

Imago Dei als Bruggenbouwer

Verhouding van de uitwerkingen van het concept *Imago Dei* in de relationele antropologie van Dietrich Bonhoeffer en de apofatische antropologie van André Scrima

T.G.A. Karman – 1800779
Interculturele Theologie
Protestantse Theologische Universiteit – Master Theologie Gemeentepredikant
31-05-2025

Thesisbegeleider: prof. dr. A. Brüning
Beoordelaar: prof. dr. H.E. Zorgdrager

Aantal woorden: 27.111

Woord Vooraf

Voor u ligt de masterthesis als sluitstuk van de driejarige Master theologie Gemeentepredikant. In de afgelopen studiejaren heb ik mij naast de protestantse traditie mogen verrijken met kennis en ervaring uit diverse christelijke tradities, in het bijzonder de Oosters-Orthodoxe en Rooms-Katholieke traditie. Het leidde bij mij tot nieuwsgierigheid om de veelkleurigheid van de wereldwijde kerk te onderzoeken. Dit was de aanleiding voor het zoeken naar een thesisonderwerp op het grensvlak van de protestantse en de Oosters-Orthodoxe traditie. Daar waar het zoeken naar eenheid in verscheidenheid binnen de masteropleiding Gemeentepredikant soms als complex werd ervaren, laat ik in dit onderzoek zien dat zoeken naar eenheid wel degelijk mogelijk is. Met nieuwsgierigheid, openheid en plezier heb ik mij verdiept in de theologische antropologieën van Dietrich Bonhoeffer en André Scrima.

Ik dank een ieder die mij tijdens dit thesistracect gemotiveerd heeft d.m.v. samen studeren en gesprekken voeren. In het bijzonder bedank ik mijn begeleider prof. dr. Alfons Brüning voor zijn begeleiding tijdens dit thesistracect.

Tamar Karman
30-05-2025

Inhoudsopgave

Woord Vooraf	2
Abstract	5
Hoofdstuk 1: Inleiding.....	6
1.1 Probleemstelling	6
1.2 Onderzoeksvraag.....	9
1.3 Verantwoording en doelstelling	9
1.4 Stand van het onderzoek	10
1.5 Methodologie	13
Hoofdstuk 2: Dietrich Bonhoeffer en zijn relationele antropologie	15
2.1 Inleiding	15
2.2 Historische en Theologische Context.....	16
2.2.1 Historische context	16
2.2.2 Theologische context.....	18
2.3 <i>Imago Dei</i> en de relationele antropologie van Dietrich Bonhoeffer	22
2.3.1 De relationele antropologie.....	23
2.3.2 Het <i>Imago Dei</i> volgens Bonhoeffer	26
2.3.3 Verlies van het <i>Imago Dei</i>	27
2.3.4 Herstel van het <i>Imago Dei</i>	28
2.4 Het gebruik van <i>Theosis</i>	30
2.5 Conclusie.....	32
Hoofdstuk 3: André Scrima en zijn apofatische antropologie	34
3.1 Inleiding	34
3.2 Historische en Theologische Context.....	35
3.2.1 Historische context	35
3.2.2 Theologische context.....	38
3.3 De apofatische antropologie van André Scrima.....	41
3.3.1 De apofatische antropologie	42
3.3.2 Apofatische theologie in drie fases.....	43
3.4 <i>Imago Dei</i> en apofatische antropologie	46
3.4.1 Het <i>Imago Dei</i> volgens Scrima.....	46
3.4.2 De mens verliest het <i>Imago Dei</i>	49
3.4.3 Herstel van het <i>Imago Dei</i>	50
3.5 Relationaliteit en verbondenheid door vergoddelijking	52
3.6 Conclusie.....	53

Hoofdstuk 4: Vergelijking tussen de relationele en apofatische antropologie.....	55
4.1 Inleiding	55
4.2 Historische en theologische context.....	56
4.3 Relationele en apofatische antropologie	57
4.3.1 Relationaliteit.....	58
4.3.2 Apofatische theologie	59
4.3.3 Inspiratiebronnen	60
4.4 <i>Imago Dei</i>	60
4.4.1 Het beeld van God in de mens.....	61
4.4.2 Christus als toegang tot het <i>Imago Dei</i>	62
4.4.3 <i>Theosis</i>	63
4.5 Implicaties voor een gezamenlijke visie op het concept <i>Imago Dei</i>	65
4.5.1 <i>Imago Dei</i> als gemene deler	65
4.5.2 Basis voor oecumene	66
4.6 Conclusie.....	66
Conclusie.....	69
Evaluatie.....	72
Bibliografie.....	73
Verklaringenblad	77
Data Management Plan	78

Abstract

Deze masterthesis onderzoekt hoe de uitwerkingen van het concept *Imago Dei* in de relationele antropologie van Dietrich Bonhoeffer en de apofatische antropologie van André Scrima zich tot elkaar verhouden. Hoewel beide theologen in een andere theologische traditie geworteld zijn – Bonhoeffer binnen de Westerse protestantse traditie en Scrima binnen de Oosters-Orthodoxe traditie – geldt het Bijbelse Scheppingsverhaal voor beide als een gezamenlijk vertrekpunt voor hun theologische antropologie, volgens welke de mens is geschapen naar beeld en gelijkenis van God. Bonhoeffer benadrukt de relationaliteit als kernaspect van het *Imago Dei*, waarmee de mens zich in vrijheid en verantwoordelijkheid tot God en medemensen verhoudt. Scrima's apofatische antropologie is geworteld in zowel de negatieve (apofatische) theologie als mystiek en spirituele bewustwording, via welke het concept *Imago Dei* het beeld van God in de mens weerspiegelt. Vanuit *receptive ecumenism*¹ vergelijkt dit onderzoek de relationele antropologie van Bonhoeffer en de apofatische antropologie van Scrima. Daarnaast brengt dit onderzoek de raakvlakken en spanningen tussen beide theologische antropologieën in kaart, die kunnen bijdragen aan een oecumenisch verstaan van het concept *Imago Dei* tussen Oost en West.

Sleutelwoorden: *Imago Dei*, theologische antropologie, apofatische antropologie, relationele antropologie, *receptive ecumenism*.

¹ *Receptive ecumenism* betekent het zoeken naar wegen van wederzijds begrip tussen twee of meer tradities, waarin christenen met ontvankelijkheid en toewijding elkaar tegemoet treden om elkaars overeenkomsten en verschillen te begrijpen. In de methodologie wordt dit verder uitgewerkt. Of zie: Murray, P.M., "In Search of a Way," 612-622. In Wainwright, G., & McPartlan, P. (2017). *The Oxford Handbook of Ecumenical Studies*. Oxford: Oxford University Press.

Hoofdstuk 1: Inleiding

1.1 Probleemstelling

Wat betekent het vanuit christelijk perspectief om als mens geschapen te zijn naar beeld en gelijkenis van God? De Duitse Lutherse theoloog Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) en de Roemeense Orthodoxe monnik en theoloog André Scrima (1925-2000) hebben zich op eigen wijze beziggehouden met het concept *Imago Dei* als onderdeel van hun theologische antropologie, die respectievelijk de westerse en oosterse tradities rond theologische antropologie hebben beïnvloed.² Het concept *Imago Dei* vormt een gezamenlijk vertrekpunt voor beide theologen, van waaruit zij verder bouwen aan hun theologische antropologie. Het concept maakt deel uit van de gezamenlijke christelijke traditie en biedt daarmee een basis om Bonhoeffer en Scrima met elkaar te vergelijken.

Bonhoeffer en Scrima waren tijdgenoten in een onrustig Europa in de 20^e eeuw, waar grote intellectuele uitdagingen lagen, voor zowel de theologie als andere disciplines.³ Beide christelijke antropologieën kunnen gezien worden als reactie op vergelijkbare sociale, politieke, culturele en maatschappelijke ontwikkelingen in hun tijd. Maar toch benaderen zij het concept *Imago Dei* verschillend. Zo ontwikkelt Dietrich Bonhoeffer zijn relationele antropologie en zijn visie op het *Imago Dei* als reactie op het nationaalsocialisme in Duitsland, waar Adolf Hitler in 1933 rijkskanselier wordt.⁴ Zijn relationele antropologie kan als tegenreactie gezien worden op het denken over scheppingsorden.⁵ André Scrima ontwikkelt zijn apofatische antropologie ten tijde van het communisme vanuit diverse

² Voor Dietrich Bonhoeffer zie werken als: Bonhoeffer, D. (2020). *Schepping en val. Wat Genesis 1-3 ons te zeggen heeft*. (Vertaald door Gerard den Hertog). Utrecht: Kokboekencentrum Uitgevers.

Voor André Scrima zie: Scrima, A. (2016). *Apophatic Anthropology. An English Translation*. (Vertaald door Octavian Gabor). Gorgias Press. (Origineel werk gepubliceerd in 1956).

³ Principiële informatie over deze intellectuele en historische geschiedenis komt in dit onderzoek veelal uit het werk van Kunrad Jarausch, wat de basis legt voor uitleg van de intellectuele en historische achtergrond waartegen de twee antropologische concepten zijn ontstaan. Denk bij deze intellectuele geschiedenis onder andere aan bepaalde concepten en hun uitwerkingen op velerlei gebied, zoals het reflecteren op modernisme, de opkomst van het individualisme, racisme, opkomst van politieke stromingen en daarmee samenhangende politiek gedachtegoed; het nationaalsocialisme, fascisme, communisme, stalinisme. Vanuit verschillende wetenschappelijke disciplines probeerden wetenschappers antwoorden te vinden op hiermee samenhangende maatschappelijke bewegingen – commercialisering, technologische innovaties, globalisering, kolonialisme, wetenschappelijke ontdekkingen, opkomst van politieke stromingen en opkomst van mensenrechten – en de Eerste en Tweede Wereldoorlog. Zie voor meer informatie: Jarausch, K.H. (2016). *Out of Ashes: a new history of Europe in the twentieth century*. Princeton: Princeton University Press, 1-16.

⁴ G. den Hertog, "Inleiding: Dietrich Bonhoeffer over schepping en zonde," 13-16. In: Bonhoeffer, D. (2020). *Schepping en val. Wat Genesis 1-3 ons te zeggen heeft*. (Vertaald door Gerard den Hertog). Utrecht: Kokboekencentrum Uitgevers.

⁵ De woorden schepping en scheppingsordening kregen een politiek-ethische landing in het nationaalsocialistische denken in Duitsland. Zo werd het volk en de staat in de scheppingsorde vrij bovenaan gezet, waarbij de Führer bovenaan kwam te staan. De gedachten rond deze scheppingsorde vond Bonhoeffer een gevaarlijke gedachtegang, omdat het volk op deze wijze wordt verheerlijkt en theologie en de kerk voor het karretje van het nationaalsocialisme worden gespannen. Zie ook: Bonhoeffer, *Schepping en val*, 14-22.

landen, waar hij terecht kwam na het ontvluchten van zijn geboorteland Roemenië.⁶ Zijn apofatische antropologie is een verzet tegen een al te antropocentrisch wereldbeeld in de 20^e eeuw.⁷ In zijn antropologie is het *mysterie* van de mens die geschapen is naar beeld en gelijkenis van God een belangrijk element.⁸ Hij onderbouwt dit met spirituele benaderingen uit het hesychasme en negatieve theologie.⁹ Daarnaast zetten beide theologen zich binnen hun context in voor oecumene.¹⁰

Hun theologisch antropologische visies zijn separaat onderzocht, maar nog niet eerder met elkaar in gesprek gebracht. Het *Imago Dei* als gezamenlijk vertrekpunt en als onderdeel van de brede christelijke traditie vormt de aanleiding om Bonhoeffer en Scrima met elkaar te vergelijken. Beide theologen kennen elkaar niet, maar komen tot vergelijkbare conclusies rond het *Imago Dei*. De vergelijkbare conclusies schuilen onder andere in de betekenis van relationaliteit, de uitleg van het begrip *theosis* en hun visie op Christus als toegang tot het *Imago Dei*.¹¹ Dit onderzoek laat zien wat deze vergelijking ons kan leren over het grotere oecumenische perspectief op het concept *Imago Dei*. Verder draagt deze vergelijking bij aan het identificeren van raakvlakken en spanningen tussen beide theologische antropologieën rond het concept *Imago Dei* en de verhouding tussen Westerse en Oosterse theologische antropologie.

Dietrich Bonhoeffers relationele antropologie concentreert zich onder andere rond de begrippen vrijheid en afhankelijkheid, waarin de geschapenheid van de mens naar het beeld van God zich verhoudt tot de *analogia relationis*.¹² Dit houdt onder andere in dat de mens door zijn geschapenheid in relatie met God en de andere mens kan staan.¹³ Ook speelt het begrip “vergoddelijking”¹⁴ (*theosis*) een grote rol in zijn uitleg van het concept *Imago Dei*. Bonhoeffer is hiervoor geïnspireerd door de patristiek, onder andere door kerkvader Irenaeus.¹⁵

⁶ V. Alexandrescu, “Preface,” vii-viii. In Scrima, A. (2016). *Apophatic Anthropology. An English Translation*. (Vertaald door Octavian Gabor). New Jersey: Gorgias Press. Zie ook: Dumitrașcu, N. (2016). André Scrima and the Power of Spiritual Ecumenism. *The Ecumenical Review*, 68(2-3), 281. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/erev.12225>

⁷ Scrima, A. (2016). *Apophatic Anthropology. An English Translation*. (Vertaald door Octavian Gabor). New Jersey: Gorgias Press, 3-7.

⁸ Noble, I., & Noble, T., “Open Sobornicity and Apophatic Anthropology: Modern Romanian Hesychasm and the Theologies of Fr Dumitru Stăniloae and Fr André Scrima,” 432. In Patru, A. (Ed.). (2019). *Meeting God in the Other*. Wien: Lit Verlag Wien.

⁹ Schooping, J. (2019). Apophatic Anthropology and Hesychasm: Attending to the *Mysterious depths* of Human Being. *International Journal of Orthodox Theology*, 10(4), 49-85.

https://www.academia.edu/41573880/Schooping_Apophatic_Anthropology

¹⁰ Voor Bonhoeffer, zie: G. den Hertog, “Inleiding: Dietrich Bonhoeffer over schepping en zonde,” 15. In: Bonhoeffer, *Schepping en val*.

Voor Scrima, zie: Dumitrașcu, N. (2016). André Scrima and the Power of Spiritual Ecumenism. *The Ecumenical Review*, 68(2-3), 275. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/erev.12225>

¹¹ Zie: Bonhoeffer, D. (1992). *Ethik*. In Dietrich Bonhoeffer, B. (1992). *Ethik*. Werke Band 6. (Heruitgegeven door Martin Rüter & Ilse Tödt). München: Kaiser Verlag. (Origineel gepubliceerd in 1943), 82-83.

Zie ook: Scrima, *Apophatic Anthropology. An English Translation*, 119.

¹² *Analogia relationis* houdt volgens Bonhoeffer in: “De door God zelf opgerichte relatie en slechts in deze door God opgerichte relatie analogie.” Bonhoeffer, *Schepping en val*, 69.

¹³ Bonhoeffer, *Schepping en val*, 68, 76-80.

¹⁴ Zimmermann, J. (2019). *Dietrich Bonhoeffer’s Christian Humanism*. Oxford: Oxford University Press, 40.

¹⁵ Zimmermann, *Dietrich Bonhoeffer’s Christian Humanism*, 78.

André Scrima's apofatische antropologie is meer theocentrisch. Bij hem spelen zowel negatieve theologie als het begrip *theosis* ten aanzien van het concept *Imago Dei* een belangrijke rol.¹⁶ Scrima stelt dat de gelijkenis met het goddelijke principe de mens in zichzelf definieert.¹⁷ In de mens is het beeld van God aanwezig, waarbij de mens de meest autoritaire "representative of Divinity"¹⁸ in de wereld is. Volgens Scrima besteedt de westerse christelijke antropologie weinig tot geen aandacht aan de betekenis van het beeld van God in de mens.¹⁹

Bij deze laatste opmerking van Scrima kan een vraagteken gezet worden. Hoewel beide theologische antropologieën in een andere context en theologische traditie in de 20^e eeuw zijn ontstaan, houden ze rond het concept *Imago Dei* meer met elkaar verband dan op het eerste gezicht lijkt. Bonhoeffer schrijft namelijk net zoals Scrima over deïficatie – zij het in andere bewoordingen.²⁰ Daarnaast grijpt Bonhoeffer terug op de patristiek, een bron waar Scrima ook inspiratie uit haalt. Scrima maakt op zijn beurt in zijn apofatische antropologie gebruik van het begrip relationaliteit, duidend op de mens die afhankelijk is van God en die tussen God en de rest van de schepping.²¹ Beide theologen borduren dus voort op de patristiek en achten het begrip relationaliteit van belang in de uitwerking van het concept *Imago Dei* – intermenselijk dan wel theocentrisch.

Met dit onderzoek wordt nagegaan hoe Bonhoeffer en Scrima hun antropologische visie hebben opgebouwd, welke invloed hun context heeft gehad op het vormen van hun visie op het *Imago Dei*, in hoeverre beide visies van elkaar verschillen rond onder andere de begrippen relationaliteit en *theosis* en op welke wijze beide visies met elkaar in gesprek te brengen zijn ten aanzien van divergentie dan wel convergentie van de Westerse en Oosterse theologie in relatie tot het concept *Imago Dei*.

¹⁶ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 50-64.

¹⁷ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 88, 91.

¹⁸ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 42.

¹⁹ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 44-45.

²⁰ In zijn werken vermijdt Bonhoeffer het woord deïficatie, maar grijpt hij wel terug op taal die bij de kerkvaders te vinden is. Bonhoeffer stelt niet zozeer dat God mens werd, zodat mensen goddelijk worden. Hij stelt eerder dat God mens werd, opdat mensen waarachtig mens konden worden door Jezus Christus. Zie ook Zimmermann, *Dietrich Bonhoeffer's Christian Humanism*, 40.

²¹ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 41-42.

1.2 Onderzoeksvraag

De hoofdvraag van dit onderzoek luidt:

Hoe verhouden de uitwerkingen van het concept *Imago Dei* in de relationele antropologie van Dietrich Bonhoeffer en de apofatische antropologie van André Scrima zich tot elkaar?

De hoofdvraag wordt beantwoord aan de hand van de volgende deelvragen:

1. Wat is de relationele antropologie van Dietrich Bonhoeffer in relatie tot het concept *Imago Dei*?
2. Wat is de apofatische antropologie van André Scrima in relatie tot het concept *Imago Dei*?
3. Wat zijn concrete raakvlakken en spanningen tussen beide antropologieën in relatie tot het concept *Imago Dei*?

1.3 Verantwoording en doelstelling

Het theologische vraagstuk rond het *Imago Dei* raakt aan maatschappelijke en wetenschappelijke debatten rond onder andere gender, menselijke waardigheid, individualiteit en complementariteit. Het christendom en zijn traditie kan een bijdrage leveren aan deze debatten door een gezamenlijke visie op deze thema's vanuit theologische antropologie te leveren. Echter, er bestaat niet één visie op theologische antropologie binnen het christendom op wat het betekent om mens te zijn, die geschapen is naar het beeld en de gelijkenis van God. Veeleer is er een veelvoudigheid aan christelijke tradities en visies. Volgens de Wereldraad van Kerken (World Council of Churches, WCC) is het wel noodzakelijk dat kerken gezamenlijk reflecteren, getuigen en in actie komen op en rond dit vraagstuk, omdat dit hoort bij de roeping van de wereldwijde kerk.²² Vanwege de grote verschillen tussen de christelijke stromingen is het echter niet eenvoudig om gezamenlijk te reflecteren en in actie te komen.

Om gezamenlijke reflectie tussen de verschillende christelijke tradities op het gebied van theologische antropologie en het daarmee samenhangende concept *Imago Dei* te stimuleren en bij te dragen aan het gezamenlijke gesprek gebeurt dit onderzoek vanuit oecumenisch perspectief.²³ Twee

²² "In order to respond more faithfully to their calling, to fulfil their responsibility more adequately and to be an authentic sign and instrument of reconciliation in the world, the churches must continue their efforts to overcome their divisions, to speak with one voice and to co-ordinate their action. [...] Common reflection, witness and action on behalf of the human person made in the image of God is not optional, but is intrinsic to our faith and to the church's calling." World Council of Churches. (2005). *Christian Perspectives on Theological Anthropology*. Faith and Order Commission, Vol. 199, 21. <https://www.oikoumene.org/resources/documents/christian-perspectives-on-theological-anthropology>

²³ "What is more, unity, as the wisest ecumenists remind us, does not mean uniformity. It does mean, however, making every effort possible to learn from one another in a joint endeavor to search out the mind of Christ."

theologisch antropologische visies worden met elkaar vergeleken; de relationele antropologie van de Lutherse theoloog Dietrich Bonhoeffer en de apofatische antropologie van de Orthodoxe theoloog André Scrima. De interesse voor een vergelijking tussen deze twee theologen is tweeledig. Enerzijds komt het voort uit mijn eigen theologische interesse in oecumene, waarbij ik zoek naar wegen van eenheid in verscheidenheid tussen verschillende christelijke tradities. Ik kies voor een vergelijking tussen een protestantse en een Orthodoxe theoloog, omdat ik theologisch geschoold ben in het protestantisme en het Orthodoxe christendom.²⁴

Anderzijds hebben Dietrich Bonhoeffer en André Scrima met hun algehele theologie op eigen wijze respectievelijk de Westerse en Oosterse theologie beïnvloed. Echter, hun theologische visies in het algemeen en hun theologisch antropologische visies in het bijzonder zijn nog niet eerder met elkaar in gesprek gebracht. Een vergelijking tussen deze twee theologen kan de eigenheid van beide tradities rond dit concept naar voren brengen dan wel raakvlakken en spanningen uitlichten. In een vergelijking hebben beide theologen met hun theologisch antropologische visie iets te bieden, waarbij de Westerse en Oosterse traditie van elkaar kunnen leren ten aanzien van het concept *Imago Dei*.

Door beide visies met elkaar te vergelijken en in gesprek te brengen hoopt dit onderzoek een bijdrage te leveren ten gunste van zowel de wetenschap die probeert te verduidelijken welke theologische antropologieën er zijn als aan de wereldwijde christelijke traditie die zoekt naar eenheid in verscheidenheid. Dit onderzoek beoogt een brug te slaan tussen Westerse en Oosterse theologie op het gebied van de theologische antropologie.

1.4 Stand van het onderzoek

Binnen de wetenschappelijke discipline theologie vinden er onderzoeken plaats rond theologische antropologie, het concept *Imago Dei* en thematieken die daaruit voortvloeien. Hierbij worden onder andere verschillende theologisch antropologische visies besproken of naast elkaar gezet – zoals in het werk *T&T Clark Handbook of Theological Anthropology*²⁵ van Mary Ann Hinsdale en Stephen Okey. Tevens worden in het werk van Thomas Howard vanuit oecumenisch perspectief en diverse theologische tradities visies op menselijke waardigheid uitgewerkt vanuit het concept *Imago Dei*.²⁶

Howard, T.A., "Introduction," 12. In Howard, T.A. (2013). *Imago Dei. Human Dignity in Ecumenical Perspective*. Washington: The Catholic University of America Press.

²⁴ De joint bachelor Theologie heb ik gevolgd aan de Vrije Universiteit en Protestantse Theologische Universiteit (2018-2022). En ik volg de master Gemeentepredikant aan de Protestantse Theologische Universiteit, waar deze masterthesis het sluitstuk van is (2022-2025). De premaster Orthodox Christianity heb ik gevolgd aan het St Irenaeus Instituut (2020-2021).

²⁵ Hinsdale, M.A., & Okey, S. (2023). *T&T Clark Handbook of Theological Anthropology*. New York: T&T Clark.

²⁶ Howard, T.A. (2013). *Imago Dei. Human Dignity in Ecumenical Perspective*. Washington: The Catholic University of America Press.

Beide werken zijn een voorbeeld uit het onderzoeksveld naar theologische antropologie. Echter, deze antropologieën worden eerder naast elkaar gezet en tot op heden niet tot nauwelijks met elkaar in gesprek gebracht.

Vanuit oecumenisch perspectief heeft Barry van Wyk onderzocht hoe het begrip *theosis* terugkomt in het Oosters-Orthodoxe en de Westers-protestantse debat.²⁷ John Arblaster en Rob Faesen doen een aanzet in het laten zien dat het begrip *theosis* niet exclusief voor de Oosterse tradities is.²⁸ Daartegenover betoogt Paul Gavrilyuk in een artikel dat het begrip *theosis* niet altijd op dezelfde manier in Westerse theologie geïnterpreteerd wordt als in de Oosters-Orthodoxe theologie.²⁹ Dit is een interessant gegeven voor een oecumenisch gesprek tussen Westerse en Oosters-Orthodoxe theologische antropologie, zeker waar het gaat om *theosis*. Dit onderzoek naar een westerse en oosterse theoloog en hun visie op theologische antropologie in het licht van *Imago Dei* borduurt in zekere zin voort op deze onderzoeken.

Naar het concept *Imago Dei* en zijn betekenis voor huidige vraagstukken wordt ook onderzoek gedaan. Het is niet alleen relevant voor de theologie en oecumene om het *Imago Dei* te onderzoeken, maar des te meer voor andere maatschappelijke onderwerpen. Denk hierbij aan visies op menselijke waardigheid, mensenrechten, de rol van de mens in ecologische vraagstukken, individualiteit en complementariteit. Onderzoek naar het *Imago Dei* kan vanuit de theologische antropologie een basis vormen in het vinden van antwoorden op die huidige maatschappelijke vraagstukken. Zo is van Eva van Urk een onderzoek verschenen naar het mogelijke potentieel van het concept *Imago Dei* om ecologische verantwoordelijkheid te stimuleren om massasterfte van organismen tegen te gaan.³⁰

Recent zijn de theologische antropologie van Bonhoeffer en Scrima separaat van elkaar onderzocht. Octavian Gabor heeft Scrima's werk naar het Engels vertaald.³¹ Viorel Coman heeft onderzocht hoe Scrima's antropologie zich verhoudt tot de katholieke theologie en hoe hij bijgedragen heeft aan de oecumenische wending in orthodox-katholieke relaties in de context van het Tweede

²⁷ Wyk, B.J. van. (2019). *Theosis* in die Oosters-Orthodoxe en Westers-Protestantse theologiese debat.

HTS Theologiese Studies/Theological Studies, 75(4), a5355. <https://hts.org.za/index.php/hts/article/view/5355/13290>

²⁸ Arblaster, J., & Faesen, R. (2018). *Theosis/deification: Christian doctrines of divinization, East and West*. Leuven; Paris; Bristol, CT: Peeters.

²⁹ Gavrilyuk, P.L. (2009). The Retrieval of Deification: How a Once-Despised Archaism became an Ecumenical Desideratum, *Modern Theology*, 25(4), 647-659.

<https://onlinelibrary-wiley-com.vu-nl.idm.oclc.org/doi/10.1111/j.1468-0025.2009.01558.x>

³⁰ Zie voor meer informatie: van Urk, E. (2025). *The Imago Dei in a Time of Mass Extinction: Rediscovering the Spiritual Value of Biodiversity*. [PhD-Thesis - Research and graduation internal, Vrije Universiteit Amsterdam]. <https://doi.org/10.5463/thesis.992>

³¹ Scrima, A. (2016). *Apophatic Anthropology. An English Translation*. (Vertaald door Octavian Gabor). New Jersey: Gorgias Press. (Origineel werk gepubliceerd in 1956).

Vaticaanse Concilie.³² Daarnaast onderzocht Ivana Noble hoe Scrima geïnspireerd is door Vladimir Lossky en Olivier Clément voor zijn apofatische antropologie.³³

Ook voor de relationele antropologie van Dietrich Bonhoeffer geldt dat deze recent onderzocht is. Jens Zimmermann lokaliseert Bonhoeffer en zijn theologie binnen de christelijke humanistische traditie, waarbij hij uitlegt dat Bonhoeffers Christologie en antropologie dicht bij de patristieke theologie ligt.³⁴ Daarbij vergelijkt hij Bonhoeffers christelijke theologie met de gehele Orthodoxe theologie. Wat Zimmermann hier niet heeft onderzocht, is hoe Bonhoeffers relationele antropologie zich verhoudt tot individuele Orthodoxe theologen uit de 20^e eeuw.³⁵ Tevens doet Jennifer Howell momenteel onderzoek naar de verhouding van Bonhoeffers visie op *Imago Dei* en het aardse leven vanuit zijn theologische antropologie.³⁶

Uit al het recente en minder recente werk naar Bonhoeffer en Scrima blijkt dat men nog altijd geïnteresseerd is in de werken van deze theologen. De onderzoeken werpen licht op hun theologische antropologische visie en de uitwerking daarvan op de theologie in het heden. Echter, het is merkwaardig en noemenswaardig dat deze twee visies, die op hun wijze de Westerse en Oosterse theologie beïnvloed hebben en nog altijd inspireren, nog niet eerder met elkaar vergeleken zijn. Dit onderzoek brengt in beeld wat we van een vergelijking van de relationele antropologie van Bonhoeffer en de apofatische antropologie van Scrima op het gebied van de christelijke antropologie tussen Oost en West kunnen leren.

³² Viorel Coman (2024). *André Scrima and the Ecumenical Turn in Orthodox-Catholic Relationships*. Leiden: Brill.

³³ Noble, I., "André Scrima's Apophatic Anthropology: Comparison to Vladimir Lossky and Olivier Clément," 93-111. In Coman, V., & Tofan, I.A. (2024). *Eastern Orthodox Christianity and the Culture of Dialogue*. Parijs: Les Éditions du Cerf.

³⁴ Zimmermann, J. "Bonhoeffer's Theological Anthropology and the Greater Tradition, Part I: Christology and Recapitulation," 37-78. In Zimmermann, J. (2019). *Dietrich Bonhoeffer's Christian Humanism*. Oxford: Oxford University Press.

³⁵ Jens Zimmermann doet wel onderzoek naar een paar individuele Orthodoxe theologen en hun theologische antropologie. Echter, hierbij vergelijkt hij begrippen en geen gehele theologische antropologie tegenover de theologische antropologie van Dietrich Bonhoeffer. Hierdoor ontstaat er een gedegen vergelijking met de Oosterse traditie, maar kan er niet overal diep op worden ingegaan. Zie Zimmermann, *Dietrich Bonhoeffer's Christian Humanism*, 37-78.

³⁶ Een onderzoek van Jennifer Howell, *Imago Dei and the Earthly Life: The Theological Anthropology of Dietrich Bonhoeffer*, Forthcoming.

1.5 Methodologie

Het onderzoek is uitgevoerd middels literatuuronderzoek. Daarbij is gebruik gemaakt van bestaande bronnen op het gebied van theologische antropologie, het concept *Imago Dei*, oecumenische werken en specifieke werken van Dietrich Bonhoeffer en André Scrima.

De eerste twee deelvragen gaan in op de uitwerkingen van het concept *Imago Dei* in 1) de relationele antropologie van Dietrich Bonhoeffer en 2) de apofatische antropologie van André Scrima. Deze eerste twee deelvragen zijn wat-vragen, waarmee volgens David Kelsey op systematisch-theologische wijze ingezoomd wordt op de betekenis van het mens-zijn en het concept *Imago Dei* binnen deze twee theologische antropologieën.³⁷ Zo worden de uitwerkingen van het concept *Imago Dei* zichtbaar. In de eerste deelvraag wordt de relationele antropologie van Dietrich Bonhoeffer uitgewerkt met haar uitwerkingen rond het concept *Imago Dei*. Dit gebeurt in relatie tot de context waarin het ontstaan is, waar ook de biografie van de theoloog toebehoort, welke aspecten kenmerkend zijn voor zijn theologische antropologie en hoe Bonhoeffer het concept *Imago Dei* uitwerkt. Met de tweede deelvraag wordt de apofatische antropologie van André Scrima uitgewerkt; ook hier in relatie tot de context waarin de apofatische antropologie is ontstaan, de biografie van de theoloog, de kenmerkende aspecten van de apofatische antropologie en hoe Scrima het concept binnen zijn theologische antropologie uitwerkt.

Vervolgens worden deze uitwerkingen met elkaar in gesprek gebracht in de derde deelvraag. Hiervoor is vergelijkend onderzoek ingezet. In dit hoofdstuk worden niet enkel de raakvlakken en spanningen tussen beide theologische antropologieën met elkaar vergeleken, maar worden ook deze theologische antropologieën nader tot elkaar gebracht rond het concept *Imago Dei* op een manier die recht doet aan beide visies. Het vergelijkend onderzoek vindt daarom plaats aan de hand van *receptive ecumenism*.³⁸ *Receptive ecumenism* staat voor het zoeken naar wegen van wederzijds begrip tussen twee of meer tradities, waarin christenen met ontvankelijkheid en toewijding elkaar tegemoet treden om elkaars overeenkomsten en verschillen te begrijpen.³⁹

Oecumene in het algemeen is erop gericht relaties en structurele eenheid in verscheidenheid tussen kerken op te bouwen om zo gezamenlijk getuige te zijn van Jezus Christus in deze wereld.⁴⁰ Het gaat erom helderheid in verschillen te verschaffen en misverstanden uit de lucht te helpen.⁴¹ *Receptive ecumenism* in het bijzonder wil:

³⁷ Kelsey, D.H., "The Human Creature," 124. In Tanner, K. (2007). *The Oxford Handbook of Systematic Theology*. Oxford: Oxford University Press.

³⁸ Murray, P.M., "In Search of a Way," 612-629. In: Wainwright, G., & McPartlan, P. (2017). *The Oxford Handbook of Ecumenical Studies*. Oxford: Oxford University Press.

³⁹ Murray, "In Search of a Way," 612-622.

⁴⁰ Murray, "In Search of a Way," 615.

⁴¹ Murray, "In Search of a Way," 618.

“take seriously *both* the reality and the specific challenges of the contemporary ecumenical context *and* the abiding and absolutely non-negotiable need for the Christian churches precisely in this situation to continue to walk the way of conversion towards more visible structural and sacramental unity.”⁴²

Zo helpt *receptive ecumenism* enerzijds om inzicht te verkrijgen in de theologische antropologische visie rond het concept *Imago Dei* in de Westerse en Oosterse traditie.⁴³ Anderzijds creëert deze methode de mogelijkheid tot openheid en ontvankelijkheid voor verschillende christelijke tradities om van elkaar te leren.⁴⁴ Hierbij moet gezegd worden dat *receptive ecumenism* de verschillen tussen de tradities niet negeert, maar deze juist serieus neemt. Verschillende tradities vergelijken vanuit *receptive ecumenism* betekent daarom enerzijds het erkennen dat er verschillen zijn en anderzijds proberen te zoeken vanuit een algemene deler van het christelijk geloof naar waar Christus door de Heilige Geest aanwezig is in beide theologische antropologieën.⁴⁵

In dit onderzoek helpt *receptive ecumenism* daarom in 1) het beter verstaan van de uitwerkingen van het concept *Imago Dei* in de Westerse en Oosterse tradities en 2) in het ontdekken van raakvlakken en verschillen tussen beide visies die zijn ontstaan in twee verschillende contexten.

In de conclusie wordt het antwoord op de onderzoeksvraag geformuleerd, waarin de bevindingen uit de deelvragen naar voren zullen komen. Als laatste zal er een evaluatie plaatsvinden met een aanbevelingen voor verder onderzoek. Zo hoopt dit vergelijkend onderzoek tussen relationele antropologie en apofatische antropologie vanuit *receptive ecumenism* een bijdrage te leveren aan kennis en een handreiking mag zijn naar een beter verstaan van de theologische antropologie binnen de wereldwijde christelijke kerk op weg naar haar toekomst in Gods licht.

⁴² Murray, “In Search of a Way,” 620.

⁴³ Murray, “In Search of a Way,” 621.

⁴⁴ Abraham, W.J., “Method in Ecumenism,” 641. In: Wainwright, G., & McPartlan, P. (2017). *The Oxford Handbook of Ecumenical Studies*. Oxford: Oxford University Press.

⁴⁵ Murray, “In Search of a Way,” 621.

Hoofdstuk 2: Dietrich Bonhoeffer en zijn relationele antropologie

2.1 Inleiding

Voordat de verhouding tussen Bonhoeffers en Scrima's opvattingen over het *Imago Dei* onderzocht kan worden, moeten eerst beide antropologieën beter begrepen worden. Dit hoofdstuk gaat in op de relationele antropologie van Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) en zijn visie op het *Imago Dei*. Dit zal gebeuren aan de hand van de eerste deelvraag:

Wat is de relationele antropologie van Dietrich Bonhoeffer in relatie tot het concept Imago Dei?

Deze deelvraag wordt beantwoord in vier paragrafen. Als eerste bevat dit hoofdstuk een paragraaf over de historische en theologische context, waarbinnen Bonhoeffer zijn relationele antropologie uitdacht. Immers, om te kunnen begrijpen wat de relationele antropologie inhoudt en hoe Bonhoeffer het concept *Imago Dei* uitwerkt, moet men eerst weten tegen welke historische en culturele achtergrond hij heeft geschreven. In de tweede paragraaf worden zowel de relationele antropologie als de uitwerkingen van het concept *Imago Dei* van Bonhoeffer uiteengezet. Hierbij wordt uitgelegd wat de kenmerkende aspecten zijn van Bonhoeffers relationele antropologie, zoals vrijheid en relationaliteit. Vervolgens worden zijn uitwerkingen van het concept *Imago Dei* beschreven. In de daaropvolgende paragraaf wordt ingegaan op de uitwerkingen van het concept *Imago Dei* binnen Bonhoeffers relationele antropologie. Hiervoor vindt Bonhoeffer inspiratie bij de patristiek omtrent het begrip *theosis*, dat een belangrijke rol speelt binnen het concept *Imago Dei*. Als laatste volgt de conclusie als antwoord op de behandelde deelvraag.

2.2 Historische en Theologische Context

2.2.1 Historische context

De Duitse Lutherse theoloog Dietrich Bonhoeffer werd in 1906 geboren in Breslau in Duitsland.⁴⁶ Hij groeide op in een Luthers gezin.⁴⁷ Van 1924 tot 1927 studeerde hij theologie in Berlijn.⁴⁸ Na zijn studie promoveerde hij met zijn dissertatie *Sanctorum Communio*.⁴⁹ In zijn dissertatie werkt hij een christelijke filosofie en sociologie uit gebaseerd op christelijke concepten zoals persoon, zonde en openbaring.⁵⁰ Daarna werd hij predikant en vervolgens hoogleraar aan de Friedrich-Wilhelms Universiteit.⁵¹ Aan het einde van de Tweede Wereldoorlog in 1945 werd Bonhoeffer vermoord in kamp Flossenbürg door de nazi's, vanwege zijn verzet als predikant en theoloog tegen het nationaalsocialisme en Hitlers regime.⁵²

Tijdens zijn leven heeft Bonhoeffer rond verschillende onderwerpen getheologiseerd. Tussen 1933 en 1943 schrijft Bonhoeffer de werken *Ethiek*, *Navolging* en *Schepping en Val*, waarin hij zijn relationele antropologie beschrijft en het concept *Imago Dei* behandelt.⁵³ Bonhoeffer theologiseerde in een tijd van grote ideologieën en de opkomst van diverse politieke stromingen (stalinisme, fascisme, communisme, nationaalsocialisme).⁵⁴ Ook zocht de wetenschap in de breedte naar antwoorden op maatschappelijke vraagstukken. Om te begrijpen tegen welke achtergrond Bonhoeffer theologiseert en zijn relationele antropologie ontwikkelt, worden hieronder de belangrijkste ontwikkelingen toegelicht.

Op het gebied van technische wetenschap en industrialisatie vonden begin 20^e eeuw vergaande ontwikkelingen plaats, die mensen voor complexe vraagstukken stelden. Denk bij deze ontwikkelingen bijvoorbeeld aan het aanleggen en intensivering van internationaal treinverkeer, het uitwisselen van wetenschappelijke kennis over landsgrenzen, en het aanleggen van snellere

⁴⁶ Marsh, C., "Kind van de Eeuwigheid", 11. In Marsh, C. (2014). *Licht in het Duister*. (Vertaalt door Linda Jansen). Utrecht: Uitgeverij Kok.

⁴⁷ Marsh, *Licht in het Duister*, 17, 28.

⁴⁸ Marsh, *Licht in het Duister*, 61.

⁴⁹ Marsh, *Licht in het Duister*, 78.

⁵⁰ DeJonge, M.P. (2012). *Bonhoeffer's Theological Formation. Berlin, Barth, & Protestant Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2012, 71.

⁵¹ Marsh, *Licht in het Duister*, 192.

⁵² Marsh, *Licht in het Duister*, 515-516.

⁵³ In dit onderzoek gebruik ik hiervoor de volgende (vertaalde) werken:

Bonhoeffer, D. (1992). *Ethik*. In Dietrich Bonhoeffer Werke Band 6. (Heruitgegeven door Martin Rüter & Ilse Tödt). München: Kaiser Verlag. (Origineel gepubliceerd in 1943).

Bonhoeffer, D. (2020). *Schepping en val. Wat Genesis 1-3 ons te zeggen heeft*. (Vertaald door Geerd de Koning). Utrecht: Kokboekencentrum Uitgevers (Origineel werk gepubliceerd in 1933).

Bonhoeffer, D. (2023¹¹). *Navolging*. (Vertaald door E.A. Franken-Duparc) Utrecht: KokBoekencentrum Uitgevers. (Origineel werk gepubliceerd in 1937).

⁵⁴ Zie voor meer informatie en de verbanden tussen deze ideologieën, politieke stromingen en consequenties voor Europa in de 20^e eeuw: Jarausch, K.H. (2016). *Out of Ashes: a new history of Europe in the twentieth century*. Princeton: Princeton University Press.

communicatielijnen.⁵⁵ Enerzijds leidden deze ontwikkelingen tot bevordering van globale verbindingen tussen landen. Anderzijds kostten deze innovaties mensenlevens door uitbuiting en door de inzet van deze middelen tijdens oorlogsvoering. De industrialisatie en de Eerste Wereldoorlog hadden namelijk laten zien hoe technologie en een wereldwijde oorlog sociale en culturele menselijke structuren konden verwoesten.⁵⁶ Men zocht na de Eerste Wereldoorlog daarom naar behoud van vrede tussen landen, zoals door middel van internationale verbindingen en organisaties (bijvoorbeeld de Volkenbond).⁵⁷ Om de vrede te stimuleren en om mensenlevens niet opnieuw te hoeven verwoesten, zochten ook veel critici en intellectuelen naar een hernieuwde visie op cultuur, politiek, sociale structuren en wijsheid.⁵⁸ Men hoopte antwoorden te vinden op vragen als wat modernisme is, wat de plek van de mens is in het ecosysteem vanwege Darwinisme, hoe de mens in relatie staat tot zijn naaste in Europa en in gekoloniseerde gebieden en hoe imperialisme zich verhoudt tot menselijke waarden. Binnen de wetenschap discussieerde men over wat bijvoorbeeld de woorden ‘modern’ en ‘modernisme’ inhielden.⁵⁹ Men zocht daarnaast naar een nieuwe visie op wat het betekent om mens te zijn in moreel en cultureel opzicht, wat geduid wordt als de “revival of humanism”⁶⁰. Met *revival of humanism* hoopten intellectuelen en critici met een hernieuwde visie op het mens-zijn de culturele achteruitgang tegen te gaan en moraal en ethiek weer te verheffen.⁶¹ Ook in de filosofie en theologie discussieerde men over de *revival of humanism*. Filosofen als Heidegger en Sartre en theologen als Harnack en Barth bogen zich over het begrip humanisme en kwamen met theorieën als existentieel humanisme, klassiek humanisme en visies op het menselijk gedrag.⁶²

Met dit in het achterhoofd passen Bonhoeffers werken en het ontstaan van zijn relationele antropologie binnen de tijdgeest en de zoektocht in West-Europa naar een hernieuwde visie op het humanisme en moreel handelen in de goede richting. In onder andere zijn werk *Ethik* vinden we dan ook een oproep van Bonhoeffer dat het denken van eenieder gebaseerd moet zijn op ethiek, om zo schadelijke maatschappelijke structuren te voorkomen.⁶³ Bonhoeffer ontwikkelt in deze tijdgeest als West-Europese theoloog een mens- en wereldbeeld waarbij hij gelooft dat het transcendente – ofwel het goddelijke – in deze werkelijkheid aanwezig is. Dit geldt als tegenreactie op een al te humanistisch wereldbeeld die ontwikkeld werd door filosofen, theologen en andere intellectuelen in zijn tijd.⁶⁴ De mens moet volgens Bonhoeffer niet slechts biologisch worden bekeken – zoals vanuit het Darwinisme

⁵⁵ Jarausch, *Out of Ashes*, 6, 49.

⁵⁶ Zimmermann, *Dietrich Bonhoeffer's Christian Humanism*, 21.

⁵⁷ Jarausch, *Out of Ashes*, 49-53.

⁵⁸ Zimmermann, *Dietrich Bonhoeffer's Christian Humanism*, 21.

⁵⁹ Jarausch, *Out of Ashes*, 6-7, 21-22.

⁶⁰ Zimmermann, *Dietrich Bonhoeffer's Christian Humanism*, 21.

⁶¹ Zimmermann, *Dietrich Bonhoeffer's Christian Humanism*, 21.

⁶² Zimmermann, *Dietrich Bonhoeffer's Christian Humanism*, 22-24.

⁶³ Zimmermann, *Dietrich Bonhoeffer's Christian Humanism*, 21.

⁶⁴ Zimmermann, *Dietrich Bonhoeffer's Christian Humanism*, 23.

– of als een product van sociale constructen (denk aan racisme, nationaalsocialisme, economische systemen), maar vanuit theologisch opzicht als een schepsel van een Schepper die verantwoording draagt voor zijn handelen.

Naast de culturele en wetenschappelijke ontwikkelingen schreef Dietrich Bonhoeffer zijn theologische werken tegen de achtergrond van het opkomende nationaalsocialisme in Duitsland.⁶⁵ In 1933 kwam Adolf Hitler aan de macht in Duitsland.⁶⁶ Met zijn partij NSDAP wilde hij het land cultureel en sociaal hervormen; bijvoorbeeld door de werkloosheid te verminderen en het land naar een betere toekomst te leiden.⁶⁷ Achter zijn propaganda schuilde echter een dubbele agenda. Hij wilde namelijk een ware Duitse staat neerzetten, waar één leider aan het hoofd stond om zo het land intern te helen en nationaal sterker te maken.⁶⁸ Door in te spelen op de politieke en economische situatie in het land kreeg de NSDAP al snel veel aanhangers. Burgers zagen de NSDAP en Adolf Hitler als degenen die het land weer zouden opbouwen en vernieuwen.⁶⁹ Tegenhangers werden uit de weg geruimd. De NSDAP zag zijn groeiende macht als “a heaven sent, uniquely favorable opportunity”⁷⁰ om het land in goede banen te leiden. Op 30 januari 1933 nemen Hitler en zijn partij de macht over in Duitsland. Bonhoeffer zoekt in zijn werken een (indirect) tegenwicht tegen dit regime en het nationaalsocialisme vanuit theologisch perspectief. Het is echter opvallend en merkwaardig dat hij in geen van de drie werken die zijn relationele antropologie behandelen verwijst naar het politieke klimaat in Duitsland. Wellicht koos hij daar bewust voor uit angst voor tegenreacties. Of wellicht plaatste hij de ontwikkelingen in Duitsland in een breder kader, die duiden op een meer fundamenteel probleem wat landsgrenzen overstijgt: een antropocentrisch wereldbeeld, die draait om macht en uitbuiting van mensen in plaats van ethische bezinning op goed en kwaad waar God ons toe uitnodigt.⁷¹

2.2.2 Theologische context

Naast de historische context is de theologische context van belang om te begrijpen hoe Dietrich Bonhoeffers relationele antropologie in elkaar steekt en wat hij van daaruit schrijft over het concept *Imago Dei*. Deze uitwerkingen zijn niet te vinden in één specifiek werk, maar in drie verschillende werken: *Ethiek* (Ethik), *Navolging* (Nachfolge) en *Schepping en Val* (Schöpfung und Fall).⁷² Deze werken

⁶⁵ Voor een meer volledige omschrijving van de opkomst van de NSDAP en de consequenties daarvan voor Duitsland, zie Jarausch, K.H., “Hitler’s Volksgemeinschaft,” 261-286. In Jarausch, K.H. (2016). *Out of Ashes: a new history of Europe in the twentieth century*. Princeton: Princeton University Press.

⁶⁶ Jarausch, *Out of Ashes*, 262.

⁶⁷ Jarausch, *Out of Ashes*, 209-234, 262, 272-273.

⁶⁸ Jarausch, *Out of Ashes*, 274-276.

⁶⁹ Jarausch, *Out of Ashes*, 279.

⁷⁰ Jarausch, *Out of Ashes*, 276-277.

⁷¹ Bonhoeffer, *Ethik*, 31-32, 68, 301-302.

⁷² Zie voetnoot 53 voor volledige omschrijving van de werken.

zijn tussen 1933 en 1943 geschreven. Hoe staat zijn theologische denken over relationele antropologie in verband met de theologische context waarin hij schrijft? In deze paragraaf wordt dit uitgewerkt aan de hand van drie begrippen die een belangrijke rol speelden in het theologisch discours: humanisme, transcendentie en scheppingsordening.

In de context van een hernieuwd humanisme werd er gezocht naar een gedegen ethiek, onder andere aangevoerd vanuit de theologie. Zo publiceerde de Duitse theoloog Emanuel Hirsch in 1931 het werk *Schöpfung und Sünde*.⁷³ Zijn werk gaat in op de individuele vrijheid van de mens, evenals de plaats van volk en staat waar de mens toebehoort.⁷⁴ Voor Hirsch is de mens een individueel wezen die op zoek moet in de wereld en in de geschiedenis naar wat goed en kwaad is.⁷⁵ Christelijke ethiek is voor hem niet bij uitstek in de Bijbel te vinden; het is ook te vinden in de maatschappij, ideologieën en in de schepping.⁷⁶ Zodoende ontwikkelt hij een ethiek, die richting wijst in een tijd waarin breed gezocht werd naar het onderscheid tussen wat goed en kwaad is en ethisch verantwoord.⁷⁷ Na de Eerste Wereldoorlog was hij theologisch en politiek teleurgesteld geraakt in de Duitse Weimar Republiek.⁷⁸ In de komst van Adolf Hitler en diens partij ziet Hirsch een mogelijke positieve omwenteling voor het nationalisme van Duitsland.⁷⁹ Hirsch ziet eerst toekomst in de *Deutschnationale Volkspartei* (DNVP).⁸⁰ Maar bij het aantreden van Hitler als Führer in 1933 wordt hij lid van de NSDAP.⁸¹ Hirsch schrijft dat navolging van Christus inhoudt dat men zowel het Christusleven binnentrekt als zich over durft te geven “aan de eisen van de werkelijkheid”.⁸² Die werkelijkheid hield voor Hirsch onder andere in het openlijk steunen van de nazizaak, omdat Hitler en de groei van diens partij een teken van Gods genade zouden zijn.⁸³ Hirsch steunde de nazizaak vanaf 1933 als lid van de NSDAP, daarna als decaan van de theologische faculteit aan de Universiteit van Göttingen en vervolgens als theoloog aan de pro-nazibeweging binnen de Protestantse Kerk, de *Deutsche Christen*.⁸⁴ De *Deutsche Christen* is een racistische, antisemitische beweging binnen de Duitse Protestantse kerk, die met de komst van de NSDAP geloofde in het aanbreken van het Duizendjarige Rijk.⁸⁵

⁷³ Bonhoeffer, *Schepping en val*, 23.

⁷⁴ Bonhoeffer, *Schepping en val*, 25-26.

⁷⁵ Bonhoeffer, *Schepping en val*, 25.

⁷⁶ Bonhoeffer, *Schepping en val*, 26.

⁷⁷ Bonhoeffer, *Schepping en val*, 26, 29.

⁷⁸ Erickson, R.P. (2011). Emanuel Hirsch – Intellectual Freedom and the Turn toward Hitler. *Kirchliche Zeitgeschichte*, 24(1), 75. <https://www.jstor.org/stable/43751904?seq=1>

⁷⁹ Bonhoeffer, *Schepping en val*, 26-27.

⁸⁰ Bonhoeffer, *Schepping en val*, 26.

⁸¹ Erickson, Emanuel Hirsch. *Kirchliche Zeitgeschichte*, 75.

⁸² Bonhoeffer, *Schepping en val*, 28.

⁸³ Erickson, Emanuel Hirsch. *Kirchliche Zeitgeschichte*, 81.

⁸⁴ Erickson, Emanuel Hirsch. *Kirchliche Zeitgeschichte*, 75, 81-85.

⁸⁵ Schuster, D. (2012). “Entjudung” als göttliche Aufgabe: die Kirchenbewegung Deutsche Christen und das Eisenacher Entjudungsinstitut im Kontext der nationalsozialistischen Politik gegen Juden. *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte*, 106(1), 241-242, 247. <https://doi.org/10.5169/seals-390510>

Terwijl Hirsch het nazisme openlijk steunde, publiceerde Bonhoeffer in 1933 het werk *Schepping en Val* naar aanleiding van zijn gehouden collegereeks over de thematiek schepping en zonde, en de betekenis van het mens-zijn in het licht van God (Genesis 1:26).⁸⁶ Het behandelt dezelfde thematieken die we vinden bij Hirsch, maar dan vanuit een ander perspectief. Voor Bonhoeffer geldt namelijk – anders dan voor Hirsch – dat deze werkelijkheid al van Christus is, waarbij een overheid qua macht niet op zichzelf staat, maar met het oog op het Koninkrijk van God slechts de verantwoordelijkheid draagt in het beschermen van huwelijk, gezin en het volk.⁸⁷ *Schepping en Val* kan daarom gezien worden als een tegenreactie op Emanuel Hirsch. Dit is niet met zekerheid te stellen, omdat Bonhoeffer dit niet expliciet aangeeft in zijn werk. Het is echter wel duidelijk dat Bonhoeffer naast Hirsch een ander geluid wilde laten horen binnen het theologische discours op mens-zijn vanuit Bijbels perspectief.⁸⁸

Een tweede thematiek die volgens Michael DeJonge in West-Europa een belangrijke rol speelde binnen de theologie in het interbellum, was het concept transcendentie.⁸⁹ In zijn werk *Bonhoeffer's Theological Formation* citeert DeJonge met betrekking tot deze thematiek het volgende citaat:

“We are so deeply immersed in humanity that we have lost God. Lost him. Yes we lost him; there is no longer any thought of ours which reaches him. None of our thoughts reach beyond the human sphere.”⁹⁰

Het legt de discussie bloot die onder theologen en filosofen gaande was. Zij bogen zich over het begrip transcendentie met de vraag hoe de mens zich met het hogere kon verbinden. Het leek vanuit Kantiaanse filosofie onmogelijk vanuit het *eigen denken* kennis te genereren over een transcendente God.⁹¹ Met dit onderwerp hield onder meer de gereformeerde theoloog Karl Barth zich bezig, door wie Dietrich Bonhoeffer theologisch geïnspireerd was.⁹² Barth stelde in zijn theologie onder meer dat *openbaring vanuit God* als toegang geldt tot kennis over God.⁹³ Voor Barth is God vrij in waar en wanneer hij handelt, zonder gebonden te zijn aan de mens.⁹⁴ Dit openbaringsbegrip van Barth gebruikt

⁸⁶ Bonhoeffer, *Schepping en val*, 21.

⁸⁷ Bonhoeffer, *Schepping en val*, 31.

⁸⁸ Bonhoeffer, *Schepping en val*, 31.

⁸⁹ DeJonge, *Bonhoeffer's Theological Formation*, 1-5.

⁹⁰ F. Gogarten, “Between the Times,” 279. In F. Gogarten, *The Beginnings of Dialectical Theology*, ed J.M. Robinson, (Vertaald door Keith R. Crim en Louis de Grazia). Richmond, VA: John Knox, 1968.

⁹¹ DeJonge, *Bonhoeffer's Theological Formation*, 1-2.

⁹² Marsh, *Licht in het Duister*, 73-77.

⁹³ DeJonge, *Bonhoeffer's Theological Formation*, 2.

⁹⁴ DeJonge, *Bonhoeffer's Theological Formation*, 37.

Bonhoeffer in zijn theologie, zij het op een iets andere wijze.⁹⁵ Volgens Bonhoeffer slaat openbaring namelijk *een brug* tussen mens en God; een belangrijk element voor zijn verstaan van het mens-zijn.⁹⁶

We vinden hier een verschil tussen de openbaringstheologie van Barth en Bonhoeffer. Voor Barth blijft het initiatief van openbaring bij God.⁹⁷ Christus is in Barths openbaringstheologie slechts een middelaar in die openbaring, die de mens als Bemiddelaar met God verenigt in handelingen en dialectische vereniging van God en Christus.⁹⁸ Door God zelf kan een mens contact hebben met het transcendente. Echter, de afstand tussen mens en God blijft intact: God spreekt van boven vanuit de eeuwigheid, terwijl de mens enkel kan antwoorden op Gods openbaring.⁹⁹ Dit is een verschil met Bonhoeffer; die ziet Christus juist als de Persoon waarin de kloof tussen mens en God is opgeheven; de afstand tussen hemel en aarde vervalt in Christus.¹⁰⁰ Daarnaast komt volgens Bonhoeffer kennis over God niet enkel van boven in openbaring op Gods initiatief, maar juist ook door de kerkgemeenschap en in christelijke daden van mensen.¹⁰¹ God openbaart zich volgens Bonhoeffer dus in Christus door de kerk en in handelen, waardoor Christus present is in kerk, wereld en in het hier en nu.¹⁰² Bonhoeffers definitie van openbaring – voortvloeiend uit de debatten rond transcendentie in het theologische discours – is enerzijds gebaseerd op Barths openbaringstheologie. Anderzijds is het een tegenwerping op Barths verstaan van openbaring. Bonhoeffers zienswijze op openbaring vormt een basis voor zijn visie op ecclesiologie, christologie en relationele antropologie.¹⁰³

De laatste thematiek waar theologen zich in West-Europa na de Eerste Wereldoorlog over bogen – en die relevant is voor dit onderzoek – was het thema schepping. Deze discussies kregen een politiek-ethische lading.¹⁰⁴ De wereld zou namelijk volgens een bepaalde orde geschapen zijn, waarin ook volkeren en naties hun plek kregen toegewezen.¹⁰⁵ In Duitsland dacht men vanuit de theologie na over de scheppingsordening, waar ook abstracte begrippen als het volk en de staat volgens Duitse theologen als Hirsch onder vielen.¹⁰⁶ Een scheppingsordening is datgene wat door God zelf als instelling aan de wereld gegeven is ter bescherming van de wereld tegen chaos.¹⁰⁷ Bonhoeffer verzette zich tegen

⁹⁵ Zie voor een meer volledige omschrijving van Karl Barths openbaringstheologie in gesprek met Bonhoeffers theologie: DeJonge, *Bonhoeffer's Theological Formation*, 36-82.

⁹⁶ DeJonge, *Bonhoeffer's Theological Formation*, 77-78.

⁹⁷ DeJonge, *Bonhoeffer's Theological Formation*, 39-40, 45.

⁹⁸ DeJonge, *Bonhoeffer's Theological Formation*, 51.

⁹⁹ DeJonge, *Bonhoeffer's Theological Formation*, 39-40.

¹⁰⁰ DeJonge, *Bonhoeffer's Theological Formation*, 54.

¹⁰¹ Over de christelijke daden is het latere onafgeschreven werk *Ethik* van Bonhoeffer verschenen. Hij zoekt in dit werk naar een antwoord op hoe mensen op een Bijbelse en christelijke wijze dienen te leven. Bonhoeffer, D. (1992). *Ethik*. In Dietrich Bonhoeffer Werke Band 6. (Heruitgegeven door Martin Rüter & Ilse Tödt). München: Kaiser Verlag. (Origineel gepubliceerd in 1943).

¹⁰² DeJonge, *Bonhoeffer's Theological Formation*, 57.

¹⁰³ DeJonge, *Bonhoeffer's Theological Formation*, 77, 146.

¹⁰⁴ G. den Hartog, "Inleiding: Dietrich Bonhoeffer over schepping en zonde," 14. In Bonhoeffer, *Schepping en val*.

¹⁰⁵ Erickson, Emanuel Hirsch. *Kirchliche Zeitgeschichte*, 85-86.

¹⁰⁶ Bonhoeffer, *Schepping en val*, 14.

¹⁰⁷ Bonhoeffer, *Schepping en val*, 21.

dit denken, omdat hij zich bewust was van de mogelijke implicaties van deze theologie voor potentiële machthebbers.¹⁰⁸ Hij heeft geen ongelijk gekregen. Bonhoeffer verzette zich vanuit de theologie en de kerk uiteindelijk ook tegen Hitler en het nationaalsocialisme. Hoewel zijn theologie niet per definitie politiek verzet is geweest, heeft het daar wel trekken van.¹⁰⁹ Met zijn theologie heeft hij tegen de politieke en theologische achtergrond op constructieve wijze nieuwe denkrichtingen willen ontwikkelen. Het is echter merkwaardig dat hij in geen van de drie werken een toespeling maakt op het politieke klimaat; de machtsovername van Hitler en zijn partij en het aanbreken van de Tweede Wereldoorlog. Voor de werken waar hij het *Imago Dei* uitwerkt, schrijft hij wel een inleiding vooraf, waar men iets van de aanleiding gewaarwordt. Denk hierbij aan het zoeken naar een juiste ethiek en het durven te onderscheiden wat goed en kwaad is – in theologisch en politiek opzicht.

De vragen waarmee Bonhoeffer worstelde waren op internationaal niveau en voor velen theologen van belang. Bonhoeffer was in het roerige Europa internationaal betrokken bij de oecumene. Hij raakte bij meerdere conferenties betrokken, zoals bij de World Alliance for Promoting International Friendship Through the Churches.¹¹⁰ Daarnaast wist Bonhoeffer zich in zijn theologische antropologie naast het protestantse gedachtegoed ook geïnspireerd door katholieke en patristieke theologie.¹¹¹ Het ontstaan van Bonhoeffers relationele antropologie staat dus niet op zichzelf, maar moet gezien worden binnen de bredere theologische context. Dit gaat niet alleen om de Westerse en Duitse theologie. Bonhoeffer ontwikkelt zijn theologische antropologie – samen met andere Westerse theologen en op een brede in zekere zin oecumenische basis – vanuit de vraag wat hetgeen in de mens maakt dat hij Gods aanwezigheid kan ontvangen om wedergeboren en getransformeerd te worden naar een mens in Gods licht.¹¹²

2.3 *Imago Dei* en de relationele antropologie van Dietrich Bonhoeffer

Tegen de zojuist geschetste achtergrond beweegt de inhoud van Bonhoeffers relationele antropologie in relatie tot het concept *Imago Dei*. De relationele antropologie van Bonhoeffer is onderdeel van zijn totale theologie, waarin hij het concept *Imago Dei* uitwerkt. In deze paragraaf wordt eerst ingegaan op

¹⁰⁸ Bonhoeffer, *Schepping en val*, 15.

¹⁰⁹ DeJonge, *Bonhoeffer's Theological Formation*, xi.

¹¹⁰ Bonhoeffer, *Schepping en val*, 18.

¹¹¹ Zimmermann, *Dietrich Bonhoeffer's Christian Humanism*, xiv, 27-30.

¹¹² Lenahan, K. From *imitatio Christi* to *imago Dei*: Deification and Relationality in the Theology of Dietrich Bonhoeffer. *Bibliotheca ephemeridum theologicarum Iovaniensis*, v294 (2018), 191.

https://www.academia.edu/21437955/From_imitatio_Christi_to_imago_Dei_Deification_and_Relationality_in_the_Theology_of_Dietrich_Bonhoeffer

de relationele antropologie van Bonhoeffer. Het tweede deel van de paragraaf gaat in op zijn uitwerkingen van het concept *Imago Dei*.

2.3.1 De relationele antropologie

Voor Dietrich Bonhoeffer staat een mens altijd in relatie tot God en zijn medemens.¹¹³ Hij baseert zijn uitleg over de mens als scheepsel geschapen naar het beeld van God op Genesis 1:26. Bonhoeffer citeert dit vers uit de Lutherbibel van 1912:

“Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei, die da herrschen über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über die ganze Erde und über alles Gewürm, das auf Erden kriecht.”¹¹⁴

Hieronder volgt Gerard den Hertogs Nederlandse vertaling, zoals weergegeven in de vertaling van Bonhoeffers werk *Schepping en Val*:

“En God zei: Laat ons mensen maken naar ons beeld, ons gelijk en ze moeten heersen over de vissen in de zee en over de vogels in de lucht en over het vee en over alle wilde dieren en over al de kruipende dieren die over de aarde rondkruipen. En God schiep de mens naar zijn beeld – naar het beeld van God schiep Hij hem; als man en vrouw schiep Hij hen.”¹¹⁵

De mens als scheepsel is volgens Bonhoeffer aangewezen op de ander, zijn broeder. Hierin bestaat zijn geschapenheid.¹¹⁶ Het is vanuit deze geschapenheid dat de mens zich verbonden weet met zijn naaste en met God. Want: “God, de broeder en de aarde horen bij elkaar.”¹¹⁷ Dit betekent echter niet dat de mens onvrij, passief of onzelfstandig is. Integendeel; de mens leeft in vrijheid. Die vrijheid komt bij God vandaan en is een gift aan de mens. De mens is immers geschapen naar beeld en gelijkenis van God. De mens komt als scheepsel voort uit God, wat inhoudt dat het beeld van God in de mens aanwezig is.¹¹⁸ De mens lijkt op Zijn Schepper, vanwege zijn vrijheid, waarbij vrijheid geduid wordt met “vrij-zijn-voor-de-ander”¹¹⁹. Vrij voor de ander houdt in dat een mens zijn vrijheid ontleent *aan de ander*, want: “Enkel

¹¹³ Bonhoeffer, *Schepping en val*, 68-69.

¹¹⁴ Deutsche Bibelgesellschaft. (1912). *Lutherbibel*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

¹¹⁵ Bonhoeffer, *Schepping en val*, 64.

¹¹⁶ Bonhoeffer, *Schepping en val*, 68.

¹¹⁷ Bonhoeffer, *Schepping en val*, 71.

¹¹⁸ Bonhoeffer, *Schepping en val*, 65.

¹¹⁹ Bonhoeffer, *Schepping en val*, 66.

in het betrokken zijn op de ander ben ik vrij.”¹²⁰ Menselijke vrijheid is per definitie gebonden vrijheid. Vrijheid duidt bij Bonhoeffer dus niet op autonome vrijheid, maar op relationele vrijheid. Vrijheid is voor Bonhoeffer niet iets individueels, maar voltrekt zich in relatie met anderen. De mens is niet vrij voor zichzelf, maar voor God en zijn medemens, zoals God vrij is voor de mens.¹²¹ Door deze vrijheid kunnen mensen groeien in wie ze zijn; een mens staat niet in het centrum van zijn leven, maar wordt mens in relatie tot anderen die hem liefhebben.¹²²

Deze vrijheid draagt een bepaalde mate van verantwoordelijkheid voor de ander met zich mee. Een mens is verantwoordelijk voor zijn naasten, omdat elke ethische ontmoeting met een ander mens vraagt om een reactie van de aangesprokene. Mensen staan daardoor niet op zichzelf, maar zijn door hun geschapenheid aangewezen op elkaar.¹²³ De mens bestaat in *analogia relationis*, wat van Bonhoeffers theologische antropologie een relationele antropologie maakt:

“*Analogia relationis* is [...] de door God zelf opgerichte relatie en slechts in deze door God opgerichte relatie analogie. Relatie van scheepsel tot scheepsel is door God gestichte relatie, omdat ze in vrijheid bestaat en vrijheid van God stamt.”¹²⁴

In Bonhoeffers relationele antropologie staat de Ik-Jij (Ich-Du) relatie centraal.¹²⁵ Deze thematiek vinden we eveneens bij Karl Barth, Emanuel Hirsch en Martin Buber. In de vorige paragraaf is al duidelijk geworden dat Barth en Hirsch een belangrijke rol spelen in Bonhoeffers theologie. Nu wordt ook duidelijk dat het relationele aspect van Ich-Du van onder andere Barth belangrijk is voor Bonhoeffers relationele antropologie. In zowel de primaire bronnen van Bonhoeffer als secundaire literatuur over de Ich-Du relatie zien we dat Bonhoeffer teruggrijpt naar Barth en Hirsch, maar niet naar Buber.¹²⁶ Dit is opvallend, aangezien Buber al in 1923 stelt – dus zo’n 20 jaar vóór Bonhoeffers relationele antropologie – dat een mens (Ich) zijn mens-zijn enkel kan verwezenlijken in zijn relatie met andere mensen.¹²⁷ In Bubers tijd was dit een radicale en nieuwe benadering van het mens-zijn. Ook Bonhoeffer gaat ervan uit dat een mens (Ik) pas mens wordt in relatie tot een ander mens (Jij).¹²⁸ De vraag blijft waarom Bonhoeffer wel verwijst naar Hirsch en Barth, maar niet naar Buber.

¹²⁰ Bonhoeffer, *Schepping en val*, 66.

¹²¹ “De vrijheid van de Schepper bewijst zich daarin, dat Hij ons vrij laat zijn voor Hem, hetgeen echter niets anders wil zeggen dan dat Hij zijn beeld op aarde schept.” Bonhoeffer, D., *Schepping en val*, 67.

¹²² Zimmermann, *Dietrich Bonhoeffer’s Christian Humanism*, 120.

¹²³ Bonhoeffer, *Schepping en val*, 68.

¹²⁴ Bonhoeffer, *Schepping en val*, 69.

¹²⁵ Lenahan, *From imitatio Christi to imago Dei*, 203.

¹²⁶ Lenahan, *From imitatio Christi to imago Dei*, 191-214.

En ook Zimmermann, *Dietrich Bonhoeffer’s Christian Humanism*, 113-147.

¹²⁷ R. Waldi. (2005). J.L. Morenos Einfluss auf Martin Bubers Ich und Du. *Zeitschrift für Psychodrama und Soziometrie*, 4(1). 179. (175-191).

<https://doi.org/10.1007/s11620-005-0082-z>

¹²⁸ Lenahan, *From imitatio Christi to imago Dei*, 203.

Dat Bonhoeffer gebruik maakt van de Ich-Du relatie heeft alles te maken met het woord persoon. Het gaat volgens Bonhoeffer met dit woord om ethische verantwoordelijkheid, dat gedragen wordt door een Ander, “a real You”¹²⁹. Deze Ander creëert een grens van de persoonlijke Ik, omdat de mens zich altijd bevindt op de grond van verbondenheid en ethische verantwoordelijkheid in relatie tot de ander. De ander is zowel het centrum als de grens van mijn eigen Ik.¹³⁰ God heeft de mens zo gemaakt dat hij kan groeien in wie hij is door zich te oriënteren op God en zijn naasten.¹³¹ De Ich-Du relatie uit zijn dissertatie *Sanctorum Communio* legt de basis voor zijn relationele antropologie en zijn uitwerkingen van het concept *Imago Dei*. In een ander herkent de mens namelijk niet enkel een ander – een Jij – maar juist ook God. Door de Heilige Geest wordt dit aan de mens geopenbaard. Zo vindt de mens (Ik) het beeld en gelijkenis van God in zijn naaste (Jij). En omdat alle mensen op elkaar zijn aangewezen en met elkaar verbonden zijn, ziet ieder mens iets van het beeld en gelijkenis van God in ieder ander. “Elk mens draagt een beeld.”¹³²

Hier komt het concept *Imago Dei* naar voren. Het herkennen van het *Imago Dei* in de ander, is het herkennen van het oerbeeld in een ander mens.¹³³ Dat oerbeeld kan een mens nooit volledig en niet zelfstandig kennen vanwege de zondeval. Echter, door Christus kunnen we het oerbeeld (weer) herkennen. Zo schrijft Kevin Lenahan over Bonhoeffers visie op Christus:

“Christ is the true Other who enters into the heart, the *Mitte*, of the I, opening the circle of self-love and holding the I open to the possibility of a real encounter with the other.”¹³⁴

In Bonhoeffers eigen woorden uit *Navolging*:

“In de menswording van Christus ontvangt de gehele mensheid de waardigheid van het evenbeeldzijn van God terug.”¹³⁵

In zijn relationele antropologie combineert Bonhoeffer christologie en antropologie om zo tot zijn visie van het concept *Imago Dei* te komen.¹³⁶

¹²⁹ Lenahan, *From imitatio Christi to imago Dei*, 203.

¹³⁰ Zimmermann, *Dietrich Bonhoeffer's Christian Humanism*, 120.

¹³¹ Zimmermann, *Dietrich Bonhoeffer's Christian Humanism*, 120.

¹³² Bonhoeffer, D. (2023¹¹). “Het beeld van Christus,” *Navolging*. (Vertaald door E.A. Franken-Duparc). Utrecht: KokBoekencentrum Uitgevers, 4.

¹³³ Lenahan, *From imitatio Christi to imago Dei*, 205.

¹³⁴ Lenahan, *From imitatio Christi to imago Dei*, 205.

¹³⁵ Bonhoeffer, “Het beeld van Christus,” *Navolging*, 5.

¹³⁶ Lenahan, *From imitatio Christi to imago Dei*, 191.

2.3.2 Het *Imago Dei* volgens Bonhoeffer

In drie van zijn werken gaat Bonhoeffer in op wat het betekent om naar beeld en gelijkenis van God geschapen te zijn; het *Imago Dei*. In zijn werk *Schepping en Val* betekent het dat de mens lijkt op God, omdat God zichzelf in de mens herkent.¹³⁷ God scheidt de mens, opdat Hij zichzelf in Zijn Schepping herkent. De mens is het beeld van God op aarde.¹³⁸ Hij zegt daarover onder meer:

“Deze zo geschapen mens is de mens als beeld Gods. Beeld niet ondanks, maar juist in zijn lichamelijkheid, want in zijn lichamelijkheid is hij betrokken op de aarde en op andere lichamen, is hij er voor anderen, is hij aangewezen op anderen. In zijn lichamelijkheid vindt hij zijn broeder en de aarde. Als zo’n schepsel is de mens uit aarde en geest zijn Schepper, God, ‘gelijk’.”¹³⁹

Zoals eerder aangegeven lijkt de mens vanwege zijn vrijheid op God volgens Bonhoeffer. God is namelijk vrij om te scheppen wat en wanneer hij wil, en Hij laat de mens vrij voor Hem.¹⁴⁰ Vanuit die vrijheid mag en moet de mens heersen over de aarde. De mens komt op uit de aarde (hij is een lichamenlijk wezen), en tegelijkertijd anders dan de aarde, omdat het evenbeeld van God in hem huist.¹⁴¹ Hierin onderscheidt de mens zich van andere schepselen.¹⁴² De mens heeft de opdracht om te heersen over de aarde. In het heersen vanuit vrijheid komt verbondenheid met de naaste mee, namelijk: ik ben als mens niet vrij, als ik mij niet verhoud tot mijn naaste en de schepping. Uit de vorige paragraaf blijkt al dat menselijke vrijheid per definitie gebonden vrijheid is. Het heersen is een aspect van die gebonden vrijheid: een mens kan doen met de aarde wat hij wil, maar hij draagt tegelijkertijd verantwoording voor zijn daden omdat het heersen een gegeven opdracht van God is.¹⁴³ Zonder de aarde en zonder zijn broeder is de mens niets, omdat zij onderdeel zijn van de wereld waarin de mens leeft.¹⁴⁴ Door zijn oriëntatie op God en zijn naaste wordt een mens waarlijk mens. Voor Bonhoeffer gaat het *Imago Dei* dus gepaard met relationaliteit, sociale en ethische verantwoordelijkheid, lichamenlijkheid en het één worden van het zelf van de mens in God.¹⁴⁵

¹³⁷ Bonhoeffer, *Schepping en val*, 64.

¹³⁸ Bonhoeffer, *Schepping en val*, 64.

¹³⁹ Bonhoeffer, *Schepping en val*, 80.

¹⁴⁰ Bonhoeffer, *Schepping en val*, 66-67.

¹⁴¹ Bonhoeffer, *Schepping en val*, 80.

¹⁴² Bonhoeffer, *Schepping en val*, 67.

¹⁴³ Bonhoeffer, *Schepping en val*, 70.

¹⁴⁴ Bonhoeffer, *Schepping en val*, 70.

¹⁴⁵ Zimmermann, *Dietrich Bonhoeffer's Christian Humanism*, 113.

2.3.3 Verlies van het *Imago Dei*

De mens dient volgens Bonhoeffer het geheimenis van het beeld van God in zichzelf “dankbaar en gehoorzaam”¹⁴⁶ te aanvaarden. Echter, Adam wilde “het geheim van zijn wezen, van tegelijkertijd schepsel te zijn en Gode gelijk”¹⁴⁷ niet enkel dragen, maar zelf zijn als God: *sicut Deus*.¹⁴⁸ De mens wordt het centrum van de schepping, in plaats van God. Zimmermann zegt daarover kort samengevat:

“In Bonhoeffer’s terminology, the image of God (*Gottesebenbildlichkeit* or *Imago Dei*) turns into pseudo-godlikeness (*Gottähnlichkeit* or *sicut deus*). Existentially, humanity takes God’s place, having to live like God without God, and thus adopting a role they are unequipped to fill.”¹⁴⁹

Op het moment dat de mens zichzelf het middelpunt van de schepping maakt, verliest hij zijn oriëntatie op God en zijn naaste. Hij verliest hierdoor zijn evenbeeld in zichzelf, in Bonhoeffers woorden:

“Hij wilde vanuit zichzelf worden, wat hij vanuit God reeds was. Dat was de zondeval. Adam werd ‘als God’ – *sicut Deus* – op zijn manier. Hij had zichzelf tot God gemaakt en had nu geen God meer. [...] De mens heeft zijn eigen goddelijke wezen, dat hij van God had, verloren. Hij leeft nu zonder zijn werkelijke bestemming, evenbeeld van God te zijn. De mens leeft zonder mens te zijn.”¹⁵⁰

De mens wilde als God zijn (*sicut Deus*) in plaats van accepteren dat hij *gemaakt is naar het beeld* van God (*Imago Dei*).¹⁵¹ De mens kan door zijn gevallen zijn – de zondeval – niet meer zelfstandig bij zijn goddelijke wezen komen en tot zijn werkelijke bestemming komen, namelijk als mens worden naar het evenbeeld van God.¹⁵²

Uit bovenstaande lijkt Bonhoeffer te stellen dat de mens met deze hernieuwde oriëntatie op zichzelf het *Imago Dei* kwijt is. In lijn met de Lutherse en protestantse traditie stelt hij dat dit beeld door Christus in genade hersteld kan worden. Echter, het is de vraag of het verlies van het *Imago Dei* in de mens theologisch mogelijk is. Als een mens eenmaal geschapen is naar het beeld van God – dus dat zijn mens-zijn in God ligt – hoe kan hij dat verliezen ná de zondeval? En wat is de waarde van Genesis 1:26, waarin geëxpliciteerd wordt dat de mens geschapen is naar het evenbeeld van God – in de

¹⁴⁶ Bonhoeffer, “Het beeld van Christus,” *Navolging*, 2.

¹⁴⁷ Bonhoeffer, “Het beeld van Christus,” *Navolging*, 2.

¹⁴⁸ Bonhoeffer, *Schepping en val*, 107.

¹⁴⁹ Zimmermann, *Dietrich Bonhoeffer’s Christian Humanism*, 132.

¹⁵⁰ Bonhoeffer, “Het beeld van Christus,” *Navolging*, 2.

¹⁵¹ Bonhoeffer, *Schepping en val*, 109.

¹⁵² Bonhoeffer, “Het beeld van Christus,” *Navolging*, 2.

vertaling van de Lutherbibel waar Bonhoeffer zich op baseert – maar dat dit evenbeeld *verdwijnt* door de zondeval? Verdwijnt God dan uit de mens? Het evenbeeld *verdwijnt* niet, maar raakt verborgen in de ziel, als de mens zich er niet op richt. Een mens blijft in zijn geschapenheid als menselijk schepsel afhankelijk van zijn Schepper, ookal oriënteert hij zich op iets anders dan God. Bonhoeffer denkt hier anders over; de mens verliest het beeld in zichzelf, zijn relatie met God en daarmee ook de toegang tot het evenbeeld.

2.3.4 Herstel van het *Imago Dei*

In zijn visie geeft Bonhoeffer ook een oplossing. Deze oplossing komt vanuit God. Omdat God de mens liefheeft, wil Hij het beeld in de mens herstellen. Er moet een “metamorfose”¹⁵³ plaatsvinden wil de mens weer evenbeeld van God kunnen worden. In zijn werk *Navolging* gaat Bonhoeffer hier dieper op in. Omdat de mens niet zelfstandig deze omvorming en metamorfose tot stand kan brengen, neemt God zelf:

“de gestalte van de mens aan en komt tot hem. Gods Zoon, die in goddelijke gestalte bij de Vader leefde, ontdoet zich van deze gestalte en komt in knechtsgestalte tot de mens. De gedaanteverandering die bij de mens niet kon plaatsvinden, geschiedt nu in God zelf.”¹⁵⁴

In Jezus Christus komt God zelf tot ons, waardoor Gods evenbeeld gestalte krijgt in een mens, tot wie wij als mensen toegang hebben.¹⁵⁵ Jezus Christus is de mens der mensen: Hij is de enige waarlijke gestalte en evenbeeld van God.¹⁵⁶ Door de menswording van *Christus* – Die gestalte in ons wil krijgen – “ontvangt de gehele mensheid de waardigheid van het evenbeeldzijn van God terug.”¹⁵⁷

Christus speelt dus een cruciale rol in het (opnieuw) ontvangen van het beeld van God. Zijn verlossingswerk is nodig: in Christus worden wij een nieuw mens. En als nieuwe mens dragen wij “het evenbeeld van Christus,”¹⁵⁸ tot wie wij zijn gemaakt. Wij dienen Christus te volgen in handel en wandel, waardoor wij worden omgevormd tot “het goddelijke evenbeeld”¹⁵⁹ (*theosis*). Het is belangrijk te vermelden dat de Lutherse en protestantse traditie deze stelling bekritiseert. Bonhoeffer beroept zich hier op patristieke theologie. In de volgende paragraaf wordt hier verder op in gegaan.

¹⁵³ Hierbij verwijst Bonhoeffer naar Romeinen 12:2 en 2 Korinthiërs 3:18. Zie Bonhoeffer, “Het beeld van Christus,” *Navolging*, 3.

¹⁵⁴ Bonhoeffer, “Het beeld van Christus,” *Navolging*, 3.

¹⁵⁵ Bonhoeffer, “Het beeld van Christus,” *Navolging*, 5.

¹⁵⁶ Bonhoeffer, “Ethik als Gestaltung,” *Ethik*, 77, 85.

¹⁵⁷ Bonhoeffer, “Het beeld van Christus,” *Navolging*, 5.

¹⁵⁸ Bonhoeffer, “Het beeld van Christus,” *Navolging*, 8.

¹⁵⁹ Bonhoeffer, “Het beeld van Christus,” *Navolging*, 7.

Opvallend is dat Bonhoeffer benoemt dat wij als nieuwe mens gemaakt zijn naar het evenbeeld van Christus. Bonhoeffer lijkt hier voorbij te gaan aan Genesis 1:26, waarin vermeld staat dat de mens gemaakt is naar het evenbeeld van God. We kunnen hier twee zaken uithalen. Als eerste kunnen we stellen dat voor Bonhoeffer Christus de kern vormt en de toegang verleent tot het beeld.¹⁶⁰ Enkel in Christus kan de relatie tussen mens en God hersteld worden uit genade. Dit is geheel in lijn met de protestantse traditie. Als tweede staat Christus niet op zichzelf, maar is God in Christus aanwezig. Christus is onderdeel van de Drie-Eenheid. Als Bonhoeffer dus stelt dat de mens als nieuwe mens gemaakt wordt naar het evenbeeld van Christus, wordt hij impliciet ook gemaakt naar het evenbeeld van God.

Het is in ieder geval duidelijk dat Bonhoeffers relationele antropologie doordrongen is met christologie. Geschapen zijn naar het evenbeeld van God – het *Imago Dei* – is voor Bonhoeffer enerzijds verbonden met vrijheid en relationele verbondenheid en anderzijds met het leven, dood en opstanding van Christus door Wie het evenbeeld in de mens wordt hersteld.¹⁶¹

¹⁶⁰ Zimmermann, *Dietrich Bonhoeffer's Christian Humanism*, 141.

¹⁶¹ Zimmermann, *Dietrich Bonhoeffer's Christian Humanism*, 119, 141.

2.4 Het gebruik van *Theosis*

Dietrich Bonhoeffer baseert de uitwerkingen van het concept *Imago Dei* binnen zijn relationele antropologie op protestantse Lutherse theologie en patristieke theologie. Zo is Bonhoeffers relationele antropologie in lijn met de Lutherse traditie christocentrisch: het concentreert zich op de persoon Jezus Christus in het hier en nu.¹⁶² Christus is het centrum; in Zijn persoon worden God en de mensheid met elkaar verbonden.¹⁶³ God incarneert in Christus, waardoor in de persoon Jezus Christus contradicties tussen mens en God worden overbrugd in de geschiedenis en in het hier en nu.¹⁶⁴ Zo wordt de mens in Christus omgevormd tot “het goddelijke evenbeeld”¹⁶⁵ van God. Bonhoeffer voegt aan deze omvorming – oftewel *theosis* – elementen toe uit de patristiek. Deze elementen zijn eerder eigen aan de Oosters-Orthodoxe tradities dan aan de Westerse tradities. Jens Zimmermann werkt deze elementen van de bredere patristieke theologie uit in zijn werk *Dietrich Bonhoeffer’s Christian Humanism*.¹⁶⁶ Specifiek rond het begrip vergoddelijking (*theosis*) van het *Imago Dei* in zijn werken *Navolging* en *Ethiek* verwerkt Bonhoeffer naast Lutherse ook patristieke elementen. Dat is opvallend voor een Westerse, protestantse theoloog. De meeste Westerse theologen uit zijn tijd en daarna baseren zich namelijk op de kerkvader Augustinus, Maarten Luther en Johannes Calvijn.¹⁶⁷ Deze paragraaf maakt duidelijk welke overeenkomsten Bonhoeffers visie op *Imago Dei* vertoont met de patristiek.

Bonhoeffer verwijst in zijn werk niet specifiek naar het woord deïficatie of *theosis*. Hij gebruikt eerder het woord omvorming van de mens naar Gods evenbeeld. In zijn werken verwijst hij naar het belang van deze omvorming door Christus. Dit element van omvorming vinden we terug bij diverse kerkvaders. Zo vinden we bij Athanasius:

“So the Word of God came himself, in order that he being the image of the Father, the human being “in the image” might be recreated.”¹⁶⁸

Ook weet Bonhoeffer zich geïnspireerd door Irenaeus over het beeld van Christus.¹⁶⁹ Bij zowel Bonhoeffer als diverse kerkvaders vinden we het gegeven dat de mens gered moet worden, omdat de

¹⁶² DeJonge, *Bonhoeffer’s Theological Formation*, 85.

¹⁶³ DeJonge, *Bonhoeffer’s Theological Formation*, 11-12.

¹⁶⁴ DeJonge, *Bonhoeffer’s Theological Formation*, 11-12, 84.

¹⁶⁵ Bonhoeffer, “Het beeld van Christus,” *Navolging*, 7.

¹⁶⁶ Zimmermann, *Dietrich Bonhoeffer’s Christian Humanism*, 37-78.

¹⁶⁷ Zimmermann, *Dietrich Bonhoeffer’s Christian Humanism*, 38.

¹⁶⁸ Athanasius. (373). *On the Incarnation*. (Vertaald door John Behr, 2011). New York: St Vladimir’s Seminary, 79.

¹⁶⁹ Bonhoeffer, “Het beeld van Christus,” *Navolging*, 1-9.

mens in zijn gevallen staat zijn evenbeeld in zichzelf verloren heeft.¹⁷⁰ Binnen de patristiek betekent deïficatie onder andere dat de mens in het kruis en de opstanding van Christus wordt opgenomen in het Drie-Enige goddelijke leven, waardoor hij wordt omgevormd en vernieuwd naar het beeld van God.¹⁷¹ Bonhoeffer komt bij deze omschrijving in de buurt met zijn stelling dat de mens eschatologisch deel zal nemen in God wanneer God allen in allen zal zijn.¹⁷²

Zowel de patristieke theologie als Bonhoeffer leggen grote nadruk op de incarnatie.¹⁷³ God kan het beste gekend worden door de Zoon middels de incarnatie. Door de incarnatie kan de mens getransformeerd worden tot *het werkelijk* zijn van mens, door zich als mens te conformeren aan Christus, die het *werkelijke beeld van God* is.¹⁷⁴ Want:

“Like the fathers, he [Bonhoeffer] interprets the gospel as God’s offer of true humanity through the restoration of God’s image and the conformation of Christ.”¹⁷⁵

Zo werkt de Orthodoxe theologie uit dat een mens waarlijk mens wordt door eenheid met Christus:

“Orthodox theology, shaped by patristic sources, echoes Bonhoeffer’s view that true humanity, both in its beginnings on this earth and its completion in the world to come, requires union with Christ. Eastern theology teaches that through Christ, we share in the life of the Trinity to “become transformed into the divine likeness,” into Christ’s image, who is the true image of God.”¹⁷⁶

Dit is hetzelfde bij Bonhoeffer: Christus is de enige waarlijke gestalte en evenbeeld van God.¹⁷⁷

Twee andere overeenkomsten tussen de patristiek en Bonhoeffers relationele antropologie rond het concept *Imago Dei* gaan over het 1) participeren van de mens door Christus aan het goede leven.¹⁷⁸ Hierin gaat het goede leven gepaard met leven zoals God het bedoeld heeft. Zo wordt een mens daadwerkelijk mens door Jezus Christus te volgen en aan zijn evenbeeld gelijk te worden.¹⁷⁹ En 2) Christus gelijkvormig worden kan alleen door de menselijke vrije wil om zich te conformeren aan Christus.¹⁸⁰

¹⁷⁰ Zimmermann, *Dietrich Bonhoeffer’s Christian Humanism*, 75.

¹⁷¹ Zimmermann, *Dietrich Bonhoeffer’s Christian Humanism*, 101.

¹⁷² Zimmermann, *Dietrich Bonhoeffer’s Christian Humanism*, 103.

¹⁷³ Zimmermann, *Dietrich Bonhoeffer’s Christian Humanism*, 39-40.

¹⁷⁴ Zimmermann, *Dietrich Bonhoeffer’s Christian Humanism*, 47.

¹⁷⁵ Zimmermann, *Dietrich Bonhoeffer’s Christian Humanism*, 40.

¹⁷⁶ Zimmermann, *Dietrich Bonhoeffer’s Christian Humanism*, 30.

¹⁷⁷ Bonhoeffer, “Ethik als Gestaltung,” *Ethik*, 85.

¹⁷⁸ Zimmermann, *Dietrich Bonhoeffer’s Christian Humanism*, 108.

¹⁷⁹ Zimmermann, *Dietrich Bonhoeffer’s Christian Humanism*, 108.

¹⁸⁰ Zimmermann, *Dietrich Bonhoeffer’s Christian Humanism*, 109.

Hier zit echter wel een verschil in interpretatie van het begrip *theosis* bij Bonhoeffer en de patristiek. Bij de patristiek gaat het om meer *aan God* gelijk worden van de mens door Christus.¹⁸¹ Voor Bonhoeffer geldt dat de mens juist *werkelijk mens* wordt door Christus, waarin hij door zijn vrijheid en verantwoordelijkheid *op God lijkt*.¹⁸² Christus leeft in ons vanuit de Drie-Eenheid, waardoor de mens inwendig spiritueel en geestelijk vernieuwd en omgevormd wordt naar het evenbeeld van God.¹⁸³ Echter blijft een zekere afstand tussen God en mens – Schepper en schepsel – bestaan.

Al met al vertoont Bonhoeffers interpretatie van *theosis* naast verschillen ook overeenkomsten met diverse kerkvaders. Daarmee kunnen we stellen dat zijn uitwerkingen van het concept *Imago Dei* in zijn relationele antropologie gesitueerd kan worden binnen niet enkel de protestantse Lutherse traditie, maar ook binnen de bredere christelijke traditie.¹⁸⁴

2.5 Conclusie

Dietrich Bonhoeffer schreef zijn relationele antropologie en zijn visie op het concept *Imago Dei* in een tijd van grote ideologieën en de opkomst van diverse politieke stromingen, waaronder het nationaalsocialisme. Binnen de wetenschap werd er in de breedte gezocht naar een hernieuwd humanisme, ofwel de *revival of humanism*. Bonhoeffer zoekt in zijn werken een (indirect) tegenwicht tegen het nationaalsocialisme en een al te antropocentrisch wereldbeeld. Bonhoeffer ontwikkelt in deze tijdgeest als West-Europese theoloog een mens- en wereldbeeld waarbij hij gelooft dat het transcendente – ofwel het goddelijke - in deze werkelijkheid aanwezig is. De mens moet niet slechts biologisch bekeken worden of als een sociaal construct, maar vanuit theologisch opzicht als een schepsel van een Schepper die verantwoording draagt voor zijn handelen. Ook binnen het theologisch discours staat zijn relationele antropologie niet op zichzelf, maar kan als een tegenstem gezien worden tegen denkers als Emanuel Hirsch en borduurt voort op de openbaringstheologie van Karl Barth. Bonhoeffers theologische antropologie staat op een brede en in zekere zin oecumenische basis, waar theologen breed zochten naar hoe men in een materiële en seculiere wereld Gods aanwezigheid kan ontvangen om wedergeboren en getransformeerd te worden naar een mens in Gods licht.

In Bonhoeffers relationele antropologie staat het relationele aspect centraal. Een mens staat altijd in relatie tot God en zijn medemens (*analogia relationis*). De mens lijkt op God vanwege zijn vrijheid, waarbij menselijke vrijheid gepaard gaat met vrij-zijn-voor-de-ander. Deze vrijheid draagt een bepaalde verantwoordelijkheid met zich mee, waardoor mensen niet op zichzelf staan, maar zijn

¹⁸¹ Lenehan, *From imitatio Christi to imago Dei*, 206.

¹⁸² Lenehan, *From imitatio Christi to imago Dei*, 207.

¹⁸³ Zimmermann, *Dietrich Bonhoeffer's Christian Humanism*, 43.

¹⁸⁴ Zimmermann, *Dietrich Bonhoeffer's Christian Humanism*, 36.

aangewezen op elkaar. In de ander herkent een mens niet alleen een ander, maar juist ook God. Het herkennen van het evenbeeld van God in de ander, is het herkennen van Christus in de ander, die het oerbeeld van het evenbeeld is. Omdat de mens echter zichzelf middelpunt van de schepping maakt, verliest hij zijn oriëntatie op God en zijn naaste. Hierdoor verliest hij het beeld van God in zichzelf. De mens heeft volgens Bonhoeffer Christus nodig om een nieuw mens te worden. Wij dienen Christus te volgen, waardoor we omgevormd kunnen worden tot het "goddelijke evenbeeld" (*theosis*). Bonhoeffer baseert zijn uitwerkingen van het concept *Imago Dei* binnen zijn relationele antropologie op protestants Lutherse theologie en patristieke theologie. In lijn met de Lutherse traditie is zijn relationele antropologie christocentrisch. In lijn met de patristiek stelt Bonhoeffer dat de mens gered moet worden door Christus, die de enige waarlijke gestalte en evenbeeld van God is. Hoewel er een verschil in interpretatie is tussen Bonhoeffer en de patristiek van het al dan niet vervallen van de afstand tussen Schepper en schepsel met betrekking tot *theosis*, vertoont Bonhoeffers visie op het *Imago Dei* meer overeenkomsten dan verschillen met de patristiek. Daarmee kan Bonhoeffers relationele antropologie met zijn uitwerkingen van het concept *Imago Dei* in de bredere christelijke traditie gezien worden. Het relationele aspect van zijn antropologie en zijn uitwerkingen van het concept *Imago Dei* kunnen zodoende een brug vormen met andere christelijke tradities.

Hoofdstuk 3: André Scrima en zijn apofatische antropologie

3.1 Inleiding

Nu we meer over Bonhoeffers ideeën van het concept *Imago Dei* weten, gaan we naar Scrima. Dit hoofdstuk gaat dieper in op de uitwerkingen van het concept *Imago Dei* binnen de apofatische antropologie van de Roemeense Orthodoxe monnik en theoloog André Scrima (1925-2000). Apofatische antropologie duidt volgens Scrima op de inherente onkenbaarheid van God door de menselijke geest.¹⁸⁵ Het ‘apofatische’ duidt op dat wat niet gezegd of beschreven kan worden. Deze term introduceert Scrima in de Orthodoxe theologie, voortbordurend op Gregorius van Nyssa. Hiermee komt in dit hoofdstuk de tweede deelvraag aan bod:

Wat is de apofatische antropologie van André Scrima in relatie tot het concept Imago Dei?

Om Scrima’s uitwerkingen van het concept *Imago Dei* binnen de apofatische antropologie te begrijpen, beschrijft dit hoofdstuk eerst de historische achtergrond waartegen Scrima zijn apofatische antropologie ontwikkeld heeft. Dit plaatst Scrima’s apofatische antropologie in perspectief. Ten tweede volgt een beschrijving van de theologische context waarin Scrima zich begaf. Daarna wordt de stap gemaakt naar de inhoud van Scrima’s apofatische antropologie. De apofatische antropologie vormt de basis van zijn doctorale dissertatie die hij voltooide in Parijs.¹⁸⁶ Zijn apofatische antropologie werkt hij uit in zijn onafgemaakte werk *The Apophatic Anthropology*, welke in dit hoofdstuk in de derde paragraaf uitgelicht wordt. Hierbij wordt ingegaan op de betekenis van apofatische theologie en de invloed van het hesychasme. Als vierde wordt ingegaan op de uitwerkingen van het concept *Imago Dei* binnen zijn apofatische antropologie. Scrima’s visie wordt hierbij in de context van de Orthodoxe traditie geplaatst. Binnen zijn apofatische antropologie zet hij de lijn uit voor zijn concept van de deïficatie van de mens.¹⁸⁷ Tevens wordt uitgewerkt hoe deïficatie tot stand komt. In de laatste paragraaf

¹⁸⁵ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 51-52.

¹⁸⁶ Zijn dissertatie genaamd “The Ultimate: Its Methodological and Epistemological Connotations according to Advaita-Vedanta” was onder supervisie van T.R.V. Murti (Banaras Hindu Universiteit), maar is nooit in India afgemaakt en verdedigd vanwege vervolgingen van de Orthodoxe Kerk in Roemenië, van waaruit Scrima zijn maandelijkse inkomen voor zijn dissertatie ontving. Deze uitkeringen werden vanwege de vervolgingen stopgezet. Scrima heeft de dissertatie in Parijs in de jaren 60 uiteindelijk voltooid. Zijn dissertatie en zijn apofatische antropologie komt voort uit eerdere teksten en werken die hij schreef, zowel academisch als spiritueel, publiek of privé. Zie voor meer informatie Coman, V. (2024). *André Scrima and the Ecumenical Turn in Orthodox-Catholic Relationships*. Schöningh: Brill.

En zie: Noble, I., “André Scrima’s Apophatic Anthropology,” 102-103.

¹⁸⁷ Vlad Alexandrescu, “Preface”, xi. In Scrima, A. (2016). *Apophatic Anthropology*.

wordt de betekenis van relationaliteit in Scrima's antropologie toegelicht. Als laatste volgt de conclusie als antwoord op de deelvraag.

3.2 Historische en Theologische Context

3.2.1 Historische context

André Scrima werd geboren in Transylvanië in 1925 en groeide op in verschillende plaatsen in Roemenië.¹⁸⁸ Tussen 1944 en 1948 studeerde hij filosofie en wiskunde in Boekarest, waar hij in 1949 startte met de studie theologie.¹⁸⁹ Tijdens zijn studie theologie sloot hij zich aan bij een intellectuele en religieuze groep genaamd Het Brandend Braambos.¹⁹⁰ De leden van deze groep kwamen in de eerste plaats bijeen om te zoeken naar een vernieuwing van het spirituele leven van de Roemeense Orthodoxe kerk.¹⁹¹ Deze groep legt naast de invloed op Scrima's spirituele leven de basis voor Scrima's zoektocht naar dialoog en eenheid tussen verschillende christelijke tradities. Hij trad in 1956 in het klooster en werd monnik.¹⁹² Vanwege zijn oecumenische instelling en vanwege zijn lidmaatschap van Het Brandend Braambos – dat vanaf de jaren 50 werd vervolgd – was Scrima genoodzaakt Roemenië in 1956 te verlaten en naar India af te reizen.¹⁹³ Voordat hij daar aankwam, bracht hij maanden door in Zwitserland, Libanon, Frankrijk en Griekenland. Hier ontmoette hij mensen en theologen uit diverse christelijke tradities (zoals katholiek, protestant).¹⁹⁴

Waar Bonhoeffer theologiseerde onder het Naziregime tegen het nationaalsocialisme en fascisme in West-Europa, zo theologiseert Scrima tijdens het communistisch regime in Oost-Europa tegen een atheïstisch onderdrukkende dictatuur. Uiteindelijk komt Scrima in Constantinopel terecht, waar hij werkzaam werd bij het oecumenisch patriarchaat. Pas na de val van het communisme keert Scrima terug naar Boekarest.¹⁹⁵

¹⁸⁸ Coman, V., "The Formative Years in Romania (1925-1956): The Burning Bush Group," 2-3. In Coman, V. (2024). *André Scrima and the Ecumenical Turn in Orthodox-Catholic Relationships*. Leiden: Brill.

¹⁸⁹ Coman, *André Scrima and the Ecumenical Turn*, 7.

¹⁹⁰ Coman, *André Scrima and the Ecumenical Turn*, 8.

¹⁹¹ Coman, *André Scrima and the Ecumenical Turn*, 12.

¹⁹² Tot welk klooster Scrima precies toetrad is geen homogene in de informatie te vinden in de literatuur. Volgens Viorel Coman is het het Slatina klooster, volgens Ivana Noble is het het Neamt klooster. Zie Coman, *André Scrima and the Ecumenical Turn*, 27.

En zie Noble, I., & Noble, T., "Open Sobernicity and Apophatic Anthropology: Modern Romanian Hesychasm and the Theologies of Fr Dumitru Stăniloae and Fr André Scrima," 429. In Patru, A. (Ed.). (2019). *Meeting God in the Other*. Wien: Lit Verlag Wien.

¹⁹³ Coman, *André Scrima and the Ecumenical Turn*, 28-29.

¹⁹⁴ Noble, "André Scrima's Apophatic Anthropology," 99.

¹⁹⁵ Noble, & Noble, "Open Sobernicity and Apophatic Anthropology," 429.

Scrima's uitwijking naar India is te situeren in de politieke situatie in Roemenië. Het land valt na 1945 onder invloed van de Sovjet-Unie, die een communistisch atheïstisch regime installeerde.¹⁹⁶ Het communisme, in de vorm zoals gecreëerd door de Russische revolutionair Vladimir Lenin, verspreidde zich na de Tweede Wereldoorlog als een politieke stroming over Oost-Europa. Deze oorspronkelijk op de geschriften van Karl Marx en Friedrich Engels gebaseerde ideologie bevatte ideeën van sociale en economische gelijkheid, vooruitgang gebaseerd op een materialistisch wereldbeeld, gepaard met een vijandelijke houding tegenover religie.¹⁹⁷ Onder machthebbers als Lenin en Stalin ontwikkelde de Sovjet-Unie zich tot een totalitair regime. Enerzijds wilden politieke machthebbers hun macht over Oost-Europa uitbreiden, waarbij politieke tegenstanders werden onderdrukt en religie werd vervolgd. Anderzijds wilden zij de economie vooruithelpen en een tegenwicht bieden tegen het Westen. Want het communisme werd door de leiders van de Sovjet-Unie gezien als “a comprehensive counter-model”¹⁹⁸ tegen kapitalisme en de liberale burgermaatschappij. Roemenië kende in de tijd tussen de twee Wereldoorlogen evenzeer een fascistische beweging. Weliswaar was het nationaalsocialisme en fascisme na de Tweede Wereldoorlog obsoleet, maar er bleef de vraag wat modernisme is in de context van de 20^e eeuw. Evenals in het interbellum werd er ook nu opnieuw volop gediscussieerd over ideologie, de rol van religie, wat modernisme is en wat de plaats van de mens is in een snel veranderende wereld. Ideeën van universele menselijke waardigheid kregen toenemende aandacht, terwijl openbleef, waarop deze gebaseerd zouden kunnen zijn – inclusief de vraag, of ze hun oorsprong in seculiere of veeleer religieuze wereldbeelden moesten hebben. In 1948 werden door de Verenigde Naties een Universele Verklaring voor de Rechten van de Mens opgesteld, waarbij onvoorwaardelijke waardigheid van de mens hoog op de agenda staat.¹⁹⁹ Zo werden mensenrechten in het leven geroepen naar aanleiding van de gruwelijkheden van de Tweede Wereldoorlog en het dekolonisatieproces, waarbij menselijke waardigheid grootschalig is aangetast of mensen als ondergeschikt werden behandeld.²⁰⁰ Hierdoor gingen intellectuelen opnieuw nadenken over wat het betekent om mens te zijn. Op deze wijze is de groep Het Brandend Braambos mede ontstaan eind jaren 40 van de 20^e eeuw, waar Scrima als theoloog toebehoorde, om vanuit theologisch perspectief over deze vraag na te denken.²⁰¹

Een deel van de wetenschappers en intellectuelen in West- en Oost-Europa zag het communisme als een politieke vervanging van het nationaalsocialisme in plaats van als een politieke

¹⁹⁶ Jaraus, *Out of Ashes*, 427.

¹⁹⁷ Jaraus, *Out of Ashes*, 246.

¹⁹⁸ Jaraus, *Out of Ashes*, 477.

¹⁹⁹ Behr, J., “The Promise of the Image,” 15-37. In Howard, T.A. (2013). *Imago Dei. Human Dignity in Ecumenical Perspective*. Washington: The Catholic University of America Press.

²⁰⁰ Howard, T.A., “Introduction,” 1.

²⁰¹ Coman, *André Scrima and the Ecumenical Turn*, 11-12.

verandering.²⁰² Beide politieke stromingen werden gezien als totalitaire systemen, die uitgingen van een centrale heerschappij en die weinig ruimte lieten voor individuele vrijheid. Beide ideologieën delen een systeem van overheersing en politieke controle, op zowel publiek als privéterrein van burgers. Volgens Kunrad Jarausch probeerde het communistisch regime politieke opposities te onderdrukken en haalde het sociale structuren overhoop.²⁰³ Ook werden de mensenrechten – zoals opgesteld door Verenigde Naties – door het regime genegeerd of geschonden. En hoewel het communisme in Roemenië aanvankelijk bijdroeg aan de industrialisatie van het land, werkte het politieke programma de verdere economische vooruitgang en sociale structuren eerder tegen dan vooruit.²⁰⁴ Deze spanningen leidden tot publieke en heimelijke discussies onder wetenschappers en kerkleiders.

Onder het atheïstisch communistisch regime van de Sovjet-Unie werd het aanhangen van religie eerder gedemotiveerd dan aangemoedigd, omdat een religie mensen op kon zetten tegen de regerende macht. Nadat een communistisch regime de macht in Roemenië overnam na de Tweede Wereldoorlog onder militaire dwang van de Sovjet-Unie, was de Orthodoxe Kerk bang haar positie in de maatschappij te verliezen. Dit was namelijk in andere landen het geval geweest na overname van een communistische partij.²⁰⁵ Echter, aan het begin van het Roemeens communistisch regime waren er nauwelijks conflicten tussen de Orthodoxe Kerk en de staat. Volgens Rada Cristina Irimie zag de Orthodoxe Kerk namelijk op voorhand het gevaar van het communisme en had de kerk twee opties: conflicteren of samenwerken. De Orthodoxe kerk koos voor samenwerken in de hoop haar positie als invloedrijk instituut te bewaren.²⁰⁶ De leiding van de Orthodoxe Kerk steunde het politieke systeem en andersom gebruikte de staat de religieuze kanalen om zijn politieke ideeën te verspreiden onder de bevolking.²⁰⁷ Volgens Karl Marx moest religie als “opium van het volk” ²⁰⁸ afgeschaft worden. Door religie op haar beloop te laten zou het vanzelf verdwijnen uit de maatschappij.²⁰⁹ Onder deze omstandigheden werden de Orthodoxe Kerk en haar diensten gedoogd.

In de jaren 50 kwam van de kant van de Orthodoxe Kerk veel steun aan de staat om haar positie veilig te stellen: de Orthodoxe kerk prees enerzijds publiekelijk het atheïstisch communistische regime en bekritiseerde anderzijds het Westen.²¹⁰ Dat is opvallend. Want hoewel het communistisch regime religie niet toestond en dacht dat het op den duur zou verdwijnen, prees de Orthodoxe Kerk in Roemenië het regime.²¹¹

²⁰² Jarausch, *Out of Ashes*, 432.

²⁰³ Jarausch, *Out of Ashes*, 450.

²⁰⁴ Jarausch, *Out of Ashes*, 450.

²⁰⁵ Irimie, R.C. (2014). Religion and political identification in Communist Romania. *Polis: Revista de Stiinte Politice*, 2(4), 50. <https://revistapolis.ro/religion-and-political-identification-in-communist-romania/>

²⁰⁶ Irimie, Religion and political identification in Communist Romania, 63.

²⁰⁷ Irimie, Religion and political identification in Communist Romania, 50.

²⁰⁸ Jarausch, *Out of Ashes*, 551.

²⁰⁹ Jarausch, *Out of Ashes*, 551.

²¹⁰ Irimie, Religion and political identification in Communist Romania, 51.

²¹¹ Irimie, Religion and political identification in Communist Romania, 47-63.

De goede relatie tussen kerk en staat was echter tot op zekere hoogte voordelig voor de kerk. Want wie in de ogen van de staat het communisme tegenwerkte of anderen aanzette tot oppositie, werd uit de weg geruimd. Critici en opposenten werden op brute wijze de mond gesnoerd – onder andere werden kerkleiders veelvuldig vervolgd.²¹² Uiteindelijk werden ook 16 leden van de groep Het Brandend Braambos tussen 1958-1964 opgepakt, gevangengezet en sommigen zelfs vermoord.²¹³ Scrima ontsprong de dans van vervolging doordat hij zich in die jaren buiten Roemenië bevond. In de jaren 50 ten tijde van de vervolging ontwikkelde Scrima zijn apofatische antropologie.

3.2.2 Theologische context

Zoals blijkt uit de vorige paragraaf ontwikkelt de monnik en theoloog Scrima zijn apofatische antropologie en zijn visie op het concept *Imago Dei* ten tijde van het communisme en de Koude Oorlog. Zijn theologie is doordrenkt met de politieke situatie in Oost-Europa. Omdat het communistische regime religie grotendeels uitbant en dus het spreken over het transcendente wordt vermeden, is de mens als seculier wezen meer centraal komen te staan. Daarin ontbreekt de gerichtheid van de mens op het transcendente. Scrima is daar kritisch op vanaf het begin van zijn werk *Apophatic Anthropology*.²¹⁴ In veel van de seculiere ideologieën en visies staat de mens centraal als heerser over de aarde. Deze zienswijze kan echter op zelf-vergoddelijking neerkomen zonder het transcendente, wat volgens Scrima incorrect, incompleet en zelfs gevaarlijk kan zijn. De mens als *Imago Dei* is namelijk de enige juiste zienswijze, waarmee de mens zijn rol in de schepping kan innemen. Dat de mens zichzelf centraal kan stellen komt volgens Scrima doordat hij in zichzelf de betekenis van het gehele bestaan draagt, wat juist door God in ieders mensenziel is gelegd.²¹⁵ Echter, met het humaniseren van de wereld wordt deze existentiële laag niet meer aangeraakt, waardoor de mens in wezen ophoudt werkelijk mens te zijn, dus dehumaniseert. Hiermee doelt Scrima op het verlies van het menselijk bewustzijn op zijn spirituele positie in de kosmos.²¹⁶ Door de verleiding om als mens de plaats van God in te nemen ontstaat deze dehumanisatie. Om als mens tot zijn bestemming te komen dient hij niet de plaats van God in te nemen, maar spiritueel te veranderen, om zo in zichzelf tot zichzelf te kunnen komen en mens te worden in Gods licht.²¹⁷ Paragraaf drie en vier gaan hier verder op in.

Scrima's apofatische antropologie stelt een meer theocentrisch wereld- en mensbeeld tegenover de tot dan toe meer antropocentrisch wereld- en mensbeeld in de 20^e eeuw:

²¹² Jarausch, *Out of Ashes*, 442.

²¹³ Noble, & Noble, "Open Sobernicity and Apophatic Anthropology," 429.

²¹⁴ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 3.

²¹⁵ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 4.

²¹⁶ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 6.

²¹⁷ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 6-7, 13.

“Any consistent anthropology encounters theology at a given moment of its unfolding. [...] Any anthropological philosophy is integrated with a certain title in the universe of a Christian worldview, even in the case when it claims to be an atheist philosophy or directly anti-Christian.”²¹⁸

Naast de politieke ontwikkelingen die Scrima's theologie beïnvloedden, heeft de spirituele groep Het Brandend Braambos een belangrijke bijdrage geleverd aan Scrima's apofatische antropologie en zijn visie op het *Imago Dei*. Zoals eerder aangegeven zocht deze groep naar spirituele vernieuwing van de Orthodoxe Kerk. Dit deed zij vanuit de christelijke traditie het hesychasme; een mystieke stroming die zoekt naar een contemplatieve relatie met God middels vasten, bidden en waken.²¹⁹ Het hesychasme is een oude mystieke stroming en traditie, wat als spirituele praktijk bij de kerkvaders vandaan komt. Het arriveert in de 14^e eeuw – na het ontstaan van een daar omheen gebouwd theologisch systeem – in Roemenië.²²⁰ Deze mystieke stroming helpt vanuit ascese en gebed tot het onzeglijke te komen, op een niveau in het binnenste van de mens waar geen taal, beelden en concepten voor zijn.²²¹ Hiermee raakt het hesychasme aan het apofatische karakter van Scrima's antropologie, omdat ook voor de apofatische theologie het gebed de toegang verleent tot het mysterie van het mens-zijn en zijn spirituele relatie met God.²²² De mens is in het perspectief van zowel het hesychasme als Scrima een spiritueel wezen, dat onder andere middels het gebed bij zijn diepere ontologische bestaanslagen dient te komen.²²³ Het hesychasme kan men daarom zien als een belangrijke bouwsteen van Scrima's apofatische antropologie.

Naast het hesychasme wakkerde het Brandend Braambos in Scrima de waarde van dialoog aan, wat hem ertoe aanzette om met andersdenkenden in gesprek te blijven. Met name heeft Dumitru Stăniloae hieraan bijgedragen. Hij is een Roemeense Orthodoxe theoloog uit de groep het Brandend Braambos die de waarde van dialoog met andersdenkenden in de Oosters-Orthodoxe Kerk introduceerde.²²⁴ In zijn ogen wordt een mens pas mens in geloofsgemeenschappen.²²⁵ Enerzijds is het een mysterie hoe dit organische proces werkt, anderzijds schept het mogelijkheden om over de eigen

²¹⁸ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 38.

²¹⁹ Coman, *André Scrima and the Ecumenical Turn*, 13.

²²⁰ Noble, & Noble, “Open Sobernicity and Apophatic Anthropology,” 425-426.

²²¹ Coman, *André Scrima and the Ecumenical Turn*, 13.

²²² Schooping, *Apophatic Anthropology and Hesychasm*, 51.

²²³ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 59-60.

²²⁴ Dumitru Stăniloae (1903-1993) was een Roemeense Orthodoxe theoloog uit Transylvanië met grote interesse voor de Orthodoxe monastieke tradities, de Griekse Kerkvaders, de Philokalia en de Westerse neo-scholastiek. Hij leerde van andere tradities. Zie voor meer informatie Louth, A. (1997). Review Essay: The orthodox dogmatic theology of Dumitru Stăniloae, *Modern Theology*, 13(2), 253-267.

<https://irp.cdn-website.com/a8455a5a/files/uploaded/Orthodox%20Dogmatic%20Theology%20of%20Staniloae.pdf>

²²⁵ Noble, & Noble, “Open Sobernicity and Apophatic Anthropology,” 429-430.

kerkmuren heen te kijken.²²⁶ Stăniloae gaat uit van *open soborniciteit*, wat Ivana Noble als volgt uitlegt op basis van zijn werken:

“Open sobornicity is a gathering that can encompass the whole world and where all Christians bring together all of their experiences and understandings of the revealed divine reality and while participating in it, exchange their gifts.”²²⁷

Oftewel: christenen van alle denominaties brengen hun eigen unieke ervaringen van het goddelijke mee. Als dit uitgewisseld kan worden in gesprekken wereldwijd door gelovigen en kerkgemeenschappen, worden vaste kerkstructuren doorbroken. Open soborniciteit draagt zo bij aan de complementariteit van de wereldwijde kerk, dat verder reikt dan denominaties en kerkstructuren. Open soborniciteit van Stăniloae neemt Scrima mee in zijn apofatische antropologische onderbouwing dat ieder mens in essentie het beeld van God in zich draagt. Deze zienswijze leidt tot een nieuwe manier van het mensbeeld in het Oosten, waarin God in mystiek alles in allen is, waar de mens in participeert.²²⁸ Dit maakt de weg open om de ander zonder schroom tegemoet te treden. Stăniloae heeft dus aan Scrima een theologische handreiking gedaan om het mysterie van God in de mens te zien als een manier om als mens met anderen in gesprek te gaan en relaties aan te gaan.

Scrima's openheid naar andere christelijke stromingen en andersdenkenden vinden we duidelijk terug in zijn apofatische antropologie. Scrima geeft in zijn werk *Apophatic Anthropology* aan dat verschillen tussen mensen overbrugd zijn door Christus.²²⁹ Elk mens is geroepen voor eenheid. Naast Stăniloae en Het Brandend Braambos hebben ook verschillende oecumenische ontmoetingen bijgedragen aan dit theologische standpunt van Scrima.²³⁰ Na zijn vertrek uit Roemenië ontmoette hij in diverse landen theologen en gelovigen uit verschillende christelijke tradities; onder andere in Libanon, India, Frankrijk, Zwitserland en Italië.²³¹ Op basis hiervan gaat hij in zijn werk *Apophatic Anthropology* in gesprek met Westerse theologische antropologie die volgens hem niet goed begrepen heeft wat het betekent om naar beeld en gelijkenis van God geschapen te zijn.²³² Daarnaast verwijst hij geregeld naar Westerse bronnen om zijn standpunt te verduidelijk of om een tegenwicht te bieden aan de Westerse zienswijzen.²³³ Mede door zijn omzwervingen buiten Roemenië en door zijn opgebouwde kennis van verschillende christelijke tradities en talen belandde hij op aanvraag van de Patriarch van

²²⁶ Noble, & Noble, “Open Sobornicity and Apophatic Anthropology,” 431.

²²⁷ Noble, & Noble, “Open Sobornicity and Apophatic Anthropology,” 430.

²²⁸ Noble, & Noble, “Open Sobornicity and Apophatic Anthropology,” 435.

²²⁹ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 130.

²³⁰ Dumitrașcu, André Scrima and the Power of Spiritual Ecumenism, 277-280.

²³¹ Coman, *André Scrima and the Ecumenical Turn*, 35-45.

²³² Scrima, *Apophatic Anthropology*, 44-45.

²³³ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 17-29, 31-35, 40, 44-48.

Constantinopel in 1960 op het Oecumenisch Patriarchaat. Van hieruit zocht hij in de daaropvolgende jaren naar verbindingen tussen het katholicisme en de orthodoxie.²³⁴

Het moge duidelijk zijn dat André Scrima zich voor zijn apofatische antropologie en zijn uitwerkingen rond het concept *Imago Dei* op velerlei wijze geïnspireerd weet. Later hielpen zij Scrima in zijn sterke zoektocht naar eenheid onder christenen en zijn inzet voor oecumene.

3.3 De apofatische antropologie van André Scrima

Op basis van de geschetste historische en theologische context waarin André Scrima theologiseerde, kunnen we ons nu wenden tot de inhoudelijke analyse van zijn apofatische antropologie in relatie tot het concept *Imago Dei*. In tegenstelling tot Dietrich Bonhoeffer vinden we Scrima's apofatische antropologie slechts in één werk terug, genaamd *Apophatic Anthropology*, die eerst in 1956 in het Roemeens verscheen (*Antropologia apofatică*) en in 2016 is vertaald naar het Engels door Octavian Gabor.

Vanuit Scrima's kritiek op een in zijn ogen te materieel en antropocentrisch wereldbeeld, legt zijn apofatische antropologie de nadruk op het innerlijk, het spirituele karakter van de mens en zijn mysterieuze karakter. In Scrima's ogen geeft een Orthodoxe antropologie een ware authentieke en gegronde antropologie over wat het betekent voor de mens om naar beeld en gelijkenis van God gemaakt te zijn.²³⁵ Hij biedt een tegenwicht tegen Westerse denkbeelden rond *theosis* en antropologie, zonder de Westerse ideeën teniet te doen.²³⁶ Zo verwijst hij specifiek naar het Barthianisme, waarin Barth stelt dat er een metafysische kloof ontstaan is tussen mens en God door de zonde. De mens raakt hierdoor het *Imago Dei* kwijt en wordt als definitief verloren beschouwt.²³⁷ Dit is een tegenstelling met de Orthodoxe traditie en specifiek met Scrima's visie op de mens. Een mens is in Scrima's ogen "a true created god, a god by grace."²³⁸ Enerzijds betekent dit dat een mens in beeld en gelijkenis lijkt op God. Anderzijds maakt het goddelijke aspect in de mens hem mysterieus en onkenbaar. Daarom spreekt Scrima van apofatische antropologie.

²³⁴ Coman, *André Scrima and the Ecumenical Turn*, 55, 58-74.

²³⁵ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 40.

²³⁶ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 18-29, 31-35, 40, 44-48.

²³⁷ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 45.

²³⁸ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 41.

3.3.1 De apofatische antropologie

Apofatische antropologie houdt volgens Scrima in dat de mens zijn bestaan vindt in God de Schepper.²³⁹ De mens is gemaakt naar beeld en gelijkenis van God. De mens is met God verbonden op een diep bestaansniveau, in de “mysterious depth”²⁴⁰ in de ziel van de mens. Deze diepte wordt in Westerse mystiek omschreven als donkerheid, vormloze materie, een holte of afgrond.²⁴¹ In de Oosterse mystiek wordt het omschreven als de mysterieuze en onuitsprekelijk kern van de apofatische opgevatte mens – de diepste plaats waar zijn persoonlijkheid en dus zijn wezenlijke kern van contact met God huist.²⁴² Het duidt op iets wat bestaat, maar wat onkenbaar, onbegrensd, en ongrijpbaar is.²⁴³ De diepte kan volgens Georgiana Huian ook duiden op goddelijke diepte, een mysterieuze diepte, waar het gaat om het “Dunkel des Nichtwissens.”²⁴⁴ Dit leent zich volgens haar goed voor negatieve theologie en meer specifiek de apofatische theologie van Scrima. Scrima’s apofatische antropologie concentreert zich rond het idee dat de mens als beeld van God deelt in de onbegrijpelijkheid en het mysterie van het Archetype.²⁴⁵ Daarin vallen het schepsel en de Schepper niet samen, maar wordt de mens iets van het mysterie van God – dat hij als mens in zich draagt – gewaar.²⁴⁶ Daarom gaat apofatische antropologie in essentie om de diepten van de mens, die zoekt naar het omschrijven en bevatten van zijn bestaan.²⁴⁷

Volgens Joshua Schooping duidt de *mysterious depth* op het theocentrische karakter van de mens. Voor het kennen van zichzelf is de mens namelijk aangewezen op God. De mens is tot op zekere hoogte kenbaar voor zichzelf, de rest is niet kenbaar vanwege zijn mysterieuze karakter. Binnen de apofatische antropologie van Scrima dient een mens zichzelf te zoeken en te ontdekken *in God*. De mens is immers een verborgen wezen, zoals ook God een verborgen Wezen is.²⁴⁸ Dat mysterie overstijgt alle begrippen en concepten en tegelijkertijd laat zij zien wie de mens ten diepste is: een apofatisch, “mysterieus” schepsel, gemaakt naar beeld en gelijkenis van God, die iets van zijn werkelijke identiteit kan ontwaren in zijn diepste zelf in God. Het is deze *mysterious depth* in de ziel van een mens waar geopenbaard wordt wie de mens is.²⁴⁹ Het beeld en gelijkenis van God kennen we niet volledig, omdat dit alle dimensies van het bestaan overstijgt, waardoor de mens voor een deel mysterieus blijft voor

²³⁹ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 102.

²⁴⁰ Schooping, *Apophatic Anthropology and Hesychasm*, 59.

²⁴¹ Huian, G., “Die geheimnisvolle Tiefe des Menschen – eine Widerspiegelung der unfassbaren Tiefe Gottes,” 317. In Huian, G., Wyss, B., Hirsch-Luipold, R., & Kaplan, I. (2023). *Der Mensch als Bild des unergründlichen Gottes: von der Theologie zur Anthropologie und zurück*. Berlin: De Gruyter.

²⁴² Schooping, *Apophatic Anthropology and Hesychasm*, 58-59.

²⁴³ Huian, “Die geheimnisvolle Tiefe des Menschen,” 317-318.

²⁴⁴ Huian, “Die geheimnisvolle Tiefe des Menschen,” 320.

²⁴⁵ Huian, “Die geheimnisvolle Tiefe des Menschen,” 334.

²⁴⁶ Schooping, *Apophatic Anthropology and Hesychasm*, 53.

²⁴⁷ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 143.

²⁴⁸ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 49.

²⁴⁹ Noble, “André Scrima’s Apophatic Anthropology,” 93.

zichzelf.²⁵⁰ Door negatieve theologie en contemplatie ontdekt een mens in spiritueel opzicht in zijn innerlijke diepten het mysterie; God zelf, dat verborgen is in zijn diepste zijn. Scrima werkt dit verder uit langs de lijn van apofatische antropologie. Hierbij laat hij voor zover mogelijk dogmatiek en Bijbelse theologie buiten beschouwing omtrent “man’s divine image,”²⁵¹ omdat dat volgens hem te grote kaders zijn om het concept *Imago Dei* binnen zijn apofatische antropologie uit te werken.

Men zou zich hierbij kunnen afvragen of het weglaten van stemmen uit deze vakgebieden kan en of Scrima dat ook echt doet. Ten eerste is de vraag wat de precieze reden is om standpunten uit deze disciplines omtrent mysterie en apofatische theologie weg te laten. Hoe kan kennis uit deze vakgebieden omtrent apofatische theologie en het *Imago Dei* voor Scrima in de weg staan? Ten tweede is de vraag of Scrima een volledige omschrijving van het *Imago Dei* en apofatische antropologie kan geven zonder gegronde dogmatische dan wel Bijbels-theologische argumenten. Immers, concepten als triniteit, pneumatologie en bijvoorbeeld zijn verwijzing naar Paulus’ omschrijving naar innerlijke vernieuwing uit 1 Korinthiërs staan niet los van deze disciplines.²⁵² We kunnen naar aanleiding hiervan stellen dat Scrima als monnik vanuit de mystiek verder denkt langs dogmatische concepten en Bijbels-theologische argumenten, waarbij hij voornamelijk focust op negatieve theologie en mystiek. De door Scrima aangehaalde theologische argumenten verhinderen zijn mystieke zienswijze niet, maar versterken deze juist.

3.3.2 Apofatische theologie in drie fases

Apofatische theologie gaat ervan uit dat God in wezen onbenoembaar, onkenbaar en onbegrijpelijk is via bestaande concepten en het menselijke denken.²⁵³ God is namelijk anders dan alles wat is: Hij is van een andere zijnsorde wat voorbij de dingen gaat.²⁵⁴ Dit betekent echter niet dat we daarom beter kunnen zwijgen over God. Integendeel; het apofatisch perspectief nodigt uit tot het doorgronden van het goddelijke Wezen via mystiek. Kort samengevat definieert Scrima apofatische theologie als:

“the place and form of an epigenetic process of revealing certain real and objective aspects of the mystery of the Godhead and, together with this, of the rapports between God and creature; this revelation culminates with the supreme moment of deification by the uncreated energies of grace.”²⁵⁵

²⁵⁰ Schooping, *Apophatic Anthropology and Hesychasm*, 59.

²⁵¹ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 99.

²⁵² Scrima, *Apophatic Anthropology*, 98-102.

²⁵³ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 49.

²⁵⁴ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 51.

²⁵⁵ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 82.

Oftewel; het mysterie van God openbaart zich in een geleidelijk en spiritueel proces in de ziel van de mens. Dit proces in apofatisch perspectief gebeurt in drie fases. Voor deze drie fases vindt Scrima inspiratie bij Vladimir Lossky en Olivier Clément, beide Orthodoxe theologen in Frankrijk.²⁵⁶ Lossky ziet de apofatische theologie als een persoonlijke conversatie, waarin plaats wordt gemaakt voor de Heilige Geest die ons leidt naar waar God zich verborgen houdt in het menselijk leven.²⁵⁷ Dit gaat hand in hand met negatieve theologie en katharsis, waarbij een mens spiritueel gezuiverd moet worden in een proces van verinnerlijking, waardoor men in het duister bij de Onkenbare uitkomt. Deze verinnerlijking vindt plaats door de Heilige Geest en leidt volgens Lossky naar eenwording van de mens met God, oftewel: *theosis*.²⁵⁸ Scrima verwerkt deze uitwerkingen als de eerste twee stappen in zijn apofatische antropologie in het proces naar vergoddelijking. Hij voegt er zelf de derde stap van apofatische antinomie aan toe. Hiermee wil hij een brug slaan tussen de verborgenheid en innerlijke openbaring van God, wat plaatsvindt in de *mysterious depth* van de mens. Dit opent de weg naar “vergoddelijking (*theosis*). Deze stap naar de *mysterious depth* ontbreekt volgens Scrima bij Lossky.²⁵⁹ Dit valt te betwisten, aangezien Lossky wel degelijk uitgaat van eenheid met God in een mystiek centrum in de mens.²⁶⁰ De kritiek van Scrima kan een andere manier van interpreteren behelzen. Desalniettemin hecht Scrima grote waarde aan Lossky’s zienswijze, wat hem helpt bij het concept *Imago Dei* in zijn apofatische antropologie te komen.

Clément benadert zijn antropologie ook vanuit negatieve theologie. Hij stelt dat de mens altijd zal blijven zoeken naar zijn bron, waarmee hij zich van nature verbonden weet.²⁶¹ Hij kan er echter geen woorden voor vinden, omdat het voorbij de menselijke concepten gaat. Clément’s antropologie gaat ervan uit dat:

“people were created in the image of the Holy Trinity, an integral unity calling for unity with the creation in God. He sees deification and humanization as one movement.”²⁶²

De beweging van *deification* en *humanization* van Clément inspireert Scrima voor zijn visie op het *Imago Dei*; de tweeledige beweging maakt dat een mens in zichzelf kan ontwaren dat hij naar het beeld

²⁵⁶ Noble, “André Scrima’s Apophatic Anthropology,” 94.

²⁵⁷ Noble, “André Scrima’s Apophatic Anthropology,” 95.

²⁵⁸ Noble, “André Scrima’s Apophatic Anthropology,” 94.

²⁵⁹ Noble, “André Scrima’s Apophatic Anthropology,” 104.

²⁶⁰ Lossky, V. (2005). *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Cambridge: James Clark & Co., 10.

²⁶¹ Noble, “André Scrima’s Apophatic Anthropology,” 96.

²⁶² Noble, “André Scrima’s Apophatic Anthropology,” 97.

van God geschapen is.²⁶³ Ook dit element vinden we terug bij Scrima's apofatische antropologie – specifiek in zijn uitwerkingen van het concept *Imago Dei*.

De drie fases in het herkennen van zichzelf in een apofatisch perspectief worden door Scrima achtereenvolgens als volgt omschreven. De eerste fase is de apofatische attitude, waarbij men via negatieve theologie als dialectische methode spreekt over God.²⁶⁴ Negatieve theologie laat zien dat God niet te vangen is in taal en beelden. Het wil niet laten zien *wie* God is, maar eerder *hoe* God te kennen valt; namelijk als een mysterie.²⁶⁵ Als deze stap eenmaal duidelijk is, komen we bij de tweede stap: het contemplatieve gebed.²⁶⁶ Door contemplatie, gebed en stilte keert de mens naar binnen – naar zijn ziel – van waaruit hij connectie kan maken met het Hogere. Het bereidt de mens ontologisch voor op het binnentreden in de verdere diepte van de ziel, waarin de mens iets van het mysterie van God kan ontwaren.²⁶⁷ In deze tweede stap zien we de invloed van het hesychasme bij Scrima vanwege het gebed als toegang naar het mysterie. Dit leidt ons naar de derde stap van zelfkennis in apofatisch perspectief, waarin God niet enkel een mysterie blijft, maar zichzelf openbaart.²⁶⁸ Hier werkt de mens niet zozeer meer, maar de Heilige Geest via energieën en essentie. De essentie van God blijft voor de mens onkenbaar en een mysterie, terwijl de mens wel via mystiek en spirituele oefeningen tot Gods “ongeschapen energieën” kan naderen door de Geest.²⁶⁹ Want:

“God reveals the supreme mystery itself, the abyssal mystery of Divine Being, which is essence and energy at the same time and eternally. This mystery offers itself to being known by a creature, but it also remains eternally unknown. This third mode of apophaticism is the expression of this deep final act of revealed Divinity in its uncreated energies.”²⁷⁰

Het mysterie van God openbaart God zelf, waarbij Hij laat zien dat Hij zowel communiceerbaar als oncommuniceerbaar is, kenbaar en tegelijk onkenbaar is: een antinomie.²⁷¹ Door de apofatische antinomie als laatste fase van de apofatische theologie wordt de mens ingewijd in de *diepte* van het mysterie, om vanuit die kennis deel te kunnen krijgen aan de goddelijke natuur vanuit genade.²⁷² Hier begint de deïficatie van de mens, oftewel de dynamische dimensie van het *Imago Dei*.

²⁶³ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 109-115.

²⁶⁴ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 52-55.

²⁶⁵ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 57.

²⁶⁶ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 59.

²⁶⁷ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 62.

²⁶⁸ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 68-69, 81.

²⁶⁹ Noble, “André Scrima's Apophatic Anthropology,” 100-101.

²⁷⁰ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 69.

²⁷¹ Met een antinomie werken tegengestelde concepten of regels tegelijkertijd, terwijl dit normaliter zou leiden tot frictie of het uitsluiten van elkander. Zie voor meer uitleg: Noble, I., “André Scrima's Apophatic Anthropology,” 94.

²⁷² Scrima, *Apophatic Anthropology*, 81-82.

3.4 *Imago Dei* en apofatische antropologie

Nu duidelijk is hoe Scrima's apofatische antropologie eruitziet, kunnen we overgaan naar zijn uitwerkingen van het concept *Imago Dei*.

3.4.1 Het *Imago Dei* volgens Scrima

Volgens Scrima is een mens “a true created god, a god by grace”²⁷³ – een werkelijk geschapen god, door genade. Dit impliceert dat de mens in zijn wezen een afspiegeling van God in zich draagt, waardoor hij op Hem lijkt. Scrima baseert zich hiervoor – net als Bonhoeffer – op Genesis 1:26 als vertrekpunt voor zijn argumentatie dat de mens naar beeld en gelijkenis van God geschapen is.²⁷⁴ Daarnaast baseert Scrima zich op Genesis 2:7 om aan te geven dat de mens tot een levende ziel gemaakt is door de levensadem van de Geest.²⁷⁵ Daarmee is de mens niet enkel een schepsel, maar ook een *levend* evenbeeld van God.²⁷⁶ Dat maakt de mens anders dan al het andere geschapene. Meer nog; de schepping is zo gemaakt dat zij zich om de mens heen vormt, opdat de mens zich kan ontplooien.²⁷⁷ Zo wordt de schepping drager van het menselijke bestaan, tot wie de mens in een sacramentele verhouding staat. De mens is een *microthéos* (kleine god), die het goddelijke op aarde representeert en vertegenwoordigt.²⁷⁸ Als schepsel van de Schepper is de mens:

“an ontological intermediary between God and the world, because he combines in his being these two realities in a miraculous natural unity.”²⁷⁹

Hierbij kan gevraagd worden of deze omschrijving van *microthéos* en de plek van de mens in de schepping het *Imago Dei* meer antropocentrisch maakt dan theocentrisch. Het draait immers vanuit deze theologische antropologie meer om de mens.

Deze omschrijving van de “*microthéos*” vertoont overeenkomsten met de patristiek. Zoals voor elke Oosters-Orthodoxe theoloog zijn ook voor Scrima de (met name Griekse) kerkvaders van grote betekenis in zijn theologie. Uit de patristiek haalt Scrima in zijn werk *Apophatic Anthropology*

²⁷³ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 41.

²⁷⁴ Zie voor Scrima: Scrima, *Apophatic Anthropology*, 99.

Zie voor Bonhoeffer: Bonhoeffer, *Schepping en val*, 64.

²⁷⁵ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 99.

²⁷⁶ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 99.

²⁷⁷ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 42.

²⁷⁸ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 42.

²⁷⁹ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 43.

regelmatig citaten en argumenten aan van diverse kerkvaders.²⁸⁰ Bij Maximus de Belijder vindt hij inspiratie voor onder andere de werking en samenwerking van de Drie-Eenheid in het *Imago Dei*.²⁸¹ Scrima's apofatische antropologie bouwt voort op de zienswijze van Gregorius van Nyssa op het *Imago Dei*:

"The image must bear all the essential features of the Archetype, however, for God, incognoscibility is essential to his substance. This must be reflected in man's own incognoscibility, for he is an image of God."²⁸²

Gregorius Palamas reikt theologische elementen aan waarop Scrima de derde stap apofatische antinomie kan uitwerken.²⁸³ En bij Dionysius vindt hij theologische argumenten voor het mysterie in de mens en in God, wat onuitsprekelijk is.²⁸⁴ De patristiek is in Scrima's ogen theocentrisch en benadrukt de verbinding tussen mens en God als essentieel voor de mens om als mens te kunnen leven en tot zijn bestemming in God te kunnen komen.²⁸⁵ De patristiek geldt dus als een basis voor Scrima's apofatische antropologie, van waaruit hij verder theologiseert rond het concept *Imago Dei*.

In Scrima's ogen heeft God Zijn beeld aan de mens verleent als *ontologisch fundament* van zijn bestaan.²⁸⁶ Dit ontologisch fundament behelst tegelijkertijd een mysterie. Want:

"The divine icon in man is a constitutive (and not normative) idea, the original seed of his being, man's human category by excellence; however, at the same time and paradoxically, it also comes within his depths from another place, from the superessential depths of Divinity."²⁸⁷

Het is dit beeld van de *divine icon* die de mens maakt tot wie hij is. Zonder God kan de mens niets – beter gesteld zonder God *is* de mens *niets*. In het geschapen zijn naar het beeld van God zit zowel vrijheid als metafysische begrenzing.²⁸⁸ God is de grens door het beeld van God (*Imago Dei*) in de mens.²⁸⁹ Dit beeld betekent tegelijkertijd een beperking, omdat buiten deze context de mens als zodanig niet kan bestaan. De mens draagt het beeld van God in zich als een levend beeld – "living

²⁸⁰ Zijn werk is doortrokken met kennis van patristieke kerkvaders en nog vele anderen. Hier benoem ik de degenen die Scrima in aantal het meeste citeert en/of essentieel zijn voor zijn apofatische antropologie.

²⁸¹ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 83, 89, 109-110, 131.

²⁸² Gregorius van Nyssa, (379). *De hominis opificio*, XVI.

Of zie Scrima, *Apophatic Anthropology*, 104.

²⁸³ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 70-73.

²⁸⁴ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 52-53, 55, 62, 65-66.

²⁸⁵ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 46, 94.

²⁸⁶ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 101.

²⁸⁷ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 101.

²⁸⁸ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 106.

²⁸⁹ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 110-111.

icon”²⁹⁰ – wat hij door spirituele bewustwording kan bereiken in de diepte van zijn wezen.²⁹¹ Binnen het levende beeld zit namelijk de essentie van wie de mens is, en in niets anders. Dit beeld bevindt zich in de diepte van het hart – de kern – van de mens.²⁹² Dat maakt dat een mens zijn essentie enkel kan vinden in de diepte van zijn wezen in God. Door de mystieke weg kan de mens het beeld dat hij in zich draagt ontwaren en treden in de gelijkenis van God.²⁹³ Hier komt de deïficatie (*theosis*) in beeld.

Met deïficatie wijst Scrima op de verbinding tussen het beeld van God (de mens) en het archetype (God), waarbij het beeld in een dynamisch proces door de Zoon en de Geest meer en meer gaat lijken op het archetype.²⁹⁴ De mens verwordt zo steeds meer tot de gelijkenis van God, waarin natuur (het schepsel) en het bovennatuurlijke (de Schepper) een organische eenheid vormen. Door een geleidelijk proces groeit de mens naar het archetype toe.²⁹⁵ Deze staat van eenheid is de bestemming van de mens.²⁹⁶ De mens als gelijkenis van God kan volgens Scrima het beste omschreven worden als ‘aanwezigheid’²⁹⁷. In deze staat van zijn heeft de mens direct contact met God.²⁹⁸ Hierin wordt de mens omgevormd naar een zijnsvorm waarin God steeds meer alles in allen wordt.²⁹⁹

Deïficatie is bij Scrima niet *een* element van het menselijke bestaan, maar het omvat het gehele menselijke bestaan. De mens is namelijk een “created god.”³⁰⁰ Zonder deze staat van zijn en het menselijk besef ervan is de mens geen mens. Hierbij moet gezegd worden dat mens en God in geen geval samenvallen of versmelten – er blijft altijd een afstand tussen God en mens, tussen Schepper en schepsel.³⁰¹ En omdat de mens naar het beeld van God geschapen is en God voor de mens in wezen een mysterie is, draagt het *Imago Dei* als dimensie van de mens ook het mysterie in zich.³⁰² Dit maakt het *Imago Dei* tot in essentie onkenbaar en onbeschrijflijk.

Volgens Scrima draagt de mens dus enerzijds het beeld en gelijkenis van God in zich vanaf het begin van zijn bestaan.³⁰³ Anderzijds moet de mens telkens opnieuw gevormd worden naar de gelijkenis van God (*theosis*). We lijken op God als mensen, maar we zijn ook niet het volledige evenbeeld, omdat 1) we zijn *gemaakt naar Zijn* evenbeeld en 2) het is voor een mens *nooit mogelijk om als God te zijn*.³⁰⁴ Hierin vinden we de antinomie terug die Scrima beschrijft in zijn apofatische

²⁹⁰ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 99.

²⁹¹ Schooping, *Apophatic Anthropology and Hesychasm*, 60.

²⁹² Huian, “Die geheimnisvolle Tiefe des Menschen,” 343.

²⁹³ Schooping, *Apophatic Anthropology and Hesychasm*, 61.

²⁹⁴ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 119.

²⁹⁵ Huian, “Die geheimnisvolle Tiefe des Menschen,” 334.

²⁹⁶ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 119.

²⁹⁷ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 120.

²⁹⁸ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 120.

²⁹⁹ Hierbij kan gedacht worden aan 1 Korinthiërs 15:28. Zie Scrima, *Apophatic Anthropology*, 121.

³⁰⁰ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 115.

³⁰¹ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 108.

³⁰² Schooping, *Apophatic Anthropology and Hesychasm*, 51.

³⁰³ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 109.

³⁰⁴ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 107.

antropologie. Tevens maakt dit het *Imago Dei* dynamisch.³⁰⁵ Het *Imago Dei* is in de mens en vormt de mens, waardoor de mens zichzelf voor zichzelf telkens opnieuw ontdekt.³⁰⁶

3.4.2 De mens verliest het *Imago Dei*

Doordat het beeld van God in de mens is gelegd, heeft de mens aanleg om te groeien naar de gelijkenis van God. Dit komt volgens Scrima omdat God deze aanleg Zelf in de mens heeft gelegd.³⁰⁷ De mens wil echter deze bestemming graag op eigen kracht bereiken:

“Man’s attempt to become God with his own powers (and, most of the times, even with the gracious help coming from the devil), and not by his Creator.”³⁰⁸

Hierdoor zoekt de mens naar de essentie van het beeld van God buiten zichzelf. De vergoddelijking van de mens kan echter enkel plaatsvinden door God, en niet buiten Hem.³⁰⁹ De mens die op eigen kracht zijn bestemming zoekt lijkt uiteindelijk op een mens, maar is het niet, omdat hij losgeraakt is van de levensbron in de diepte van zijn wezen. Zich losweken van de levensbron betekent voor de mens de kans om het beeld van God in zich te verliezen. Door op autonome wijze te zoeken naar verlossing en bestemming, verliest het beeld zijn iconische karakter als “vertegenwoordiging” van God. Het raakt verduisterd, misvormd, wordt uitgewist. In Scrima’s woorden:

“If the image of God is erased or, better said, ‘is lost’, if it is falsified or truncated, then a true spiritual death follows because salvation is conceivable only in the presence of this image.”³¹⁰

Met deze stelling gaat Scrima verder dan de meeste Orthodoxe theologen uit zijn tijd.³¹¹ In de Orthodoxe traditie wordt er in het algemeen vanuit gegaan dat de gelijkenis zelf en het proces van gevormd worden naar de gelijkenis van God verloren gaat, maar *nooit* het beeld van God in de mens.³¹² Scrima gaat dus een stap verder door te stellen dat een mens door zich niet te oriënteren op God in

³⁰⁵ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 105.

³⁰⁶ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 106.

³⁰⁷ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 9.

³⁰⁸ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 7.

³⁰⁹ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 9.

³¹⁰ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 109.

³¹¹ Denk hierbij aan Dumitru Staniloae waar Scrima door is geïnspireerd, die ervan uitgaat dat de mens het beeld van God in zichzelf nooit zou kunnen verliezen, ookal is het verduisterd. Zie ook Scrima, *Apophatic Anthropology*, 106.

³¹² Behr, “The Promise of the Image,” 15-37.

zijn binnenste *zowel* het beeld *als* zijn gelijkenis van God in zichzelf verliest. Dit heeft ermee van doen dat voor Scrima beeld en gelijkenis onderling van elkaar afhankelijk zijn.³¹³

Paradoxaal genoeg blijft de mens voor Scrima op de een of andere manier beelddrager van God en vertegenwoordiger van de Schepper op aarde. Een mens is zonder het beeld van God geen mens, dus kan hij het beeld nooit volledig verliezen, want:

“For this would mean to lose his essence of man, to annihilate himself metaphysically, which is contradictory.”³¹⁴

Aangezien Scrima uitgaat van een mystieke weg om de gelijkenis te bereiken en spreekt van een spirituele dood die volgt op het moment dat de mens het beeld van God verliest, kan de vraag gesteld worden hoe letterlijk het verdwijnen van *Imago Dei* genomen moet worden. Scrima's stelling kan daarom eerder vanuit spiritueel opzicht gezien worden, wat duidt op het *spiritueel* verdwijnen van het contact van de mens met God, waardoor het evenbeeld spiritueel verdwijnt.

3.4.3 Herstel van het *Imago Dei*

Nu is de vraag hoe een mens tot zijn gelijkenis van God komt na het vervallen tot zonde. In Scrima's ogen spelen in dit proces zowel Christus als de Heilige Geest een cruciale rol.

In de eerste plaats komt de Zoon: God de Vader kwam naar de aarde in de gestalte van een nieuwe mens, Jezus Christus, die het daadwerkelijke evenbeeld van God is.³¹⁵ In de Zoon Jezus Christus herkent de mens zijn (verloren) beeld van God, en de potentie van vergoddelijking. In lijn met de Orthodoxe traditie stelt Scrima dat Jezus het archetype is.³¹⁶ Daarnaast is Christus “the unique mediator between man and God.”³¹⁷ Het doel van de incarnatie is “the salvation of God's image in the fallen man.”³¹⁸ De incarnatie ontsluit het grote mysterie tussen mens en God in Jezus.³¹⁹ In Jezus komen namelijk God en de natuur van de mens samen, wat laat zien dat in elk mens God en mens een eenheid kunnen vormen. Scrima is ervan overtuigd dat ieder mens op elk moment in de tijd en op elke plaats het beeld van God in zich draagt.³²⁰ God redt de mens door zelf mens te worden, te sterven en op te

³¹³ Noble, “André Scrima's Apophatic Anthropology,” 106.

³¹⁴ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 121.

³¹⁵ Behr, “The Promise of the Image,” 29.

³¹⁶ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 133.

En zie voor meer informatie over de visie op Christus als het archetype binnen de Orthodoxe traditie: Behr, J., “The Promise of the Image,” 15-37.

³¹⁷ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 130.

³¹⁸ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 123.

³¹⁹ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 125.

³²⁰ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 121.

staan, waardoor in Christus ieder deel kan krijgen aan Gods beeld.³²¹ Dus door de incarnatie, dood en opstanding van Christus kan de mens terugkeren naar zijn ware beeld in zichzelf.³²²

De Heilige Geest wijst van nu af aan de mens op het herstelde beeld. Als het beeld in de mens hersteld is, dient de mens daarop gewezen te worden. Dit gebeurt door aanwezigheid van de Geest middels verwijzing naar de mystiek en spirituele ervaringen. Waar Christus het archetype is van God, daar is de Heilige Geest:

“the mysterious presence from our depths that seals the Christological image by the accomplishment of the similitude.”³²³

Het *Imago Dei* is nu gebaseerd op God in de triniteit. Het goddelijke beeld en de goddelijke aanwezigheid gaan dus hand in hand, zoals ook Christus en de Heilige Geest in relatie staan met God de Vader. De Geest helpt de mens via de apofatische weg een transcendente indruk te ontvangen van het mysterie dat de ziel ontvangt van het beeld door Christus.³²⁴ De Geest helpt de mens in het dynamische proces van vergoddelijking.³²⁵

Dus volgens Scrima is het herstel van het beeld én de vergoddelijking van de mens afhankelijk van een samenwerking tussen de Zoon en de Heilige Geest.³²⁶ Daarom is de vergoddelijking bij Scrima zowel christologisch als pneumatologisch.³²⁷ In Christus ontvangt de mens het beeld (opnieuw) en door de Heilige Geest wordt de mens gevormd naar de gelijkenis van God. Vader, Zoon en Geest zijn eigen personen en tegelijkertijd één.³²⁸ Binnen deze trinitarische verhouding schuilt een mysterie, die zijn weerslag heeft op de vergoddelijking van de mens. Het zorgt ervoor dat de mens enerzijds in zijn eenheid met God werkelijk mens wordt wat kenbaar is. Anderzijds draagt de mens een mysterie in zich, waardoor hij voor zichzelf dus een mysterie is en blijft. Hierdoor kan hij niet geheel doorgronden wie hij is.³²⁹ Op deze wijze gaan ook Christus en de Heilige Geest hand in hand om de vergoddelijking (*theosis*) te verwezenlijken. Christus herstelt het beeld; de Heilige Geest wijst op apofatische wijze de mens op het beeld door Christus.³³⁰ Zo wordt de mens in een dynamisch proces één met God.

³²¹ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 123.

³²² Scrima, *Apophatic Anthropology*, 124.

³²³ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 133.

³²⁴ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 135.

³²⁵ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 136-137.

³²⁶ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 125.

En: Noble, “André Scrima’s Apophatic Anthropology,” 106.

³²⁷ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 132.

³²⁸ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 131.

³²⁹ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 130-131.

³³⁰ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 133.

3.5 Relationaliteit en verbondenheid door vergoddelijking

Door de imprint van het *Imago Dei* in de mens benadrukt de Schepper zijn bijzondere relatie met zijn schepsel – de mens.³³¹ Hier komt een relationeel aspect van het *Imago Dei* naar voren: de mens is een relationeel wezen, dat voor zijn wezen en mystieke verstaan afhankelijk is van God. Deze relatie kan volgens Scrima alleen begrepen worden via een mystieke weg van bewustwording door te keren naar het innerlijk en de diepte in het menselijk wezen.³³² De mens kan vanuit het aflaten van theologische speculatie, door ervaring en bewustwording, door het *Imago Dei* en door vergoddelijking een relatie aangaan met God en met mensen. Wanneer de mens en God in het innerlijk elkaar naderen, ontstaat een “absolute relationship”³³³ van waaruit het menselijke mysterie aan het goddelijke mysterie raakt. De mens kan door Christus in relatie met zijn medemensen treden. In Christus wordt namelijk de gehele mensheid gered en aanvaard.³³⁴ Hierdoor kan ieder mens in potentie deelhebben aan het goddelijke en dus vergoddelijkt worden. Tevens is ieder mens vanaf zijn allereerste begin beelddrager van God op aarde. Dat betekent dat elk mens – ongeacht bijvoorbeeld religie en cultuur – in essentie verbonden is met ieder mens, omdat God zich in elk mens bevindt door het beeld dat Hij in de mens als schepsel heeft gelegd. Deze zienswijze op het *Imago Dei* en de vergoddelijking hangt voor Scrima samen met zijn verstaan van het mysterie dat in ieder mens verborgen ligt:

“The divine presence is co-implicit to man’s divine image and is a universal and permanent given of any human creature. Divinity resides, in a certain mode, in every man, at the same time with his image of man.”³³⁵

Dus de mystieke verbondenheid en relatie met God gaat samen met een verbondenheid van mensen onderling. Deze relationele elementen in Scrima’s apofatische antropologie en zijn uitwerkingen van het concept *Imago Dei* maken volgens Ivana Noble en Tim Noble de weg vrij naar een meer oecumenisch verstaan van zijn antropologie en zijn zienswijze op het concept *Imago Dei*. Namelijk:

“Confessional differences do not play any significant role. What matters is given by grace and lived existentially, able to be shared across any human borders.”³³⁶

³³¹ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 105-106.

³³² Scrima, *Apophatic Anthropology*, 114.

³³³ Noble, “André Scrima’s Apophatic Anthropology,” 105.

³³⁴ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 124.

³³⁵ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 121.

³³⁶ Noble, & Noble, “Open Sobornicity and Apophatic Anthropology,” 434.

Scrima heeft een open houding naar de wereld, wat maakt dat zijn theologische visie op het *Imago Dei* niet opgesloten zit in de Orthodoxe traditie. Integendeel: het moedigt aan om te kijken wat zijn Orthodoxe visie kan bijdragen aan andere christelijke tradities.³³⁷ Oftewel, Scrima nodigt uit tot dialoog en gesprek over het *Imago Dei*. We worden aangemoedigd om op een nieuwe manier in contact te staan met onze medemens – op een dieper en meer ontologisch niveau – waardoor ieder mens het beeld van God in een ander herkent en God door vergoddelijking steeds meer allen in allen wordt. Door gebed wordt het hart van de mens geopend, wat vervolgens de wil aanwakkert om de ander tegemoet te treden.³³⁸ Zo bezien opent Scrima's apofatische antropologie een nieuw perspectief om op een meer oecumenisch verstaan van het concept *Imago Dei*.³³⁹ Het draagt de potentie in zich om religieuze en culturele grenzen te doorbreken en te zoeken naar een meer oecumenische visie op het concept *Imago Dei* vanuit verschillende christelijke tradities.

3.6 Conclusie

De Roemeense Orthodoxe monnik en theoloog André Scrima schreef zijn apofatische antropologie en uitwerkingen van het concept *Imago Dei* tijdens het communistisch regime in Oost-Europa. Door de politieke situatie ontvluchtte Scrima in 1956 Roemenië, vlak na het schrijven van zijn werk *Apophatic Anthropology*. Hij stelde dat in Europa de mens meer centraal was komen te staan. Zijn werk wil onder andere een theocentrisch tegenwicht bieden aan een al te antropocentrisch mens- en wereldbeeld.

Tijdens zijn studie sloot hij zich aan bij de intellectuele en religieuze groep Het Brandend Braambos, die nadacht over de betekenis van mens-zijn en die zocht naar vernieuwing van de Orthodoxe Kerk. Ze baseert zich op het hesychasme: een oude mystieke christelijke methode, waarmee men door contemplatie tot het onzeglijke kan komen. Ook Stăniloae's denken over soborniciteit helpt Scrima zijn apofatische antropologie vormen. Zowel de historische context als het Brandend Braambos hebben bijgedragen aan Scrima's theologisch verstaan van het concept *Imago* op een dieper, ontologisch niveau.

Voor Scrima betekent apofatische antropologie dat de mens zijn bestaan in God vindt. In de *mysterious depth* van de mens deelt hij zijn onbegrijpelijkheid en het mysterie van de Schepper. Het mysterie overstijgt alle begrippen en concepten en tegelijkertijd laat zij zien wie de mens ten diepste is: een onbegrijpelijk "apofatisch" wezen, gemaakt naar beeld en gelijkenis van God, die iets van zijn werkelijke identiteit kan ontwaren in zijn diepste zelf in God. De apofatische theologie in dit verband nodigt de mens uit om het goddelijke via mystiek te doorgronden aan de hand van drie fases: 1) de

³³⁷ Noble, & Noble, "Open Sobornicity and Apophatic Anthropology," 435.

³³⁸ Noble, & Noble, "Open Sobornicity and Apophatic Anthropology," 435.

³³⁹ Noble, "André Scrima's Apophatic Anthropology," 111.

apofatische attitude, 2) het contemplatieve gebed en 3) apofatische antinomie. In het doorlopen van deze fases ontdekt men het beeld van God – *Imago Dei* – in zichzelf en wordt er ruimte gecreëerd voor deïficatie. Volgens Scrima representeert en vertegenwoordigt de mens het goddelijke op aarde. De mens draagt het beeld van God als een levend beeld in zich. Met deïficatie wijst Scrima op de verbinding tussen het beeld van God in de mens en het Archetype, waar het beeld van God (*Imago Dei*) in een dynamisch proces door de Zoon en de Geest steeds meer gaat lijken op het Archetype – op God. Omdat de mens graag op eigen kracht deze gelijkenis teweeg wil brengen, kan in Scrima's ogen het *Imago Dei* in spiritueel opzicht verduisterd worden, misvormen, verloren gaan of uitgewist worden. Herstel van het beeld en de vergoddelijking van de mens zijn afhankelijk van een samenwerking tussen de Zoon en de Geest. De vergoddelijking is bij Scrima daarom zowel christologisch als pneumatologisch. Christus herstelt het beeld, de Heilige Geest wijst via mystiek en door Christus op het beeld van God. Scrima weet zich voor deze zienswijze geïnspireerd door de patristiek.

Er zit ook een inter-humaan, tussenmenselijk relationeel aspect aan het *Imago Dei* voor Scrima. Op dogmatisch vlak: door Christus kan de mens in relatie treden met medemensen. Tevens is de gehele mensheid in Christus gered en aanvaard. Scrima's apofatische antropologie kan daarom helpen om het *Imago Dei* binnen de algehele christelijke traditie op een meer oecumenische wijze te verstaan. Op oecumenisch vlak dragen Scrima's uitwerkingen van het concept *Imago Dei* de potentie in zich om religieuze en culturele grenzen te doorbreken en te zoeken naar een meer oecumenische visie op het concept *Imago Dei* vanuit verschillende christelijke tradities.

Hoofdstuk 4: Vergelijking tussen de relationele en apofatische antropologie

4.1 Inleiding

Nu we de relationele antropologie van Dietrich Bonhoeffer en de apofatische antropologie van André Scrima uiteen hebben gezet, kunnen we ingaan op de verhoudingen tussen beide antropologieën en hun uitwerkingen van het concept *Imago Dei*. Dat gebeurt in dit hoofdstuk aan de hand van de derde deelvraag van dit onderzoek:

Wat zijn concrete raakvlakken en spanningen tussen beide antropologieën in relatie tot het concept *Imago Dei*?

Deze deelvraag wordt beantwoord aan de hand van *receptive ecumenism*, een methode dat staat voor het zoeken naar wegen van wederzijds begrip tussen twee tradities – in dit geval de protestants Westerse en Oosters-Orthodoxe traditie – om in ontvankelijkheid en toewijding de overeenkomsten en verschillen rond het concept *Imago Dei* tussen Bonhoeffer en Scrima beter te begrijpen.³⁴⁰ Vanuit *receptive ecumenism* zoekt dit hoofdstuk naar gezamenlijke raakvlakken en de verschillen tussen beide antropologieën, waarbij beide tradities in hun waarde gelaten worden. Zo helpt *receptive ecumenism* om het concept *Imago Dei* binnen beide antropologieën beter te begrijpen in verhouding tot elkaar. Als eerste vindt er een vergelijking plaats van de contexten waarin beide antropologieën ontstaan zijn. Vervolgens worden de verhoudingen tussen beide antropologieën weergegeven. Als derde wordt de stap gemaakt naar het concept *Imago Dei*. Daar wordt duidelijk wat de precieze raakvlakken en spanningen zijn, bijvoorbeeld rond de begrippen *theosis*, relationaliteit en Christus als toegang tot het *Imago Dei*. Als vierde wordt duidelijk gemaakt welke implicaties deze vergelijking heeft voor een mogelijk (gezamenlijke) visie op het *Imago Dei*. Aan het einde volgt de conclusie als antwoord op de deelvraag.

³⁴⁰ Murray, P.M., “In Search of a Way,” 612-622.

4.2 Historische en theologische context

Voor beide theologen geldt dat de historische en theologische context in belangrijke mate hebben bijgedragen aan het vormgeven van hun theologische antropologie. Bonhoeffer en Scrima schreven beiden in de 20^e eeuw – een tijd waarin gezocht werd naar een hernieuwde visie op het mens-zijn en menselijke waardigheid, ook wel de *revival of humanism*³⁴¹ genoemd. Dit gebeurde naar aanleiding van wereldoorlogen, politieke en sociale ontwikkelingen. Hun uitgewerkte theologische antropologie laat zien dat ook zij zochten naar een antwoord op de vraag wie de mens is. Zij verbinden dit aan de vraag wie de mens is in relatie tot God, uitgewerkt rond het concept *Imago Dei*. Bonhoeffer schreef in West-Europa onder het nationaalsocialisme en verzette zich tegen deze politiek vanuit de theologie. Zijn relationele antropologie maakt duidelijk dat een mens bestaat en leeft in relatie met anderen – zowel God als mensen. Scrima ontvluchtte het communistisch regime en belandde in verschillende landen en culturen, waarna hij vanuit de theologie zocht naar eenheid in verdeeldheid en naar verinnerlijking. Scrima wil met zijn apofatische antropologie een tegenwicht bieden tegen een al te antropocentrisch mens- en wereldbeeld.

Hun theologische antropologie is te situeren binnen hun theologische context. Bonhoeffer weet zich geïnspireerd door Karl Barth en diens openbaringstheologie. Verder zet hij zich bewust af tegen theologische denkbeelden in zijn tijd, zoals van de scheppingsorde van Emanuel Hirsch. Scrima zet de mystieke stroming hesychasme in, die volgens hem de mens helpt om vanuit ascese en gebed tot het mysterie en het onzeglijke te komen. Hij weet zich hiertoe geïnspireerd door Vladimir Lossky, Olivier Clément en theologen als Dumitru Stăniloae uit de spirituele groep het Brandend Braambos.

Zowel de relationele als de apofatische antropologie staan dus niet op zichzelf, maar moeten gezien worden binnen de bredere historische en theologische context. Hun theologische antropologie vormt tevens een reactie op hun context. Dit doen zij beiden wel vanuit een verschillend perspectief. Zo stelt Bonhoeffer relationaliteit tussen God en mensen en mensen onderling centraal als belangrijk aspect van zijn relationele antropologie. Bij Scrima staat apofatische theologie en het onkenbare centraal. In beide theologische antropologieën wordt benadrukt dat de mens niet alleen is, maar verbonden is met God en zijn medemens. Beiden wijzen het modernistische, autonome mensbeeld af en vervangen deze door een meer relationeel en fundamenteel mensbeeld, waarin de relatie met God en de medemensen de basis vormen voor het mens-zijn. Zonder dit besef is de mens niets.

³⁴¹ Zimmermann, *Dietrich Bonhoeffer's Christian Humanism*, 21.

4.3 Relationale en apofatische antropologie

Bonhoeffer en Scrima weten zich voor hun theologische antropologie geïnspireerd door het Bijbelse Scheppingsverhaal. Vanuit Genesis 1:26 en de christelijke traditie zoeken zij naar de betekenis van het mens-zijn in deze wereld. Volgens beiden is de mens gemaakt naar beeld en gelijkenis van God. Beide theologen verwerpen het idee dat de mens een op zichzelf staand en gesloten subject is. Ze hebben wel ieder een ander uitgangspunt.

Uitgangspunt van Bonhoeffers relationele antropologie is dat de mens een schepsel is, gemaakt door God de Schepper, die is aangewezen op de ander, zijn broeder. De mens staat zo volgens Bonhoeffer altijd in relatie tot God en zijn medemens. De mens komt als schepsel – gemaakt naar Gods beeld – voort uit God. De mens als schepsel is nooit volledig gescheiden van zijn Schepper, maar blijft in relatie staan met God, wat als constitutief kan worden gezien. Dat is het eerste relationele aspect van zijn relationele antropologie. Het tweede omvat het feit dat de mens schepsel is temidden van andere schepselen. Want “God, de broeder en de aarde horen bij elkaar.”³⁴² Zonder de ander is de mens niets. Door zich te richten op anderen én op God kan de mens groeien in wie hij is.³⁴³ De mens is vrij-voor-de-ander, waarin zowel vrijheid als verantwoordelijkheid samengaan. De mens is en wordt dus volgens Bonhoeffer pas mens *in zijn relatie* met anderen. De Ich-Du relatie is van groot belang voor het verstaan van Bonhoeffers relationele antropologie. Want in de ander herkent de mens God.

Voor Scrima is de mens “a true created god, a god by grace.”³⁴⁴ In zijn apofatische antropologie vindt de mens zijn bestaan in God de Schepper. Op een diep bestaansniveau is de mens verbonden met God en de schepping, in de *mysterious depth*.³⁴⁵ In essentie is God onkenbaar. En omdat de mens op God lijkt in beeld en gelijkenis, is de mens voor zichzelf in essentie een mysterie. Apofatische theologie nodigt de mens uit om via mystieke ervaringen en spirituele bewustwording in drie fases de diepten van zijn bestaan te doorgronden. Zo kan hij het goddelijke Wezen in zichzelf doorgronden en omschrijven voor zover dat mogelijk is. Een mens dient zichzelf te zoeken en te ontdekken in God. Scrima geeft daarbij aan dat het uiteindelijk God zelf is die het mysterie van Zichzelf aan de mens zal openbaren. De mens is fundamenteel afhankelijk van het onkenbare mysterie van God en kan zichzelf in die relatie verstaan.

De spanningen tussen beide antropologieën bevinden zich in het uitgangspunt, de benadering van hun antropologie en de aard van Gods openbaring aan de mens; vanuit de diepte van de mens (Scrima), of door Christus (Bonhoeffer).

³⁴² Bonhoeffer, *Schepping en val*, 71.

³⁴³ Zimmermann, *Dietrich Bonhoeffer's Christian Humanism*, 120.

³⁴⁴ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 41.

³⁴⁵ Schooping, *Apophatic Anthropology and Hesychasm*, 59.

4.3.1 Relationaliteit

Voor beiden geldt dat de mens zijn bestaan vindt in God. De relatie tot God en naasten is van cruciaal belang: mens-zijn betekent per definitie in relatie staan tot anderen, de schepping en God. Zowel Bonhoeffer als Scrima wijst de autonomie van de mens als geheel zelfstandig wezen af, wat zichtbaar terugkomt in hun antropologie. Relationaliteit en verbondenheid leggen in de visie van beide theologen de basis voor de relatie tussen God en mens.

Bonhoeffer is ervan overtuigd dat de mens vrij is voor de ander, zoals aangegeven in hoofdstuk 2. Vanwege zijn vrijheid lijkt de mens op God, waarbij de mens zijn vrijheid ontleent aan anderen.³⁴⁶ De mens is net als God subject – niet slechts object of een product – die wordt gekenmerkt door vrijheid. Deze vrijheid is gebonden vrijheid, waarin de ander centraal staat.³⁴⁷ De mens is een relationeel wezen, dat kan groeien in wie hij is door zijn verbondenheid met zijn broeder en met God. Scrima wijst ook op de verbondenheid van de mens met God: de mens is voor zijn wezen en zijn bestaan afhankelijk van God, wat enkel vanuit apofatische theologie begrepen kan worden.³⁴⁸ En doordat in Christus de gehele mensheid is gered en wordt aanvaard kan de mens in relatie tot zijn medemens treden.³⁴⁹

Het *Imago Dei* bewerkstelligt niet alleen de verbondenheid, maar juist ook de begrenzing van het 'ik'. God creëert een grens aan een individueel menselijk bestaan door in de mens te leggen dat hij zich met anderen moet verbinden en op God moet oriënteren, wil hij zichzelf kunnen ontdekken. Een mens heeft anderen nodig om mens te worden. Het is die grens aan het 'ik' waardoor de mens zich uitstrekt naar zijn naaste. In de ander herkent de mens niet enkel een ander mens, maar juist ook God. Dit is een overeenkomst tussen Bonhoeffer en Scrima. Het maakt dat de mens iets van het *Imago Dei* in een ander ontwaart, wat uitnodigt tot verbondenheid en eenheid tussen mensen.

Relationaliteit binnen zowel de relationele als apofatische antropologie gaat dus voorbij het zelf, het 'ik'. Dit geldt voor de relatie van zowel de mens tot God als mensen onderling. Bij Bonhoeffer komt dit op een directe, expliciete manier naar voren in zijn relationele antropologie. Bij Scrima zien we iets soortgelijks op een iets subtielere manier aan het einde van zijn apofatische antropologie, wanneer hij stelt dat de mens in Christus in relatie tot zijn medemens kan treden. Ieder mens is vanaf zijn allereerste begin beeldrager van God op aarde, wat betekent dat ieder mens in essentie met elkaar verbonden is.³⁵⁰ Een vergelijking van deze twee visies maakt duidelijk dat de waarde van

³⁴⁶ Bonhoeffer, *Schepping en val*, 66.

³⁴⁷ Bonhoeffer, *Schepping en val*, 66-69.

³⁴⁸ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 114.

³⁴⁹ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 124.

³⁵⁰ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 124.

relationaliteit voorwaarde is voor het menselijk bestaan. Zonder relatie en verbondenheid bestaat de mens niet. De mens wordt pas mens door de A/ander.

4.3.2 Apofatische theologie

André Scrima baseert zijn antropologie op de apofatische theologie; een zienswijze die wijst naar ervaring en spirituele bewustwording van de relatie met God. God is onkenbaar, onnoembaar en onbeschrijflijk. Enkel door contemplatie en verinnerlijking kan een mens door spirituele ervaring iets van God gewaarworden. Apofatische theologie zet aan tot een spiritueel proces van bewustwording, waarin de “ongeschapen” goddelijke energieën aan de mens kunnen worden geopenbaard op basis van mystiek (hesychasme) en spirituele ervaringen.³⁵¹ Vanuit deze spirituele bewustwording leert de mens zichzelf verstaan in zijn relatie met God en zijn naaste. Door als mens te oefenen in contemplatie en gebed kan men het onzegbare naderen.

De apofatische theologie bij Scrima schuurt tegen het openbaringsbegrip die Bonhoeffer gebruikt voor zijn relationele antropologie. En toch is het in wezen een geheel andere benadering, ook vanwege Scrima's kritiek op Barths theologie over openbaring en de metafysische kloof tussen mens en God, waar Bonhoeffer voor zijn openbaringsbegrip op voortbordurt.³⁵² Met openbaring doelt Bonhoeffer op het feit dat God zichzelf in Christus en in christelijk handelen openbaart aan de mens, waardoor de kloof tussen God en mens gedicht wordt. Bij Scrima geldt dat het mysterie van Gods wezen zich ook openbaart aan de mens, wat plaatsvindt via de mystieke weg. Dat mysterie openbaart God zelf, waarbij hij laat zien dat hij zowel kenbaar als onkenbaar is. Voor Bonhoeffer geldt dat Gods openbaring plaatsvindt in tijd en geschiedenis, terwijl voor Scrima die openbaring juist ligt buiten tijd en geschiedenis; het ligt verscholen in de spirituele innerlijke ervaring van het goddelijke mysterie in de *mysterious depth*.

Waar Bonhoeffer openbaring, het *Imago Dei* en zijn relationele antropologie in woorden probeert te vangen waardoor God en de mens als Zijn evenbeeld te kennen valt, wijst Scrima juist op het afleggen van alle begrippen en woorden. Juist via de mystieke weg ontstaat er ruimte voor het contact als mens met het mysterie en het onzegbare.

³⁵¹ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 69.

³⁵² Scrima, *Apophatic Anthropology*, 45.

Zie ook hoofdstuk 3.3: De apofatische antropologie van André Scrima.

4.3.3 Inspiratiebronnen

Voor hun theologische antropologie evenals de uitwerkingen van hun concept *Imago Dei* baseren Scrima en Bonhoeffer zich beiden op hun eigen traditie: Bonhoeffer baseert zich voornamelijk op de protestants-Lutherse traditie, en Scrima op de Oosters-Orthodoxe traditie. Daarnaast weten zij zich beiden geïnspireerd door de patristiek. De patristieke theologie vormt een gemene deler als basis voor hun uitwerkingen van het concept *Imago Dei*, specifiek rond *theosis* en de incarnatie van Christus.

Volgens Bonhoeffer wordt de mens gevormd tot “het goddelijke evenbeeld”³⁵³ van God. Hier voegt Bonhoeffer elementen uit de patristiek aan toe, omdat hij het proces van omvorming gebruikt. Bonhoeffer baseert zich voor zijn visie grotendeels op de kerkvaders Athanasius en Irenaeus.³⁵⁴ Zoals in hoofdstuk 2 aangegeven is het enerzijds merkwaardig dat Bonhoeffer theologische kennis haalt uit de patristiek, omdat de Lutherse en protestantse traditie in zijn tijd *theosis* bekritiseerden. Anderzijds vindt hij bij de kerkvaders een element wat hij niet binnen zijn protestantse traditie vindt; het proces van omvorming van de mens.

Scrima weet zich naast het hesychasme en de Orthodoxe traditie van de 20^e eeuw vanuit de patristiek voornamelijk geïnspireerd door Gregorius van Nyssa, Gregorius Palamas en Dionysius. De patristiek is in Scrima’s ogen theocentrisch en benadrukt de verbinding tussen mens en God. Dit gegeven is volgens hem essentieel om als mens te kunnen leven en tot zijn bestemming in God te kunnen komen. De patristiek legt de theologische basis van waaruit Scrima het concept *Imago Dei* verder uitwerkt.

Naast *theosis* leggen zowel Bonhoeffer als Scrima in lijn met de patristiek grote nadruk op de incarnatie. God kan namelijk het beste gekend worden door de Zoon, Jezus Christus. Christus is het werkelijke beeld van God volgens Bonhoeffer.³⁵⁵ Door de incarnatie wordt het mysterie tussen God en mens in Jezus ontsluit en blootgelegd, zo stelt Scrima.³⁵⁶ Dit gegeven vinden beiden in de patristiek, waardoor ook de patristiek een verbindend element vormt tussen beide visies op het *Imago Dei*.

4.4 *Imago Dei*

Voor het omschrijven wie de mens is baseren Bonhoeffer en Scrima zich op het Bijbelse Scheppingsverhaal. Specifiek inspireert Genesis 1:26 hen hiertoe. Vers 26 is voor zowel Bonhoeffer als Scrima het bewijs dat de mens naar het beeld van God geschapen is. Scrima voegt hier nog Genesis 2:7

³⁵³ Bonhoeffer, “Het beeld van Christus,” *Navolging*, 7.

³⁵⁴ Athanasius, *On the Incarnation*, 79.

En: Bonhoeffer, “Het beeld van Christus,” *Navolging*, 1-9.

³⁵⁵ Zimmermann, *Dietrich Bonhoeffer’s Christian Humanism*, 47.

³⁵⁶ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 125.

aan toe. De mens is volgens hem namelijk niet alleen naar het beeld van God gemaakt, maar is ook door de Heilige Geest tot een levende gelijkenis gemaakt (*living icon*). Beiden weten zich dus geïnspireerd door het scheppingsverhaal, maar leggen vanwege hun theologische achtergrond en theologische antropologie andere accenten. Wanneer we de uitwerkingen van het concept *Imago Dei* uit de relationele en apofatische antropologie van respectievelijk Bonhoeffer en Scrima met elkaar vergelijken, zijn er een aantal raakvlakken waarneembaar, evenals een aantal verschillen.

4.4.1 Het beeld van God in de mens

Een eerste aanwijsbare overeenkomst is het feit dat de mens het beeld van God in zich draagt. Beiden zijn ervan overtuigd dat de mens het beeld van God op aarde is. Volgens Bonhoeffer is dat opdat God Zichzelf in Zijn schepping wil herkennen.³⁵⁷ Volgens Scrima moet de mens God op aarde vertegenwoordigen en representeren als een mediator tussen God en de schepping.³⁵⁸ Het dragen van het beeld Gods als mens maakt de mens als schepsel per definitie anders dan andere schepsels.³⁵⁹ De mens komt volgens Bonhoeffer op uit de aarde en is tegelijkertijd op de aarde geplaatst om over haar te heersen en draagt het evenbeeld van God in zich, waardoor zij anders is dan de rest van de schepping.³⁶⁰ In Scrima's ogen is de mens een microthéos, waardoor hij zich in tegenstelling tot al het andere geschapene een levend evenbeeld van God kan noemen.³⁶¹ Waar het beeld van God in de mens bij Scrima het ontologisch fundament van het menselijke bestaan is, vormt het bij Bonhoeffer de grondoriëntatie om vandaar in relatie met God en anderen te worden wie hij is. Het beeld van God maakt voor beide theologen de weg vrij naar meer en meer gevormd kunnen worden naar Gods gelijkenis en te komen tot zijn bestemming.

De tweede overeenkomst is hetgeen beiden aanduiden als het verliezen van het beeld van God in zichzelf. In de brede christelijke traditie geldt dat de mens tot zonde vervalt door zich onder andere niet op God te richten, maar op zichzelf.³⁶² Dit zien we ook terug in Bonhoeffer's Westers protestantse visie en Scrima's Orthodoxe visie. De mens wilde volgens Bonhoeffer als God zijn (*sicut Deus*) in plaats van accepteren dat hij naar het beeld van God gemaakt is (*Imago Dei*).³⁶³ Door zich op zichzelf te oriënteren, verliest de mens het evenbeeld in zichzelf en leeft zonder mens te zijn. Deze zelfde visie vinden we bij Scrima, die aangeeft dat de mens op eigen kracht tot zijn bestemming in God wilde komen

³⁵⁷ Bonhoeffer, *Schepping en val*, 64.

³⁵⁸ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 43.

³⁵⁹ Zie Bonhoeffer, *Schepping en val*, 80.

En zie Scrima, *Apophatic Anthropology*, 43.

³⁶⁰ Bonhoeffer, *Schepping en val*, 67, 80.

³⁶¹ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 42.

³⁶² Wyk, *Theosis* in die Oosters-Orthodoxe en Westers-Protestantse theologiese debat, 6.

³⁶³ Bonhoeffer, *Schepping en val*, 107.

zonder God. Maar wie zelf zoekt naar zijn bestemming zonder God – zonder de mystiek en spirituele weg – raakt los van God en verliest het beeld van God in zichzelf.³⁶⁴ Dit verlies kan bij beiden geïnterpreteerd worden als een verlies in spiritueel opzicht. Door zichzelf het middelpunt te maken raakt het *Imago Dei* verborgen in de ziel van de mens. En een mens kan niet meer zelfstandig bij dat beeld komen.

4.4.2 Christus als toegang tot het *Imago Dei*

Zo komen we bij de derde overeenkomst, namelijk het herstel van het beeld van God in de mens van godswege. God brengt het herstel van het beeld van Zichzelf in de mens teweeg, waardoor de mens steeds meer kan lijken op God. Dit herstel gebeurt volgens beide theologen door Christus. Volgens Bonhoeffer worden wij mensen een nieuwe mens in Christus, die de toegang verleent naar het beeld. En als nieuwe mens dragen wij het evenbeeld van Christus. Dit evenbeeld is het evenbeeld van God. Door Christus te volgen worden wij omgevormd naar het evenbeeld. Ook voor Scrima geldt Christus als de toegang tot het beeld van God. Christus is het Archetype en de mens herkent in Christus zijn verloren beeld terug. Het herstel van het beeld van God gebeurt volgens Scrima niet enkel door Christus, maar ook door de Heilige Geest. Dat is een verschil met Bonhoeffer. Scrima dicht de Heilige Geest een grote rol toe in het herstelproces, omdat de Geest de mens via de spirituele weg in een dynamisch proces leidt naar vergoddelijking. Het is de coöperatie tussen Christus en de Geest waardoor de mens één kan worden met God. We kunnen daarom stellen dat het *Imago Dei* bij Bonhoeffer christocentrisch is en bij Scrima trinitarisch.

Is het beeld van God in de mens een waarneembaar dan wel een aanwijsbaar element in de mens? Nee, het is geen aanwijsbaar element. Integendeel; volgens beide theologen draagt de mens het beeld van God als een geheimenis in zich.³⁶⁵ Door zich te richten op God en de ander wordt de mens zich volgens Bonhoeffer bewust van het beeld van God in zichzelf. Hoewel Bonhoeffer niet verwijst naar de mystiek of spiritueel bewustzijn – zoals bij Scrima – is deze innerlijke oriëntatie noodzakelijk om bij het beeld te kunnen komen. Bij Scrima kan de mens bij het beeld komen door de drie fases van de mystieke weg. De essentie van de mens is enkel te vinden in de diepte – de *mysterious depth* – van de mens. Dit is een verschil met Bonhoeffer, die aangeeft dat de mens zijn essentie vindt in zijn relatie met anderen.

Een tweede verschil in de uitwerkingen van het concept *Imago Dei* zijn de aspecten die kenmerkend zijn voor het beeld Gods in de mens. De mens lijkt voor Bonhoeffer op God in zijn vrijheid.

³⁶⁴ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 109, 121.

³⁶⁵ Zie: Bonhoeffer, "Het beeld van Christus," *Navolging*, 2.
En zie: Scrima, *Apophatic Anthropology*, 101.

Die vrijheid is Bonhoeffers kernelement van het beeld van God, naast het element van relationaliteit. Het vrij-zijn-voor-de-ander en de inspiratie die Bonhoeffer haalt uit de Ich-Du relatie helpen de mens om waarlijk mens te kunnen worden in Gods licht. In de relatie met de ander en met God ontwaart de mens wie hijzelf ten diepste is. Voor Scrima is relationaliteit niet onbelangrijk, maar eerder ondergeschikt aan het apofatische karakter van het *Imago Dei*. Het beeld van God is een mysterie, dat ten dele gekend kan worden vanuit negatieve theologie, contemplatie en apofatische antinomie. De mens is vanaf het begin van zijn bestaan het goddelijke evenbeeld van God en dient dat te ontwaren.

4.4.3 *Theosis*

De ontwaring van het evenbeeld raakt aan het element van *theosis*. Het begrip komt zowel bij Bonhoeffer als Scrima terug, zij het in iets andere bewoordingen. Met hun visie op *theosis* en hoe zij dit gebruiken binnen respectievelijk de relationele en apofatische antropologie bouwen zij voort op de bredere christelijke traditie rond *theosis*. Naar het begrip *theosis* en hoe deze in onder andere de protestantse en Oosters-Orthodoxe traditie wordt gebruikt is namelijk reeds onderzoek gedaan.

Zo blijkt uit een onderzoek van Barend Van Wyk dat *theosis* niet per se enkel eigen is aan de Oosters-Orthodoxe traditie; ook Maarten Luther verwees er in zijn theologie als protestantse theoloog naar. In Luthers ogen vindt er *theosis* plaats – omvorming van de mens – door prediking, het geloof en de sacramenten.³⁶⁶ Op die Lutherse theologie borduurt Bonhoeffer voort. Tevens maakt Ivana Noble duidelijk dat elementen van *theosis* – zoals menselijke transformatie – al langer dan verwacht een rol spelen binnen zowel de Westerse als Oosterse theologie.³⁶⁷ Er is dus kruisbestuiving tussen de verschillende christelijke tradities aanwezig, wat we terugzien in onze vergelijking van Bonhoeffer en Scrima rond het concept *Imago Dei*. Dit verklaart ook waarom Bonhoeffer en Scrima in hun visie op omvorming van de mens door Christus minder ver uit elkaar blijken te liggen dan verwacht. *Theosis* kan als universeel concept gezien worden, wat de uitwerkingen van het concept *Imago Dei* van Bonhoeffer en Scrima met elkaar verbindt.

De verlossing van de zondeval – van Adam die als God wilde worden – gebeurt door participatie in God, waardoor omvorming naar het beeld van God tot stand komt. Dit is een universeel christelijk gegeven volgens Van Wyk.³⁶⁸ Dit kunnen we beamen als we Bonhoeffers en Scrima's visie op *theosis* met elkaar vergelijken.

³⁶⁶ Wyk, *Theosis* in die Oosters-Orthodokse en Westers-Protestantse theologiese debat, 7.

³⁶⁷ I. Noble, "An Experiential Approach to Deification," 85-86. In Arblaster, J., & Faesen, R. (2018). *Theosis/deification: Christian doctrines of divinization, East and West*. Leuven; Paris; Bristol, CT: Peeters.

³⁶⁸ Wyk, *Theosis* in die Oosters-Orthodokse en Westers-Protestantse theologiese debat, 6.

Zoals blijkt uit hoofdstuk 2 en 3 speelt het proces van *theosis* bij Bonhoeffer en Scrima een belangrijke rol in hun uitwerkingen van het concept *Imago Dei*. *Theosis* is de weg die ertoe leidt dat een mens beter in contact komt te staan met God en gevormd wordt naar Gods gelijkenis. In hoofdstuk 2 is gebleken dat Bonhoeffer de term *theosis* zelf niet gebruikt. Hij borduurt voort op zowel de Lutherse als de patristieke traditie. Echter, omdat de term *theosis* in zijn tijd als een Oosters-Orthodox begrip bestempeld werd – of in ieder geval als niet-protestants werd geduid – is het aannemelijk dat Bonhoeffer de term niet gebruikte om vervreemding uit de weg te gaan.³⁶⁹ In plaats daarvan spreekt hij over omvorming, wat in principe om hetzelfde proces gaat. Scrima gebruikt wel het begrip *theosis* (vergoddelijking).³⁷⁰ Door zowel omvorming als *theosis* komt het beeld van God in de mens steeds meer tot uiting volgens beide theologen, waardoor de mens steeds meer tot zijn ware bestemming kan komen. *Theosis* leidt tot transformatie en deïficatie.

De mens wordt in een dynamisch proces van transformatie en omvorming *als God* door te participeren in het leven van God. Volgens Bonhoeffer is hiervoor het volgen van Christus in handel en wandel van belang, zoals hij omschrijft in zijn werk *Navolging*.³⁷¹ Voor Scrima geldt dat de mens via contemplatie en spirituele bewustwording deelneemt aan het proces van één worden met God, opdat de mens zo steeds meer gevormd zal worden.³⁷² Zo is omvorming of deïficatie zowel *de definitie* van het mens-zijn als *het proces* van menswording. Let wel: voor beiden blijft er een zekere afstand bestaan tussen God en mens. God en mens versmelten niet, maar de grenzen tussen het natuurlijke en het bovennatuurlijke vervagen. Omvorming en vergoddelijking maken dat de mens loskomt van zijn individuele 'ik', waardoor hij in relatie kan staan met God.

Een vergelijking in deze paragraaf van het concept *Imago Dei* met haar uitwerkingen maakt duidelijk dat relationaliteit, *theosis* en Christus als toegang tot het *Imago Dei* belangrijke onderdelen vormen van zowel de relationele antropologie als de apofatische antropologie. De uitwerkingen tonen meer overeenkomsten dan verschillen in visies op het *Imago Dei*. En daar waar ze verschillen in theologische visie, is een verklaring veelal te vinden in de benadering vanuit hun theologische antropologie en christelijke traditie waar Bonhoeffer en Scrima uit voortkomen.

³⁶⁹ Zimmermann, *Dietrich Bonhoeffer's Christian Humanism*, 40-42.

³⁷⁰ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 9.

³⁷¹ Bonhoeffer, "Het beeld van Christus," *Navolging*, 7.

³⁷² Scrima, *Apophatic Anthropology*, 91, 133.

4.5 Implicaties voor een gezamenlijke visie op het concept *Imago Dei*

4.5.1 *Imago Dei* als gemene deler

Voor zowel Bonhoeffer als Scrima geldt dat ieder mens beelddrager is van het beeld van God. Dit beeld draagt ieder mens in zich, waar men naartoe kan groeien door Christus en de Geest. Binnen het theologische discours is het gegeven dat ieder mens het beeld in essentie in zich draagt van groot belang. Beide theologen liggen dicht bij elkaar in hun visie dan op het eerste gezicht lijkt vanwege 1) de patristiek als theologische bron waar zij uit putten voor *theosis* en de visie op Christus' incarnatie en 2) de visie op relationaliteit waarin duidelijk wordt dat de mens afhankelijk is van God en mensen. Deze vergelijking maakt duidelijk dat het concept *Imago Dei* kan fungeren als gemeenschappelijke deler tussen Westerse en Oosterse theologie.

Tegelijkertijd legt deze vergelijking naast de overeenkomsten ook de verschillen bloot. Zo start Bonhoeffer vanuit relationaliteit en Scrima vanuit de apofatische theologie. Met het concreet benoemen van de raakvlakken en spanningen van de uitwerkingen van het concept *Imago Dei* wordt zichtbaar hoe groots, complex en rijk het concept in de brede christelijke traditie is. Beide theologen lichten een deel toe van wat het betekent om als mens geschapen te zijn naar beeld en gelijkenis van God. Deze complementariteit laat zien dat we een brug kunnen slaan tussen twee verschillende visies, omdat het één het andere niet uitsluit.

Bonhoeffer en Scrima geven een theologische visie op het *Imago Dei* vanuit eenzelfde startpositie: het scheppingsverhaal. Zij laten in respectievelijk de relationele antropologie en de apofatische antropologie zien dat hun uitwerkingen van het concept *Imago Dei* hun eigen christelijke traditie overstijgt. Hiermee leveren ze mijns inziens beiden een aandeel aan een (oecumenisch) gezamenlijk christelijke visie op het concept *Imago Dei*, dat de grenzen van hun beider christelijke traditie overstijgt.

Bij Scrima zien we dit al sterk terug in zijn werk *Apophatic Anthropology*. Alle mensen zijn in essentie verbonden met elkaar door Christus, omdat God zich in ieder mens bevindt door het *Imago Dei*.³⁷³ Ook voor Bonhoeffer geldt dat het relationele aspect van het *Imago Dei* maakt dat de mens in essentie verbonden is met zijn naaste. Bonhoeffer en Scrima nodigen ons – christenen en wetenschappers – uit om op een nieuwe manier naar de mensheid te kijken; als mysterieuze en inherent met elkaar verbonden wezens, geschapen door dezelfde God de Schepper. Deze zienswijze

³⁷³ Scrima, *Apophatic Anthropology*, 121, 125.

maakt de weg vrij naar een oecumenische visie op het concept *Imago Dei*, ingebed in een brede christelijke traditie wat religieuze en culturele grenzen doorbreekt en overstijgt.

4.5.2 Basis voor oecumene

Oecumene in het bijzonder – en *receptive ecumenism* in het bijzonder – betekent het zoeken naar wegen van eenheid in verscheidenheid. Het betekent niet het zoeken naar uniformiteit, maar zet juist in op het leven met elkaar. De vergelijking tussen de relationele antropologie van Bonhoeffer en de apofatische antropologie van Scrima laat zien dat er wegen van eenheid in verscheidenheid mogelijk zijn. Zelf waren beide theologen in hun leven betrokken bij de oecumene, wat terug te zien is in hun visie op de mens, zijn zelfverstaan en zijn relatie met God en zijn naaste.

Tevens laat het zien dat er zowel overeenkomsten als verschillen zijn in de benadering van het concept *Imago Dei* en dat deze naast elkaar kunnen bestaan. Sterker nog: beide benaderingen verrijken elkaar en vullen elkaar aan. De historische en theologische context zijn van invloed op de uitwerking van het concept *Imago Dei*, die in essentie begint bij hetzelfde Scheppingsverhaal. Door open te staan voor de ander – in dit geval voor twee theologische visies – ontstaat de potentie om te leren van elkaar, wat leidt tot aanvulling en de rijkdom van ontvangen.³⁷⁴ Zo zet deze vergelijking rond het concept *Imago Dei* een stap richting het leren van elkaar op grond van een gezamenlijke basis; het christelijk geloof in eenzelfde God, die ieder mens naar Zijn beeld en gelijkenis geschapen heeft en ons aan elkaar gegeven heeft tot veelkleurigheid van Zijn schepping.

4.6 Conclusie

Dit laatste hoofdstuk vergeleek Dietrich Bonhoeffers relationele antropologie met André Scrima's apofatische antropologie in relatie tot het concept *Imago Dei* aan de hand van *receptive ecumenism*. Bonhoeffer en Scrima schreven beiden hun theologische antropologie in de 20^e eeuw. Het was een tijd waarin gezocht werd naar een hernieuwde visie op het mens-zijn en menselijke waardigheid, naar aanleiding van wereldoorlogen, politieke en sociale ontwikkelingen. Hun uitgewerkte theologische antropologie laat zien dat ook zij zochten naar een antwoord op de vraag wie de mens is vanuit theologisch perspectief rond het concept *Imago Dei*. Zowel de relationele als de apofatische antropologie staan dus niet op zichzelf, maar moeten gezien worden binnen de bredere historische en theologische context van de 20^e eeuw.

³⁷⁴ Howard, T.A., "Introduction," 12.

Bonhoeffer en Scrima weten zich geïnspireerd door het Bijbelse Scheppingsverhaal. Beide theologen verwerpen het idee dat de mens een op zichzelf staand en gesloten subject is. Dit is een belangrijke overeenkomst tussen beide visies. De spanningen tussen beide theologische antropologieën bevinden zich in het uitgangspunt, de benadering van hun antropologie en de aard van Gods openbaring aan de mens. De mens vindt volgens beiden zijn bestaan in God; de relatie tot God en naasten is van cruciaal belang voor het mens-zijn. Relationaliteit is voorwaarde voor het menselijk bestaan. God creëert een grens aan een individueel menselijk bestaan door in de mens te leggen dat hij zich moet oriënteren op God en zijn naaste om zichzelf te leren kennen. Zonder relatie en verbondenheid bestaat de mens niet.

Scrima beschrijft zijn apofatische antropologie mede vanuit apofatische theologie, waarin een spirituele zienswijze gebaseerd op ervaring en spirituele bewustwording centraal staan. Het schuurt langs het openbaringsbegrip van Bonhoeffer, maar is in wezen ook geheel anders. Het laat zien dat beiden uitgaan van een openbaring van Gods kant, waardoor de mens tot besef kan komen wie hij in essentie is.

Naast hun eigen theologische traditie – voor Bonhoeffer de Westerse protestantse traditie en voor Scrima de Oosters-Orthodoxe traditie – weten beiden zich geïnspireerd door de patristiek. De patristieke theologie vormt een gemene deler als basis voor uitwerkingen van het concept *Imago Dei* – specifiek rond *theosis* en de incarnatie van Christus.

Bonhoeffer en Scrima baseren hun theologische antropologie op Genesis 1:26, omdat de mens is gemaakt naar beeld en gelijkenis van God. Scrima voegt hier Genesis 2:7 aan toe, omdat de mens in zijn ogen ook tot een levende gelijkenis is gemaakt. Uit de vergelijking van de relationele en apofatische antropologie rond de uitwerkingen van het concept *Imago Dei* blijkt dat beiden ervan overtuigd zijn dat de mens het beeld van God in zich draagt. Een vergelijking tussen de uitwerkingen van het concept *Imago Dei* bij Bonhoeffer en Scrima maakt duidelijk dat relationaliteit, *theosis* en Christus als toegang tot het *Imago Dei* belangrijke onderdelen vormen van zowel de relationele antropologie als de apofatische antropologie. De uitwerkingen tonen meer overeenkomsten dan verschillen. En daar waar ze verschillen in theologische visie, is een verklaring veelal te vinden in de benadering vanuit hun theologische antropologie en de christelijke traditie waar Bonhoeffer en Scrima uit voortkomen.

De vergelijking maakt duidelijk dat het concept *Imago Dei* kan fungeren als gemeenschappelijke deler tussen Westerse en Oosterse theologie. Dit perspectief maakt de weg vrij naar een meer oecumenische visie op het concept *Imago Dei*, ingebed in een brede christelijke traditie wat religieuze en culturele grenzen overstijgt. De vergelijking maakt de raakvlakken en spanningen tussen de relationele antropologie van Bonhoeffer en de apofatische antropologie van Scrima zichtbaar. De vergelijking laat beide theologen en hun visies in hun waarde. Tegelijkertijd ontstaat de

potentie om te leren van elkaar, waardoor beide visies elkaar kunnen aanvullen. Het zet een stap in de richting van complementariteit en gezamenlijkheid rond het *Imago Dei*.

Conclusie

Uit dit vergelijkend onderzoek blijken de relationele antropologie van Dietrich Bonhoeffer en de apofatische antropologie van André Scrima zowel verschillen als overeenkomsten te bevatten rond het concept *Imago Dei*. Met *receptive ecumenism* is duidelijk geworden dat deze verschillen en overeenkomsten rond het concept *Imago Dei* naast elkaar kunnen bestaan en elkaar kunnen aanvullen. De historische en theologische achtergrond spelen een rol of zijn aanleiding voor het schrijven van hun theologische antropologie. Temidden van politieke ideologieën – zoals het nationaalsocialisme en het communisme – en het wetenschappelijke discours rond de *revival of humanism* in de 20^e eeuw zoeken Bonhoeffer en Scrima in eigen termen naar eenzelfde antwoord: wat betekent het vanuit christelijk-theologisch perspectief om als mens gemaakt te zijn naar beeld en gelijkenis van God? Beiden zoeken hiervoor naar een antwoord vanuit hun eigen christelijke traditie als een tegenwicht tegen een al te antropocentrisch wereldbeeld. Beiden verwerpen daarbij het idee dat de mens een individueel en gesloten subject is. Dietrich Bonhoeffer doet dit vanuit de Westerse protestantse traditie en André Scrima vanuit de Oosters-Orthodoxe traditie. Toch zweven hun tradities niet los van elkaar. Immers, het Bijbelse Scheppingsverhaal en dan met name Genesis 1:26 is een gezamenlijk vertrekpunt – een verhaal dat in de wereldwijde kerk een essentieel onderdeel vormt van de christelijke traditie en christelijke overlevering.

Het concept *Imago Dei* werken zij uit in hun theologische antropologie. Bonhoeffers relationele antropologie vinden we terug in drie verschillende werken: *Ethiek*, *Navolging* en *Schepping en Val*. Scrima's apofatische antropologie vinden we terug in één werk, genaamd *Apophatic Anthropology*. Vanuit hun eigen christelijke traditie benaderen zij het concept *Imago Dei*. Waar Bonhoeffer de mens als beeld en gelijkenis van God vanuit zijn relationele antropologie meer rationeel benadert, daar benadert Scrima vanuit zijn apofatische antropologie de mens als beeld en gelijkenis van God juist meer op mystieke wijze. Zo probeert Bonhoeffer in woorden te vangen wat het betekent om mens te zijn als beeld van God, door begrippen als *analogia relationis*, het openbaringsbegrip en vrij-zijn-voor-de-ander (gebonden vrijheid). Het kernaspect is relationaliteit: God, de mens en de broeder horen bij elkaar. In de ander herkent de mens het evenbeeld van God. Voor Scrima geldt de apofatische theologie als basis voor zijn apofatische antropologie. Zijn visie draait om de *mysterious depth*, wat erop duidt dat een mens ten diepste een onbegrijpelijk “apofatisch” wezen is, gemaakt naar beeld en gelijkenis van God. Door drie fases van mystiek en spirituele bewustwording te doorlopen kan de mens de ongeschapen energieën ontwaren en iets van zijn werkelijke identiteit in God ontwaren.

Zowel Bonhoeffer als Scrima zien de mens niet slechts als iets statisch, maar vanuit een dynamische dimensie. Beide theologen bieden vanuit hun theologische antropologie een andere benadering op het dynamische proces van transformatie, waarin de mens omgevormd wordt naar beeld en gelijkenis van God. Volgens Bonhoeffer moet een mens hiervoor Christus volgen in handel en wandel, en wordt uit genade omgevormd. Volgens Scrima komt de mens tot vergoddelijking door contemplatie en spirituele bewustwording, waardoor de mens deel kan nemen aan het proces van éénwording met God.

Deze twee verschillende benaderingen maken niet dat beide theologen ver uit elkaar liggen. Beiden zien de mens immers als beelddrager van God op aarde. Ieder mens draagt het beeld van God in zich. En volgens beiden is de mens gemaakt naar het beeld van God en dient hij met hulp van Christus – en voor Scrima ook nadrukkelijk door de Heilige Geest – te groeien naar Gods gelijkenis (*theosis* of omvorming). Christus is voor beiden het oerbeeld van het werkelijke evenbeeld van God. Deze omschrijvingen kunnen we dus zien als gemeenschappelijke grond rond het *Imago Dei* tussen beide theologen. Als representant van de Westerse en Oosters-Orthodoxe traditie slaat dit een brug tussen beide tradities.

Voor hun theologische antropologie putten zij beiden uit de patristieke theologie om hun theologische antropologie te onderbouwen. De inspiratie en theologie van de kerkvaders uit de patristiek vormt een gemene deler en basis voor hun uitwerkingen van het concept *Imago Dei*. Hoewel de patristiek dus eigen lijkt te zijn aan de Oosters-Orthodoxe traditie, weet ook Bonhoeffer zijn weg naar de Griekse kerkvaders te vinden. En andersom is Scrima op de hoogte van Westers theologische debatten rond het *Imago Dei*. Beide theologen zijn oecumenisch ingesteld en laten zien de grenzen van christelijke tradities en culturen te boven kunnen gaan. Zowel de relationele antropologie van Bonhoeffer als de apofatische antropologie van Scrima overstijgt de christelijke en culturele grenzen rond het concept *Imago Dei*.

Versillen in visie of theologische benadering tussen Bonhoeffer en Scrima komen veelal voort uit de accenten die zijn gelegd in respectievelijk de Westerse en Oosters-Orthodoxe traditie, waar zij op voortborduren. Beide theologen liggen dus dicht bij elkaar in hun visie dan op het eerste gezicht lijkt vanwege 1) de patristiek als theologische bron waar zij uit putten voor theologische antropologie, 2) het begrip *theosis* dan wel omvorming wat van essentieel belang is, 3) de visie op Christus' incarnatie en 4) de visie op relationaliteit waarin duidelijk wordt dat de mens afhankelijk is van God en mensen. Binnen het theologisch discours rond het concept *Imago Dei* is de ontdekking dat de uitwerkingen van het concept *Imago Dei* van zowel Bonhoeffer als Scrima eerder convergent dan divergent zijn van grote waarde. Het laat zien dat het concept *Imago Dei* een gemeenschappelijke deler kan zijn, als men de verschillende benaderingen in hun waarde laat en de verschillende theologische antropologieën op gelijke wijze vergelijkt. Voor de oecumene is het een toevoeging te ontdekken dat beide visies

complementair zijn en elkaar niet uitsluiten. Er is een gezamenlijk fundament waarop de wereldwijde kerk kan staan, aangezien deze theologen laten zien dat het mogelijk is om vanuit een brede theologische traditie te opereren, waarbij kennis, ervaring en theologie uit verschillende tradities elkaar aanvullen rond eenzelfde thematiek. De veelvuldigheid en veelkleurigheid aan theologische antropologische visies vullen elkaar aan en laten zien dat het beeld van God in de mens en *theosis* zich op diverse wijzen kennen laat. Bonhoeffer en Scrima nodigen ons uit om vanuit respectievelijk de relationele antropologie en de apofatische antropologie op een nieuwe manier naar de mensheid te kijken; als mysterieuze en inherent met elkaar verbonden wezens, die als middelaar en vertegenwoordiger tussen God en natuur in staan en geschapen zijn als evenbeeld van God (*Imago Dei*) door eenzelfde God de Schepper.

Evaluatie

De relationele antropologie van Dietrich Bonhoeffer en de apofatische antropologie van André Scrima zijn met elkaar vergeleken op een manier die recht heeft moeten doen aan beide visies. Middels literatuuronderzoek en vergelijkend onderzoek aan de hand van *receptive ecumenism* is in kaart gebracht hoe Bonhoeffer en Scrima denken over het concept *Imago Dei*. Het doel hiervan was om zo de verhoudingen tussen beide theologische antropologieën in kaart te brengen, die onderdeel zijn van respectievelijk de Westerse en Oosters-Orthodoxe traditie.

Het is gelukt om beide antropologieën uit te werken in de eerste en tweede deelvraag. Daarbij moet opgemerkt worden dat sommige elementen zoals de historische en theologische achtergrond bij beiden beter in kaart hadden kunnen worden gebracht. Zo zou nog duidelijker zijn geworden tegen wie en wat Bonhoeffer en Scrima hun theologische antropologie schreven.

Voor vervolgonderzoek zou het goed zijn te vergelijken op welke Bijbelvertalingen Bonhoeffer en Scrima zich baseren. Nu lag de focus op de theologische antropologieën en is er voornamelijk gekeken naar de uitwerkingen van het concept *Imago Dei* gebaseerd op het aangehaalde Scheppingsverhaal. Om deze uitwerkingen nog beter te begrijpen in hun eigen traditie en binnen de wereldwijde christelijke traditie is het goed om na te gaan hoe de vertalingen van Genesis 1:26 en Genesis 2:7 in de Westerse en Oosters-Orthodoxe traditie en uitleg worden verstaan, geïnterpreteerd en gebruikt (binnen preken en/of voor contemplatie). Dit zou kunnen helpen in het verder zoeken naar eenzelfde gemeenschappelijke grond rond het concept *Imago Dei* in de wereldwijde kerk.

Receptive ecumenism heeft geholpen om de raakvlakken en spanningen tussen de theologische antropologieën naar voren te halen en tegelijkertijd beide theologen en hun theologische antropologie in hun waarde te laten. Deze methode is voor herhaling vatbaar bij vergelijkend onderzoek tussen christelijke tradities. Dit vergelijkend onderzoek tussen de relationele antropologie en de apofatische antropologie heeft vanuit *receptive ecumenism* een bijdrage geleverd aan kennis en gestreefd naar een beter verstaan van de theologische antropologie binnen de wereldwijde christelijke kerk op weg naar haar toekomst in Gods licht.

Bibliografie

- Abraham, W.J., "Method in Ecumenism," 630-644. In Wainwright, G., & McPartlan, P. (2017). *The Oxford Handbook of Ecumenical Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Arblaster, J., & Faesen, R. (2018). *Theosis/deification: Christian doctrines of divinization, East and West*. Leuven; Paris; Bristol, CT: Peeters.
- Athanasius. (373). *On the Incarnation*. (Vertaald door John Behr, 2011). New York: St Vladimir's Seminary.
- Behr, J., "The Promise of the Image," 15-37. In Howard, T.A. (2013). *Imago Dei. Human Dignity in Ecumenical Perspective*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Bonhoeffer, D. (1992). *Ethik*. In Dietrich Bonhoeffer Werke Band 6. (Heruitgegeven door Martin Rüter & Ilse Tödt). München: Kaiser Verlag. (Origineel gepubliceerd in 1943).
- Bonhoeffer, D. (2020). *Schepping en val. Wat Genesis 1-3 ons te zeggen heeft*. (Vertaald door Gerard den Hertog). Utrecht: Kokboekencentrum Uitgevers (Origineel werk gepubliceerd in 1933).
- Bonhoeffer, D. (2023¹¹). *Navolging*. (Vertaald door E.A. Franken-Duparc) Utrecht: KokBoekencentrum Uitgevers. (Origineel werk gepubliceerd in 1937).
- Bosman, H. (2010). Humankind as Being Created in the 'Image of God' in the Old Testament: Possible Implications for the Theological Debate on Human Dignity. *Scriptura*, v105 (2010), 561-571. <https://doi.org/10.7833/105-0-157>
- Coman, V. (2024). *André Scrima and the Ecumenical Turn in Orthodox-Catholic Relationships*. Schöningh: Brill.
- Coman, V., & Tofan, I.A. (2024). *Eastern Orthodox Christianity and the Culture of Dialogue*. Parijs: Les Éditions du Cerf.
- DeJonge, M.P. (2012). *Bonhoeffer's Theological Formation. Berlin, Barth, & Protestant Theology*. Oxford: Oxford University Press.
- Deutsche Bibelgesellschaft. (1912). *Lutherbibel*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Dumitrașcu, N. (2016). André Scrima and the Power of Spiritual Ecumenism. *The Ecumenical Review*, 68(2-3), 272-281. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/erev.12225>
- Erickson, R.P. (2011). Emanuel Hirsch – Intellectual Freedom and the Turn toward Hitler. *Kirchliche Zeitgeschichte*, 24(1), 74-91. <https://www.jstor.org/stable/43751904?seq=1>
- Gavrilyuk, P.L. (2009). The Retrieval of Deification: How a Once-Despised Archaism became an Ecumenical Desideratum, *Modern Theology*, 25(4), 647-659. <https://onlinelibrary-wiley-com.vu-nl.idm.oclc.org/doi/10.1111/j.1468-0025.2009.01558.x>

- Godzieba, A.J., "Postmodern Method? Begging to Differ," 35-46. In Hinsdale, M.A. & Okey, S. (2023). *T&T Clark Handbook of Theological Anthropology*. New York: T&T Clark.
- Gogarten, F. (1968). *The Beginnings of Dialectical Theology*, ed J.M. Robinson, (Vertaald door Keith R. Crim en Louis de Grazia). Richmond, VA: John Knox.
- Gregorius van Nyssa, (379). *De hominis opificio*.
- Hinsdale, M.A., & Okey, S. (2023). *T&T Clark Handbook of Theological Anthropology*. New York: T&T Clark.
- Howard, T.A. (2013). *Imago Dei. Human Dignity in Ecumenical Perspective*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Howard, T.A., "Introduction," 1-14. In Howard, T.A. (2013). *Imago Dei. Human Dignity in Ecumenical Perspective*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Huian, G., "Die geheimnisvolle Tiefe des Menschen – eine Widerspiegelung der unfassbaren Tiefe Gottes," 315-344. In Huian, G., Wyss, B., Hirsch-Luipold, R., & Kaplan, I. (2023). *Der Mensch als Bild des unergründlichen Gottes: von der Theologie zur Anthropologie und zurück*. Berlin: De Gruyter.
- Huian, G., Wyss, B., Hirsch-Luipold, R., & Kaplan, I. (2023). *Der Mensch als Bild des unergründlichen Gottes: von der Theologie zur Anthropologie und zurück*. Berlin: De Gruyter.
- Irimie, R.C. (2014). Religion and political identification in Communist Romania. *Polis: Revista de Stiinte Politice*, 2(4), 47-66.
<https://revistapolis.ro/religion-and-political-identification-in-communist-romania/>
- Jarausch, K.H. (2016). *Out of Ashes: a new history of Europe in the twentieth century*. Princeton: Princeton University Press.
- Jillions, J.A., "Kenotic Ecumenism," 645-662. In Wainwright, G., & McPartlan, P. (2017). *The Oxford Handbook of Ecumenical Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Kärkkäinen, V.M., "Classical Approaches to Theological Anthropology," 11-21. In Hinsdale, M.A. & Okey, S. (2023). *T&T Clark Handbook of Theological Anthropology*. New York: T&T Clark.
- Kelsey, D.H., "The Human Creature," 121-139. In Tanner, K. (2007). *The Oxford Handbook of Systematic Theology*. Oxford: Oxford University Press.
- Lenahan, K. (2018). From *imitatio Christi* to *imago Dei*: Deification and Relationality in the Theology of Dietrich Bonhoeffer. *Bibliotheca ephemeridum theologicarum Iovaniensis*, v294 (2018): 191-214.
https://www.academia.edu/21437955/From_imitatio_Christi_to_imago_Dei_Deification_and_Relationality_in_the_Theology_of_Dietrich_Bonhoeffer
- Lossky, V. (2005). *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Cambridge: James Clark & Co.
- Louth, A. (2013). *Introduction to Orthodox Theology*. Londen: SPCK.

- Louth, A. (1997). Review Essay: The orthodox dogmatic theology of Dumitru Stăniloae, *Modern Theology*, 13(2), 253-267.
<https://irp.cdn-website.com/a8455a5a/files/uploaded/Orthodox%20Dogmatic%20Theology%20of%20Staniloae.pdf>
- Maican, P. (9 juni 2022). *Potret: André Scrima (1925-2000)*.
<https://www.oosterschistendom.nl/portretten/portret-andre-scrima-1925-2000-2/>
- Marsh, C. (2015). *Licht en duister. Het leven van Dietrich Bonhoeffer*. (Vertaald door Linda Jansen). Utrecht: Uitgeverij Kok.
- Murray, P.D., "In Search of a Way," 612-629. In Wainwright, G., & McPartlan, P. (2017). *The Oxford Handbook of Ecumenical Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Noble, I., "André Scrima's Apophatic Anthropology: Comparison to Vladimir Lossky and Olivier Clément," 93-111. In Coman, V., Tofan, I.A. (2024). *Eastern Orthodox Christianity and the Culture of Dialogue*. Parijs: Les Éditions du Cerf.
- Noble, I., "An Experiential Approach to Deification," 73-93. In Arblaster, J., & Faesen, R. (2018). *Theosis/deification: Christian doctrines of divinization, East and West*. Leuven; Paris; Bristol, CT: Peeters.
- Noble, I., & Noble, T., "Open Sobornicity and Apophatic Anthropology: Modern Romanian Hesychasm and the Theologies of Fr Dumitru Stăniloae and Fr André Scrima," 423-435. In Patru, A. (Ed.). (2019). *Meeting God in the Other*. Wien: Lit Verlag Wien.
- Oberdorfer, B. (2010). Human Dignity and 'Image of God.' *Scriptura*, v204 (2010), 231-239.
<https://opus.bibliothek.uni-augsburg.de/opus4/frontdoor/index/index/docId/49139>
- Patristic Faith (15 juli 2024). *Theology of the Icon*.
<https://www.patristicfaith.com/orthodox-christianity/orthodox-christian-theology/the-theology-of-the-icon/>
- Patru, A. (Ed.). (2019). *Meeting God in the Other*. Wien: Lit Verlag Wien.
- Ramstein, C., Tietz, C., Ziegler, P.G., Jonge, M.P. de, Williams, R., Körtner, U.H.J., & Reed, E. (2024). *Dietrich Bonhoeffer in Einer Globalen Zeit / : Christlicher Glaube, Zeugnis, Dienst / Christian Faith, Witness, Service*. Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht.
<https://vu.on.worldcat.org/search/detail/10229134163?queryString=How%20Barthian%20was%20the%20early%20Bonhoeffer%3F%20Christopher%20J.%20King&bookReviews=on&newArticles=off&clusterResults=true&groupVariantRecords=false>
- Schooping, J. (2019). Apophatic Anthropology and Hesychasm: Attending to the *Mysterious depths* of Human Being. *International Journal of Orthodox Theology*, 10(4), 49-85.
https://www.academia.edu/41573880/Schooping_Apophatic_Anthropology
- Schuster, D. (2012). "Entjudung" als göttliche Aufgabe: die Kirchenbewegung Deutsche Christen und das Eisenacher Entjudungsinstitut im Kontext der nationalsozialistischen Politik gegen Juden. *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte*, 106(1), 241-255.
<https://doi.org/10.5169/seals-390510>

- Scrima, A. (2016). *Apophatic Anthropology. An English Translation*. (Vertaald door Octavian Gabor). New Jersey: Gorgias Press. (Origineel werk gepubliceerd in 1956).
- Tanner, K. (2007). *The Oxford Handbook of Systematic Theology*. Oxford: Oxford University Press.
- Urk, E. van. (2025). *The Imago Dei in a Time of Mass Extinction: Rediscovering the Spiritual Value of Biodiversity*. [PhD-Thesis - Research and graduation internal, Vrije Universiteit Amsterdam]. <https://doi.org/10.5463/thesis.992>
- Wainwright, G., & McPartlan, P. (2017). *The Oxford Handbook of Ecumenical Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Waldi, R. (2005). J.L. Morenos Einfluss auf Martin Bubers Ich und Du. *Zeitschrift für Psychodrama und Soziometrie*, 4(1), (175-191). <https://doi.org/10.1007/s11620-005-0082-z>
- Ware, K. (2012). *Orthodox Theology in the Twenty-first Century*. WCC Publications.
- World Council of Churches. (2005). *Christian Perspectives on Theological Anthropology: A Faith and Order Study Document*. Faith and Order Commission, Vol. 199. WCC Publications. <https://www.oikoumene.org/resources/documents/christian-perspectives-on-theological-anthropology>
- Wyk, B.J. van. (2019). *Theosis in die Oosters-Ortodokse en Westers-Protestantse teologiese debat. HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, 75(4), a5355, 1-10. <https://hts.org.za/index.php/hts/article/view/5355/13290>
- Zimmermann, J. (2019). *Dietrich Bonhoeffer's Christian Humanism*. Oxford: Oxford University Press.