheid een brug te slaan naar Bonhoeffer.

De vraag die ons bezighoudt is of Bonhoeffer ons anno nú, dankzij Rothuizens interpretatie, van dienst kan zijn in vragen van oorlog en vrede, rijkdom en armoede en de rol van de kerk daarin.

In dit verband is het interessant om te zien wat Rothuizen zegt in reactie op een notitie van Clements in zijn boek “A patriotism for today”: “6 augustus 1945 bracht de bom op Hiroshima een waterscheiding aan in de geschiedenis der mensheid – en Bonhoeffer blijft aan de andere kant ervan.”⁹

Clements noemt de bom op Hiroshima een waterscheiding in de geschiedenis der mensheid en voegt daar aan toe dat de grote paddenstoel niet opdoemde aan de horizon van Bonhoeffer. Clements zegt “dat het noodzakelijk is dat we onszelf er aan herinneren dat Bonhoeffer in iets heel cruciaals onze tijdgenoot niet kan zijn”.¹⁰

⁷ G.Th. Rothuizen, *Aristocratisch Christendom*, Kampen 1969.

⁸ Door zijn boeken en door zijn werk voor het Bonhoeffer Werkgezelschap Nederlandstalig leverde hij een belangrijke bijdrage aan de Bonhoeffer-receptie in het Nederlands taalgebied.

⁹ Keith W. Clements, *A patriotism for today*, Dialogue with Dietrich Bonhoeffer, Bristol, 1984, 111.

¹⁰ Keith W. Clements, *ibid*, 111.

Hoewel hij eraan toevoegt dat het “moeilijk te geloven is dat, had Bonhoeffer overleefd, hij iets anders gedaan zou hebben dan de nucleaire wapens te beschouwen als tekenen van ’s mensen ergste afval van God. Dit in het licht van het goddelijke gebod om het leven te bewaren en niet te doden.”¹¹

Ook de 21^e eeuw kent een waterscheiding, nl. 9/11. Om het in de stijl van Clements te zeggen: de instortende Twintowers doemden niet op aan de horizon van Bonhoeffer. De vraag die zich echter aan ons opdringt is of Bonhoeffer ons ook van dienst kan zijn bij de vragen die de reactie op 9/11 oproepen, m.n. in Afghanistan, Irak, Iran en recentelijk de zgn. Arabische lente en momenteel de toestand in Syrië. Als ik Dorothee Sölle goed begrijp moet dit mogelijk zijn.

1.2. Verantwoordelijk leven

Dietrich Bonhoeffer besteedde veel aandacht aan wat hij noemde “verantwoordelijk leven”. In woord en daad heeft hij “verantwoordelijk leven” in praktijk gebracht. Voor Bonhoeffer was dit een zaak van ethiek. De sporen van deze aandacht voor “verantwoordelijk leven” zijn te vinden in o.a. *Sanctorum Communio*, *Akt und Sein*, *Nachfolge*, *Gemeinsames Leben* en in andere geschriften van zijn hand, zoals zijn lezing in Barcelona over *Grundfragen einer Christlichen Ethik*, zijn indrukwekkende meditatie in Fanö, en vele anderen. Deze vormen volgens Forell a.h.w. “één heenwijzing naar Ethik”.¹²

Rothuizen probeert in de actualiteit van de jaren 80 van de 20e eeuw zijn weg te vinden aan de hand van Dietrich Bonhoeffer. Hij laat ons zien hoe Bonhoeffers ethiek zich ontwikkelde “van gezindheidsethiek tot verantwoordingsethiek”.¹³ Bonhoeffer was voorstander van een situationele in plaats van een principiële ethiek¹⁴ Wanneer hij bijvoorbeeld in 1939 de militaire dienst probeert te ontlopen en daarover schrijft aan zijn vriend bisschop Bell van Chicester, zegt hij dat hij zulks moet doen “under the present circumstances”.¹⁵

Voor Bonhoeffer brachten die omstandigheden met zich mee dat hij later actief betrokken raakte bij het verzet tegen het regime van Hitler.

Rothuizen meent dat wij nog wel iets van Bonhoeffer kunnen leren over de ethiek in het algemeen en de vredesethiek in het bijzonder. “Helemaal zonder hermeneutische sleutel heeft hij ons in deze richting niet achter gelaten.”¹⁶

Hij is er van overtuigd dat over genoemde waterscheiding heen Bonhoeffer ons nog een dienst kan bewijzen, welke ons als een les tot vandaag toe kan heugen (1985). In de zienswijze van Rothuizen fungeert “het slachtoffer” als hermeneutische sleutel in het verstaan van Bonhoeffer. De miljoenen mensen die sterven in de Derde Wereld zijn te beschouwen als slachtoffer van armoede en ongelijkheid maar vooral

¹¹ Keith W. Clements, geciteerd door Rothuizen in *Een spaak in het wiel*, 133.

¹² George W. Forell, *The Christian in the world responding to the answer in Jesus Christ*, Realized faith, The Ethics of Dietrich Bonhoeffer in: Martin E. Marty (ed), *The place of Bonhoeffer*, London, 1963, 197-221. Geciteerd door G.Th. Rothuizen, “*Een spaak in het wiel*”; Dietrich Bonhoeffer over de vrede, Baarn 1985, 165.

¹³ G.Th. Rothuizen, *Een spaak in het wiel*, 29.

¹⁴ G.Th. Rothuizen, *Een spaak in het wiel*, 39.

¹⁵ Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer, Eine Biographie*, München 1968, 717.

¹⁶ G.Th. Rothuizen, *Een spaak in het wiel*, 133.

van bewapening en bewapeningswedloop. "De bewapeningswedloop in het Noorden is een niet-verklaarde oorlog tegen het Zuiden."¹⁷

1.3. Rothuizen en Luther

In 1962 promoveerde Rothuizen met een dissertatie getiteld "Primus usus legis".¹⁸ Deze bestrijkt de vraag naar de verhouding van kerk en wereld, en stelt de kwestie van het politieke gebruik van de bijbelse wet centraal. Het is een zoektocht naar een brede, theologische verantwoording van de christelijke houding jegens politiek en samenleving. Hij deed dat met behulp van de twee-rijken-leer en de visie erop van Luther, Calvijn en Kuyper. Hij maakte zich zelf het theologische inzicht eigen dat aan de twee-rijken-leer ten grondslag ligt, namelijk dat de verhouding tussen God en wereld zich niet eenduidig op één noemer - b.v. dat van de verlossing - laat brengen. God regeert de wereld op tweeërlei wijze, rechtstreeks in het Godsrijk en indirect via het rijk van de wereld. De schepping spreekt haar eigen woordje mee. Dienovereenkomstig dient er ook tweeërlei ethiek te worden beoefend - aldus de titel van Rothuizens inaugurele rede te Kampen in 1964, handelend over Calvijn. In de politiek betekent dit, dat het gebruik van geweld in het uiterste geval niet moet worden uitgesloten.

Rothuizen gebruikte de twee-rijken-leer zelden expliciet als concept, maar eerder als een centrale intuïtie, als hulpmiddel, om het paradoxale en weerbarstige van het menselijk samenleven theologisch onder woorden te brengen. Een citaat naar aanleiding van A. Kuypers theologie dat - ook qua stijl - typisch mag heten voor Rothuizen: "Men moet niet teveel systeem verwachten van iets dat nooit helemaal rond te krijgen is. En dat niet (...) omdat Kuyper zo'n journalistiek werker was, dat ook, maar ook omdat de situatie waarin hij - en wij niet minder! - zich bevond, een twee rijken situatie mag heten en dat betekent een hoogst gecompliceerde."¹⁹

1.4. Rothuizen en Calvijn

Van Calvijn zegt Rothuizen dat die het wereldse serieuzer genomen heeft dan twee van zijn reformatorisch medestanders, Bucer en Luther.²⁰ Hij kan het zelfs nog wat prikkelender zeggen: "voor een waarlijk christelijke ethiek kan men beter bij Calvijn terecht kan dan bij Luther".²¹ Er is geen ethisch onderwerp waarover Luther niet heeft gepreekt maar preken is nog geen ethiseren. "Es gibt ein soziales Evangelium Luthers"²², inderdaad, maar dat is nog geen christelijke ethiek, aldus Rothuizen.

Calvijn drukte een stempel op Rothuizens ethiek, in die zin dat ethiek niet alleen sociale ethiek maar ook altijd politieke ethiek is, een aanknopingspunt met Bonhoeffer,

¹⁷ Erhard Eppler, *Die tödliche Utopie der Sicherheit*, Hamburg 1983, 175, geciteerd in "Een spaak....", 136.

¹⁸ G.Th. Rothuizen, *Primus usus legis*, Kampen 1962.

¹⁹ G.Th. Rothuizen, *Primus usus legis*, 253.

²⁰ G.Th. Rothuizen, *Tweeërlei ethiek bij Calvijn*, Kampen 1964 (inaugurele rede), 17.

²¹ G.Th. Rothuizen, *Tweeërlei ethiek bij Calvijn*, 10.

²² Becker, *Die Frage der politischen Ethik des Luthertums in der schwedischen Theologie* in: *Evangelische Theologie*, München. 1946-47.

Dit geldt evenzeer voor het begrip “mondigheid”. “Sinds Luther ermee begonnen is, met de wereld op allerlei wijze van onder de kerk vandaan te trekken (Gogarten), weten wij niet goed meer van ophouden en kunnen wij het niet meer laten deze wereld een o.i. van God gewilde mondigheid in de schoenen te schuiven, voor welk begrip we niet alleen bij het lutheranisme van Luther tot Bonhoeffer, maar ook bij het calvinisme van Calvijn tot Kuyper terecht kunnen.”²³

Rothuizen ziet dus eenzelfde soort lijn lopen van Luther naar Bonhoeffer als van Calvijn naar Kuyper als het gaat om het begrip “mondigheid”. Hiermee zijn we aangeland bij een derde theoloog, na Luther en Calvijn, die van invloed is geweest op de vorming van Rothuizen, nl. Abraham Kuyper.

1.5. Rothuizen en Kuyper (én Bonhoeffer)

Kuyper was theoloog, predikant, staatsman en journalist. Hij was de oprichter van de eerste politieke partij in Nederland, de ARP, de Anti Revolutionaire Partij. Hij stichtte de Vrije Universiteit in Amsterdam, droeg bij aan de vorming van de Gereformeerde Kerken in Nederland en was van 1901 tot 1905 premier.²⁴

Zelfs bij een oppervlakkige waarneming van het leven van Kuyper en Bonhoeffer zijn er parallellen in beider persoonlijk leven te ontdekken. En dat niet alleen. Ook in hun visie op de kerk vertonen zij parallellen die wel eens nauw met beider levensloop te maken kan hebben.

Beiden zijn theoloog en konden al vroeg in hun leven een briljant theoloog genoemd worden. Beiden promoveerden op zeer jeugdige leeftijd en beider dissertatie handelde over de kerk. Allebei zijn ze na hun promotie predikant geworden, maar beiden hebben ook aan een universiteit gewerkt. Beiden hadden een leidende rol in de kerkelijke strijd die in hun tijd ontbrandde en beiden hebben niet gearzeld om met de kerk, waarin zij aanvankelijk functioneerden, te breken en “leider” te worden van een afgesplitste of alternatieve kerkelijke organisatie. En beiden, tenslotte, hebben in een latere fase van hun leven hun aandacht en werkzaamheid verlegd van de kerk naar de bredere samenleving, “culture as a whole.”

Maar de parallellie gaat nog dieper. Van beiden is bekend dat zij in hun leven een godsdienstige ommekeer hebben meegemaakt. Kuyper is, naar eigen zeggen, in zijn eerste gemeente (Beesd) tot het ware geloof gekomen, terwijl een tiental jaren later, ook naar zijn eigen zeggen, zijn ziel werd overgezet naar de beslistheid van de besliste en doortastende religie onzer vaders. Van Bonhoeffer zegt Bethge dat hij een “overgang van theoloog tot christen”²⁵ heeft doorgemaakt. Bethge spreekt nog van een tweede ommekeer in het leven van Bonhoeffer. “Met de ommekeer van

²³ “G.Th. Rothuizen, *Tweeërlei ethiek bij Calvijn*, 16.

²⁴ Het complete archief van Abraham Kuyper komt binnenkort overigens wereldwijd beschikbaar via internet. Het is het resultaat van nauwe samenwerking van het Historisch Documentatiecentrum voor het Nederlands Protestantisme van de Vrije Universiteit in Amsterdam en Princeton Theological Seminary in de Verenigde Staten.

Princeton beschikt als enige in de wereld over het gehele werk van Kuyper. Princeton heeft ook een leerstoel voor neocalvinisme en het Abraham Kuyper Institute for Public Theology. In de VS is grote belangstelling voor Kuyper en het neocalvinistische gedachtegoed.

²⁵ Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer, Eine Biographie*, München 1968, 246-250.

1939 ging de theoloog en christen Bonhoeffer delen in de volle actualiteit van zijn wereld, zijn plaats en zijn tijd.”²⁶

Gerard Dekker vraagt zich af of dit laatste, die gerichtheid op de wereld en de tijd waarin zij leven, niet daarom van belang is dat we kunnen zeggen dat zowel Kuyper als Bonhoeffer hun kerkvisie in de loop van hun tijd hebben ontwikkeld in confrontatie met de moderne samenleving.²⁷

Dekker toont een opmerkelijke parallellie aan in het kerkbegrip van zowel Kuyper als Bonhoeffer en noemt dat een “tweeledig kerkbegrip”,²⁸ nl. smal en breed.

Volgens Kuyper kent het éne oerbegrip, het lichaam van Christus, twee bestaansvormen, dat van organisme (breed) en dat van instituut (smal).

Hoewel Bonhoeffers ecclesiologie onaf gebleven is, wat het moeilijker maakt om zijn kerkbegrip goed weer te geven, moet gezegd worden dat ook hij op (tenminste) twee wijzen spreekt over de kerk, nl. Christus als Gemeinde existing²⁹ (breed) en als plek waar het gaat om de verkondiging van Gods Woord en Sacrament³⁰ (smal).

Ook in hun visie op de heerschappij van Christus vertonen beiden opvallende parallellen. Rothuizen zegt “Zeker, Bonhoeffer heeft uitgesproken, dat er niets en ook helemaal niets is, dat buiten de heerschappij van Christus valt”³¹. “Daarin gelijkt deze Duitser op een Nederlander, die tientallen jaren terug hetzelfde zei”.³²

Kortom, dat Gerard Rothuizen in Bonhoeffer veel herkende van wat hij eerder had geleerd in zijn reformatorische traditie laat zich niet moeilijk raden. Na Luther, Calvijn en Kuyper werd Bonhoeffer voor hem een belangrijke bron van inspiratie die hem de rest van zijn leven vergezelde en vormde.

2. Bonhoeffer volgens Rothuizen

2.1. Bonhoeffer en de jaren 80

In zijn studie over Bonhoeffer en het vredesdenken (*Een spaak in het wiel*) gaat Rothuizen op zoek naar Bonhoeffers vredesethiek en noemt hij Bonhoeffer een “ethicus van formaat”. Hij onderneemt deze studie tegen de achtergrond van de ontwikkelingen in het Europa van de jaren 80 van de 20^e eeuw in de hoop antwoorden te vinden op de vele vragen die deze tijd oproepen m.b.t. een verantwoordelijk leven in relatie tot de ontwikkeling van massa-vernietigingswapens, de kosten daarvan, de dreiging die er vanuit gaat voor de wereldvrede etc. Hij verwacht dat Bonhoeffers ethiek nog altijd actueel is en bruikbaar voor die tijd. Drie jaar eerder was over dit onderwerp reeds een totaalstudie verschenen onder redactie van Hans Pfeifer. Rothuizen was onder de indruk van deze studie getiteld *Frieden – das unumgänliche Wagnis*³³ en heeft er dankbaar gebruik van gemaakt. Toch is hij

²⁶ Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, a.w., 760-762.

²⁷ Gerard Dekker, *Kuyper en Bonhoeffer over de kerk*, een werkdocument, www.debonhoeffer.eu/archief.html, 3.

²⁸ Gerard Dekker, *ibid*, 3.

²⁹ DBW 1, München 1986, 76.

³⁰ DBW 4, 110-115.

³¹ Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, 1949, 348.

³² G.Th. Rothuizen, *Aristocratisch Christendom*, 351.

³³ H.Pfeifer (red), *Frieden – das unumgänliche Wagnis*, Die Gegenwartsbedeutung der Friedensethik

van mening dat in dit boek juist de actuele betekenis van Bonhoeffer voor het vraagstuk van de vrede onvoldoende uit de verf komt. En daar ging het Rothuizen om, de actuele betekenis van Bonhoeffer voor de jaren 80 van de 20^e eeuw.

Wie studie maakt van Bonhoeffers vredesethiek moet, volgens Rothuizen, het jaar 1929 als uitgangspunt nemen. In dat jaar meent Bonhoeffer de naaste in de gestalte van “bloed en bodem” ten koste van alles te moeten verdedigen en legt de jonge dominee daarvan in het midden van zijn gemeente rekenschap af. Deze derde lezing in een serie van drie kreeg de titel *Grundfragen einer Christlichen Ethik*³⁴. En hoewel Bethge deze lezing als “titanischen Augenblicksethik”³⁵ bestempelt en Rothuizen spreekt over “verschrikkelijke zinnen” en terloops ook Bonhoeffers lidmaatschap van de studentenvereniging “Schwarze Reichswehr” vermeldt plus het feit dat Bonhoeffers vader daar ook lid van was geweest, haast hij zich om vast te stellen dat Bonhoeffer slechts korte tijd later van dit soort taal is afgestapt. Reeds in 1932, als Bonhoeffer inmiddels jeugdsecretaris van de zogenaamde “Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen” is geworden, houdt deze een toespraak op een conferentie van de bond in Ciernohorské Kúpele in Tsjecho – Slowakije met als titel *Christus und der Friede*. Bonhoeffer spreekt hier niet meer alleen over volk en staat, maar over vredesordeningen in het algemeen.³⁶

Verder drukt Rothuizen zijn bewondering uit voor het denken van Bonhoeffer, zoals dit tot uitdrukking kwam in zijn toespraak op het Deense eiland Fanö (1934). Zo onderzoekt Rothuizen stap voor stap de ontwikkeling in het denken van Bonhoeffer, via allerlei publicaties en geschriften van hem.

Uit het tot nu toe genoemde mag duidelijk worden dat Rothuizen Bonhoeffer hoog aansloeg, maar hij is ook ook kritisch. De kritiek komt het meest tot uitdrukking in een hoofdstuk uit *Een spaak in het wiel* dat handelt over het “deficit” van Barmen.

2.2. Het “deficit” van Barmen

In het hoofdstuk over het “deficit” van Barmen³⁷ – een term die hij ontleent aan Bethge die in 1984 bij gelegenheid van 50 jaar Barmen gewag maakte van het “deficit” van Barmen, zoals hij dit reeds in 1974 had gedaan³⁸ – gaat Rothuizen in op de consequenties van dit zgn. “deficit”. Bethge moet bekennen bijzonder gesticht te zijn geweest door Barmen maar tegelijk hoegenaamd geen oog te hebben gehad voor dat, waarvoor Barmen met zoveel woorden ook geen oog heeft gehad – al speelde deze op de achtergrond natuurlijk mee – en dat was de joodse kwestie. Hij spreekt in navolging van Bethge over het ontbreken van een zevende These. “Zonder deze zevende, welke over de jood had moeten handelen en dan natuurlijk

Dietrich Bonhoeffers, München, 1982.

³⁴ DBW 10, München, 1992, 323.

³⁵ E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer, Eine Biographie*, München, 2004, 153.

³⁶ G.Th. Rothuizen, *Een spaak in het wiel*, 16.

³⁷ G.Th. Rothuizen, *Een spaak in het wiel*, 66 vv.

³⁸ Bethge, *Barmen und seine Wirkungsgeschichte*, Anmerkungen zum 40. Jahrestag der Barmer Erklärung (1974) in: Am gegebenen Ort, 140-147.

zó dat de kerk voor Israël in de bres sprong, kan de eerste These niet langer van een christelijke egocentrie worden vrijgesproken.”³⁹

Deze These is befaamd geworden. Zij luidt: “Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben. Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Worte Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen.”⁴⁰

De eerste These van Barmen is een uiterste concentratie op Christus alléén waarmee de opstellers ervan hoopten om de verzoeking van de kerk om twee heren te dienen, nl. God en de Mammon – en in dit geval ook God en de Führer – van zich te kunnen afhouden. Volgens Rothuizen liet deze zelfde concentratie zich echter ook hanteren voor een blikvernaauwing, in die zin dat Christus weliswaar reuzegroot opdaagde, maar – in het voor de kerk “eigene”- voor de jood geen of onvoldoende plaats overbleef.

Zou ook de Führer op zijn wijze in het algemeen niet vrolijk garen kunnen spinnen bij een “Christus solus” door zich te beroepen op die eerste these? De historicus George Harinck beantwoordt deze vraag met de stelling “Als we de Barmer Thesen lezen zoals ze te Barmen zijn uitgelegd, had bij wijze van spreken Hitler ze nog kunnen aanvaarden. Zijn aanhangers te Barmen onderschreven ze in elk geval allen.”⁴¹ Zonder een zevende These over de in 1934 al danig in het nauw gebrachte jood kon de eerste These – hoe terecht befaamd ook – gemakkelijk worden tot een toonbeeld van christelijk anti-judaïsme in plaats van de toch zo gevraagde en verlangde oppositie tegen het moderne heidendom van het anti-judaïsme in staat en partij. Zie hier het “deficit” van Barmen.

Rothuizen is zeer kritisch op het “Christus solus”, waarover hij eerder had geschreven in *Aristocratisch Christendom*. In dit boek uit 1969 noemt hij de Nederlandse theoloog Van Ruler, van wie hij zegt dat deze het christelijke niet alleen durft te poneren in dienst van de menswording⁴² maar dat hij zelfs de incarnatie durft te liquideren. Van Ruler zegt: “Christus en zijn Geest hebben hun werk zo goed gedaan, dat wij eens tot de voorlopigheid ervan mogen concluderen: Op den duur zijn wij in en op onszelf Gods glorie.”⁴³ Rothuizen geeft bovengenoemd citaat als voorbeeld van een intense inzet van het christelijke in dienst van het menselijke en zelfs zo, dat het eindigt met de opheffing, niet van het laatste maar van het eerste...”

M.a.w.: hier klinkt het geluid van Rothuizen in zijn interpretatie van Bonhoeffer als hij zegt dat hij Bonhoeffer in de honorering van het wereldlijke graag iets wereldlijker had gezien, wat minder christologisch en wat meer theologisch. Tegelijk zou hij Bonhoeffer in de stimulering met het christelijke graag wat christelijker gezien hebben, waarmee niet bedoeld is: wat meer van Christus gezien hebben (dat kan bij

³⁹ G.Th. Rothuizen, *Een spaak in het wiel*, 67.

⁴⁰ EKD; http://www.ekd.de/glauben/bekennnisse/barmer_theologische_erklaerung.html.

⁴¹ G. Harinck, *Tussen Barmen en Amsterdam, inaugurele oratie, 6 juni 2003*, Amstelveen 2003

⁴² Van Ruler, *Gestaltwerdung Christi in der Welt*, Neukirchen, 1956, 37, waarin Van Ruler zegt “Wij zijn toch niet mens om christen te worden, maar christen om mens te worden.”

⁴³ Van Ruler in: G.Th. Rothuizen, *Aristocratisch christendom*, 338.

hem moeilijk), maar wat meer van de christenen en van het christelijke, wat meer Calvijns, wat meer van wat deze zo ongekend hoog heeft gezeten; van de “tertius usus legis” (de vervulling van de wet in het leven van de gelovige).

M.a.w. Bonhoeffer heeft de waarde van “het christelijke temidden van het menselijke” gezien, maar had het méér kunnen zien. Waarmee niet bedoeld is dat Bonhoeffer in verband gebracht kan worden met het ontbreken van een zevende These in de verklaring van Barmen. Integendeel, met zijn uitspraak over de kerk en het joodse vraagstuk (1933), ook al kleven daar nog belangrijke vraagtekens aan, heeft Bonhoeffer na de machtsovername zeer ten gunste van het onmiddellijke slachtoffer daarvan gereageerd op een wijze die Barmen in 1934 hem niet zou verbeteren maar waarvoor zijn kerk geen oor heeft gehad. Volgens Rothuizen kan uit Bonhoeffers artikel over de kerk en het joodse vraagstuk worden geconcludeerd hoezeer hij onder de rechten van de mens de rechten van de jood heeft begrepen en verstaan.

In zijn uit drie punten bestaande taken die hij voor de kerkelijke verantwoordelijkheid zag springt de derde eruit. Daar zegt Bonhoeffer: “als de kerk de staat zonder scrupules een teveel of tekort aan orde en recht ziet bedrijven staat ze voor de taak “niet enkel de slachtoffers die onder de wielen geraakt zijn te verbinden, maar het wiel zelf in de spaken aan te pakken.”⁴⁴ De slachtoffers, daar gaat het Bonhoeffer om. Volgens Rothuizen de hermeneutische sleutel in het verstaan van Bonhoeffer.

2.3. Het “slachtoffer” als Bonhoeffers hermeneutische sleutel.

Het “slachtoffer”: dit is volgens Rothuizen in het werk van Bonhoeffer de hermeneutische sleutel. Zo betoogt hij dat in *Grundfragen einer Christlichen Ethik* Bonhoeffer zijn landgenoten als slachtoffer ziet, zoals hij vanaf 1933 de Joden als slachtoffer ziet en uiteindelijk kiest voor de slachtoffers in het algemeen, slachtoffers van welk systeem dan ook. Het meest of eerst bedreigde slachtoffer, of dat nu, zoals in Rothuizens dagen, de mensen zijn die door een kernoorlog worden bedreigd of slachtoffers van hongersnood en armoede, of slachtoffers van wie in hun bestaansmogelijkheden worden bedreigd of, zoals Kevin Rudd het zegt, de gemarginaliseerde, kwetsbare en onderdrukte mens. Zij kunnen bij Bonhoeffer terecht. Of dit nu een vluchteling is, een asielzoeker, een zieke of gekwetste mens. Het slachtoffer heeft Bonhoeffer aan zijn zijde.⁴⁵

Zie wat dit betreft ook *Nach zehn Jahren*, veelzeggend over de keuzes van Bonhoeffer.⁴⁶ “Es bleibt ein Erlebnis von unvergleichlichem Wert, dass wir die grossen Ereignisse der Weltgeschichte einmal von unten, aus der Perspektive der Ausgeschalteten, Beargwöhnten, Schlechtbehandelten, Machtlosen, Unterdrückten und Verhöhnnten, kurz der Leitenden sehen gelernt haben.”

Rothuizen beschouwt Bonhoeffers vredesethiek in meer dan één opzicht als voorbeeld en nog liever als “model” van zijn leven en werk. Het is immers geen

⁴⁴ E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer, Eine Biographie*, München 1968, 325.

⁴⁵ G.Th. Rothuizen, *Een spraak*, p.48 : “Doe uw mond open ten bate van de stomme”, Spreuken 31:8 – wie weet dat vandaag nog in de kerk, dat dit wel het minste is wat de bijbel van ons vraagt in zulke tijden? Uit een brief van Bonhoeffer aan zijn vriend Erwin Sutz.

⁴⁶ DBW 8, München 1998, 38.

toeval dat Bonhoeffer een ethiek schreef in dezelfde jaren dat hij meer dan ooit ter beschikking stond. Hier was de theorie wel degelijk reflectie op de praxis. De jeugd na hem spreekt hij vanuit de gevangenis dan ook als volgt toe “Jullie zullen alleen overdenken wat je “als daad” te verantwoorden hebt. Bij ons was denken vaak de luxe van de toeschouwer, bij jullie zal het helemaal staan in dienst van “het doen”.⁴⁷ Rothuizen ziet het ethos van Bonhoeffer dan ook helemaal in dienst staan van het verantwoordelijk handelen.

Zo noemt hij het “veelbelovend voor Bonhoeffers theologie dat deze man zozeer ethicus is geweest en er zowel praktisch als politiek zoveel aan heeft gedaan (aan de ethiek), dat meer dan één kerk na de oorlog van mening is geweest dat hij er voor een christen en theoloog zelfs teveel aan heeft gedaan.”⁴⁸

Samenvatting

Bonhoeffer roept, volgens Rothuizen, op te overdenken wat we als daad te verantwoorden hebben, ook in onze tijd. Hier ligt dan ook de kern van de beantwoording van de vraag of van de kerk opnieuw, in deze tijd, politieke weerstand mag worden verwacht in een wereld die gekarakteriseerd wordt door een toenemende kloof tussen de rijken en de armen. Of die kloof inderdaad toeneemt is een vraag die m.i. tegen de achtergrond van de huidige ontwikkelingen in de wereld met opkomende economieën in Azië, Afrika en Zuid Amerika nog moet worden beantwoord. Wat in dit verband in ieder geval zorgen baart is de groei van de uitgaven aan wapens wereldwijd.⁴⁹ (Stockholm International Peace Research Institute, Yearbook 2011)

Hoe dan ook, Rothuizen vond in de jaren 80 van de vorige eeuw Bonhoeffers ethiek relevant voor die tijd omdat volgens Bonhoeffer “ethiek een zaak is van de geschiedenis en van de aarde, niet van de hemel” (Barcelona).⁵⁰ “De ethiek wordt uit en met al haar principiële pretenties omlaag getrokken in de werkelijkheid van alledag.”⁵¹ In het slotgedeelte van *Een spaak in het wiel* pleit Rothuizen er dan ook voor het adjectief “christelijk” niet toe te passen op de ethiek en laat hij zien dat ook Bonhoeffer met dit adjectief heeft geworsteld en van plan is geweest zijn boek over ethiek als ondertitel mee te geven “Proeve van een christelijke ethiek” en dat deze combinatie weliswaar tot in het boek *Ethik* terug te vinden is maar dat Bonhoeffer er uiteindelijk vanaf gezien heeft dit adjectief te gebruiken. Ook volgens Rothuizen moet de ethiek, wil die werkelijkheidsgetrouw opereren, zich niet christelijk noemen maar bij Christus zijn. “Men lette er op dat de Christus van Bonhoeffer er altijd een is voor “vandaag” en het toppunt vormt aan actualiteit of beter: van actuele inzet voor de mens van vandaag.”⁵²

⁴⁷ DBW 8, Gütersloh 1998, 433.

⁴⁸ G.Th. Rothuizen, *Een spaak in het wiel*, 184. Rothuizen doelt hier op het feit dat meerdere kerken in Duitsland na de oorlog afstand namen van Bonhoeffers deelname aan het verzet.

⁴⁹ Sipri Yearbook 2011; <http://www.sipri.org/yearbook/2011/files/SIPRIYB11summary.pdf>. The volume of international transfers of major conventional weapons in 2006–10 was 24 percent higher than in 2001–2005, continuing the upward trend.

⁵⁰ DBW 10, München, 1992, 323.

⁵¹ G.Th. Rothuizen, *Een spaak in het wiel*, 171.

⁵² G.Th. Rothuizen, *Een spaak in het wiel*, 51.

Zij is in hoge mate een theologische ethiek. Zij verdient ongetwijfeld gecontinueerd te worden, zeker aan de hand van wat Dietrich Bonhoeffer er onder heeft verstaan. Rothuizen onderstreept dit met een citaat dat luidt als volgt: “De ethiek zweeft niet in het lege midden tussen innerlijke en uiterlijke waarden, tussen gezindheid en verantwoording, tussen liefde en orde..... maar denkt, onderzoekt en werkt vanuit een “wáár laten zijn” van wat in de Messias beloofd is..... Zo wijst deze ethiek ons de plaats waar wij staan, de plaats waar alleen nog maar gevraagd kan worden: Wat moeten wij doen?

Gevormd door Luther, Calvijn en Kuyper én door zijn eigen ervaringen met Wereldoorlog II leerde hij Dietrich Bonhoeffer kennen bij wie hij zo veel herkende van wat hij reeds eerder had geleerd. Hij ontwikkelde een wijze van theologiseren waarbij hij Bonhoeffer de eer gaf die hem toekwam maar leverde ook kritiek op deze zelfde man die vanaf de jaren 50 in de vorige eeuw zijn theologische metgezel werd en van wiens belang voor kerk en wereld hij sindsdien getuigde waar hij maar kon.

Rothuizen vond in de jaren 80 van de 20^e eeuw dat Bonhoeffer actueel was m.b.t. de vraag “wat moeten wij doen?” In de beantwoording van deze vraag ligt dan ook de blijvende actualiteit van Bonhoeffer, ook in de 21^e eeuw na 9/11 In die zin steekt Bonhoeffer nog altijd een spaak in het wiel.

Hans Buurmeester