

Achtergrond en reikwijdte van Bonhoeffers college 'Schöpfung und Sünde' (1932/1933)

1. Inleiding

Toen ik in 2020 met de vertaling van *Schöpfung und Fall* begon had ik het boek in de loop van de afgelopen halve eeuw meer dan eens en ook vrij grondig doorgenomen. Maar ik had ook de nodige vragen overgehouden, waar ik nog niet gericht studie van had gemaakt, zoals:

- Waarom kiest Bonhoeffer dit thema en wat beoogt hij met dit college, voor de studenten, voor zichzelf?
- Is hij zonder het te noemen met iemand bijzonder in discussie?
- Waarom gaat hij op dit moment over op een voor hem nieuwe manier van theologie beoefenen (nl. theologische lezing van de Bijbel)?
- Welke plaats heeft dit college in zijn werk? Neemt hij resultaten van wat hij hier gevonden heeft mee, zo ja: waar en hoe?

Uiteraard had ik destijds voor een eerste oriëntatie de biografie van Bethge¹ erop nagelezen, en daarna vooral gekeken naar de twee mij bekende monografieën over *Schöpfung und Fall*. De meest recente, van Nadine Hamilton uit 2016, *Dietrich Bonhoeffers Hermeneutik der Responsivität. Ein Kapitel Schriftlehre im Anschluss an "Schöpfung und Fall"*², onderzoekt Bonhoeffers hermeneutische methode, onder voorbijgaan aan de vragen naar de inbedding van de hermeneutiek in de maatschappelijk-politieke en culturele context van winter 1932/1933. Voor de vragen die ik hierboven aanstipte biedt ze weinig tot niets. De in 1994 verschenen dissertatie van Gottfried Claß – *Der verzweifelte Zugriff auf das Leben. Dietrich Bonhoeffers Sündenverständnis in „Schöpfung und Fall“* – heeft veel meer aandacht voor de historische context. Claß zet in met een verwijzing naar de 'Volkstums-Theologie', het religieus-theologisch opgeladen nationalisme,³ en als hij de balans opmaakt ziet hij de eigen betekenis van Bonhoeffers visie op zonde voor de discussie met het nationaalsocialisme (1) in de afwijzing van de verachting van het zwakkere tegen de achtergrond van de zelfvergoddelijking van Hitler, (2) in het waarschuwen van het Duitse volk voor de kracht van de verleiding en (3) in de ontmaskering van het nationaalsocialisme als cultuur van doodsverheerlijking.⁴ Als mogelijke front van Bonhoeffer oppert Claß de discussie rond schepping en scheppingsordeningen, waarvoor de namen van Paul Althaus (1888-1966) en met name Friedrich Gogarten (1887-1967) staan. Alleen – er staat maar één verwijzing naar de discussie over scheppingsordeningen van die tijd in het college van Bonhoeffer zelf:

'Alle ordeningen van onze gevallen wereld zijn onderhoudingsordeningen met het oog op Christus, geen scheppings-, maar onderhoudingsordeningen, niet op zichzelf van waarde, maar gericht op en alleen zinvol door Christus. Dit is het nieuwe handelen van God met de mens, dat Hij hem in zijn gevallen wereld, binnen zijn door

¹ Vgl. Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse. Eine Biographie*, Gütersloh 2005⁹, 260-263.

² Nadine Hamilton, *Dietrich Bonhoeffers Hermeneutik der Responsivität. Ein Kapitel Schriftlehre im Anschluss an „Schöpfung und Fall“*, Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie Bd. 155, Göttingen 2016.

³ Gottfried Claß, *Der verzweifelte Zugriff auf das Leben. Dietrich Bonhoeffers Sündenverständnis in „Schöpfung und Fall“*, Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie Bd. 15, Neukirchen-Vluyn 1994, 4-7.

⁴ Vgl. Claß, *Der verzweifelte Zugriff auf das Leben*, 221-232.

de val beschadigde ordeningen in standhoudt met het oog op de dood – op de opstanding, op de nieuwe schepping, op Christus.⁵

Bonhoeffer neemt hiermee inderdaad afstand van het denken in scheppingsordeningen, die toen in Duitsland in zwang waren als een theologisch instrumentarium waarmee men meende in de samenleving ter zake en richting wijzend te kunnen opereren. Gegeven het feit dat Bonhoeffer in zijn college 'Schöpfung und Sünde' enkel terloops en zijdelings naar scheppingsordeningen verwijst, vormen de maatschappelijk-politieke vragen duidelijk niet de focus van het boek. Als Bonhoeffer dat hele cultureel-politieke complex aan vragen had willen oppakken, zou hij dan niet anders te werk zijn gegaan? Hier moeten we het antwoord op de vraag, waarom dit college, en in deze opzet en vorm, dus niet zoeken. Het gaat hem om 'schepping' zelf! Wat was daarmee aan de hand?

Het spreken over 'schepping' had na de Eerste Wereldoorlog een grote vlucht genomen. In de loopgraven, met in de ransel de van overheidswege meegegeven literatuur – het Nieuwe Testament, Goethes *Faust* en Nietzsches *Also sprach Zarathustra* –, had men oog in oog met de dood het leven heel anders leren kennen. De tot dan toe gebruikelijke 'bril' om naar de werkelijkheid te kijken, waarbij de 'geest' als de 'cultuur' – het hogere, edele, literatuur, muziek, etc. – tegenover de 'geest' ontberende 'natuur' stond, werd als het ware ruw van het hoofd gerukt. Wat men nu zag was 'schepping', en dat stond voor de harde en irrationele werkelijkheid van de geschiedenis waarin beschavingen opgaan, blinken en verzinken, denk aan Oswald Spengler met zijn *Der Untergang des Abendlandes*.⁶ Dit levensgevoel ging het ervaren, waarnemen en denken bepalen, de nieuwe trend was de *Lebensphilosophie*. Het betekende ook het afscheid van de cultuur van de negentiende eeuw, met bijbehorend denken over politiek. De Duitse cultuur voltrok een scherpe wending van een denken vanuit de mens met zijn cultuur en geestelijke adel naar een antidemocratische manier van denken, naar een maatschappelijke en politieke werkelijkheid die eigen wetten heeft die met humaniteit niet veel van doen hebben. Als men over 'scheppingsordeningen' spreekt gaat het in dit denkklimaat dan ook niet om de verankering van de staat in de vaste structuur van de geschapen werkelijkheid – een soort 'starre as' –, die kan dienen als wal tegen revoluties van links, maar ook tegen fascisme en populisme, maar juist om 'schepping' als beweging, om dynamiek, om een 'konservative Revolution' die de samenleving onder het beslag van een *Führer* brengt. Het ging dus om meer dan alleen de ordeningen of structuren, de vraag wat schepping mag heten was in geding.

Nu is het zo dat in 1931 de Duitse lutherse theoloog Emanuel Hirsch (1888-1972) een boek had uitgebracht waarvan de beginwoorden van de titel dezelfde zijn als die van Bonhoeffers college: *Schöpfung und Sünde*. Net als Bonhoeffer enkele jaren eerder al de titel van zijn dissertatie voor de druk had moeten wijzigen vanwege een net verschenen studie met dezelfde titel – *Communio sanctorum* van Paul Althaus⁷ –, zo moest hij dat ook nu weer doen. Het college-manuscript 'Schöpfung und Sünde' werd het boek *Schöpfung und Fall*. Van deze Hirsch had ik het een en ander gelezen, de man fascineert me, en met name dat boek *Schöpfung und Sünde*. Ik heb het jaren geleden al aangeschaft, omdat de vraag mij bezighield hoe de theologie aan het eind van de Republiek van Weimar reageerde op en

⁵ Dietrich Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall. Theologische Auslegung von Genesis 1 – 3*, herausgegeben von Martin Rüter und Ilse Tödt, DBW Bd. 3, München 1989¹ / Gütersloh 2007³, 129v.

⁶ Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, Band I: Gestalt und Wirklichkeit, Wenen 1918; Band II: Welthistorische Perspektiven, München 1922.

⁷ Paul Althaus, *Communio sanctorum. Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken*, München 1929.

vooral ook meebewoog met de tijdgeest.⁸ Hirsch was van dat laatste een van de meest in het oog lopende voorbeelden. Zou Bonhoeffer onderhuids met hem in discussie kunnen zijn? In het college ‘Besprechung und Diskussion systematisch-theologischer Neuerscheinungen’ dat hij in dat wintersemester 1932/1933 parallel aan *Schöpfung und Sünde* las noemt hij Hirsch’ boek onder de recent verschenen literatuur, maar hij wijdt er in dat college verder geen woord aan.⁹ Bij het lezen van beide boeken viel mij een merkwaardige overeenkomst op, die ik in de literatuur niet ben tegengekomen. Een paar bladzijden na zijn korte aanstippen van ‘scheppingsordeningen’ verwijst Bonhoeffer in het laatste gedeelte van zijn uitleg van Genesis 3 ineens zonder enige toelichting naar ‘de Duitse sprookjes van Doornroosje en van de “Waberlohe”’¹⁰. Dat Bonhoeffer ze in één adem noemt zal zijn omdat Jakob Grimm die beide in zijn verzameling van sprookjes met elkaar gelinkt heeft. In het sprookje van ‘Doornroosje’ groeit rond het kasteel waar de prinses in een honderd jaar durende slaap ligt een ondoordringbare doornhaag. Het kasteel gaat er geheel en al onder schuil, en de prinses die proberen bij Doornroosje te komen raken stuk voor stuk in deze haag verstrikt en vinden er een treurige dood. In de sage van Brünhilde – door Richard Wagner verwerkt in zijn *Der Ring des Nibelungen* – is ‘Waberlohe’ de ringvormige, vrijwel ondoordringbare gesloten wal van vuur, die de burcht omgeeft waarin de in een toverslaap gebrachte *Walküre* (strijdgodin) Brünhilde ligt. Daar lukt het uiteindelijk Siegfried (of Sigurd) om door de ‘Waberlohe’ heen te komen en Brünhilde te bereiken.

Waarom grijpt Bonhoeffer ineens naar een sprookje bij zijn uitleg van Genesis? Het komt ineens uit de lucht vallen, het is vrij uniek in zijn werk. Nu doet zich het feit voor dat de Germaanse mythologische naam ‘Waberlohe’ ook voorkomt in het genoemde boek van Hirsch: *Schöpfung und Sünde*. Omdat het een ongebruikelijke naam betreft, die bij mijn weten bij Bonhoeffer verder nergens voorkomt – verwijzingen naar Germaanse mythologie in het algemeen niet – vond ik dat reden genoeg om te vergelijken waar die naam bij Hirsch voor staat en wat Bonhoeffer ermee doet. Maar eerst: wie was Emanuel Hirsch?

2. Emanuel Hirsch

2.1. Biografie

Emanuel Hirsch werd op 14 juni 1888 geboren in Bentwisch bij Wittenberge, Noord-Duitsland, net ten oosten van de Elbe, in een luthers predikantsgezin. Hij is intellectueel buitengewoon begaafd, en besluit net als zijn vader theologie te studeren, in Berlijn. Hij promoveert bij Karl Holl (1866-1926), hoogleraar kerkgeschiedenis en *founding father* van de zgn. *Lutherrenaissance*.¹¹ Voor Holl is de ontdekking van Luthers vroege uitleg van de *Brief aan de Romeinen* aanleiding geweest de Reformator opnieuw te gaan lezen. Niet vanuit confessionalistisch perspectief, niet als wat er van hem geworden is in het lutheranisme,

⁸ Vgl. mijn, ‘Barths “Nein” zur “natürlichen Theologie” im “Streit um den rechten Gehorsam in der Theologie”. Kampfparole und/oder Prinzipielle Absage?’, *Zeitschrift für Dialektische Theologie* 26 (2010) Nummer 1, 45-69. Het is vooral een artikel van Dieter Schellong dat mij op het spoor gezet heeft en waaruit ik veel geleerd heb: “‘Ein gefährlichster Augenblick”. Zur Lage der evangelischen Theologie am Ausgang der Weimarer Zeit’, in: Hubert Cancik (Hrsg.), *Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik*, Düsseldorf 1982, 104-135.

⁹ Dietrich Bonhoeffer, ‘Vorlesung “Besprechung und Diskussion systematisch-theologischer Neuerscheinungen” (Mitschrift)’, in: Dietrich Bonhoeffer, *Berlin 1932-1933*, herausgegeben von Carsten Nicolaisen und Ernst-Albert Scharffenorth, DBW Bd. 12, Gütersloh 1997, 154.

¹⁰ Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall*, DBW Bd. 3, 134.

¹¹ Vgl. Heinrich Assel (Hg.), *Karl Holl. Leben – Werk – Briefe*, Tübingen 2021.

maar als mens van zijn tijd, die zocht, vroeg en zich door de tekst van de *Brief aan de Romeinen* van zijn stuk heeft laten brengen, die de moed had om te erkennen dat de apostel op bepaalde punten en ook heel fundamenteel toch echt iets anders zei dan de rooms-katholieke theologie van de late Middeleeuwen. Die *Lutherrenaissance* heeft een treurige geschiedenis gehad: bijna alle vertegenwoordigers sloten zich aan bij de *Deutsche Christen* en betuigden de nationaalsocialistische machtsovername in 1933 luide bijval.¹²

Hirsch wordt beschouwd als Holls belangrijkste leerling, en wanneer Holl in 1926 overlijdt wordt hij weliswaar niet zijn opvolger op diens leerstoel in Berlijn, maar geldt hij wel als de ongekroonde koning van de *Lutherrenaissance*. Hirsch is theologisch overigens bepaald niet eenkennig. Zo schreef hij zijn *Habilitationsschrift* over Joh. Gottlieb Fichtes godsdienstfilosofie,¹³ zonder twijfel zich ervan bewust dat Fichte één van de vaders van het Duitse nationalisme was.¹⁴ Hirsch is vooral ook bekend geworden als een Kierkegaardkenner, hij beheerste het Deens en heeft de uitgave van het werk van Kierkegaard in het Duits bezorgd. Wanneer hij in 1921 hoogleraar kerkgeschiedenis in Göttingen wordt krijgt hij daar al gauw te maken met de jonge Zwitserse hoogleraar Karl Barth als collega. Ze erkennen elkaars intellectuele capaciteiten, maar ze denken heel anders en kruisen de degens met name over hun visie op de cultuur, op de Eerste Wereldoorlog. Hirsch had ten gevolge van een oogkwaal die hem uiteindelijk rond 1930 zo goed als blind zou maken niet als soldaat kunnen dienen, en de frustratie daarover maakte hem tot één van de meest rabiante antidemocratische intellectuelen. In 1920 publiceerde hij een boek met als titel *Deutschlands Schicksal. Staat, Volk und Menschheit im Lichte einer ethischen Geschichtsansicht*¹⁵, en het zegt wel iets dat gedeelten uit dit boek een plaats hebben gekregen in een twee jaar geleden verschenen bundeling van teksten van denkers die hebben geholpen de weg te banen voor het nationaalsocialisme. In dat boek staan drie Duitse protestantse theologen onder de intellectuele wegbereiders van het nationaalsocialisme: Althaus, Gogarten en Hirsch, maar van Althaus en Gogarten gaat het om teksten uit 1931 en 1932, terwijl die van Hirsch dateert uit begin jaren twintig.¹⁶

Tijdens de relatief rustige jaren van opbouw en groei, 1923-1929, houdt Hirsch zich betrekkelijk stil, maar als na de beurskrach van New York in 1929 de splinterpartij NSDAP met zijn *Führer* Adolf Hitler ineens van 12 naar 108 zetels gaat vat Hirsch hoop dat er andere tijden aankomen. Hij roert zich nu ook weer. Toen begin juni 1931 – Bonhoeffer was toen nog in New York – de Duitse afdeling van de *World Alliance for Promoting International Friendship Through the Churches* in Hamburg vergaderde meldde Hirsch zich samen met zijn al even nationalistische collega Paul Althaus door middel van een Open brief in het publieke debat. Daarin keerden ze zich tegen een toenadering en verzoening tussen de volkeren die in de oorlog tegenover elkaar hadden gestaan, waarmee ze ook te kennen gaven dat ze de

¹² Vgl. Heinrich Assel, *Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege: Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910-1935)*, Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie Bd. 72, Göttingen 1994.

¹³ Emanuel Hirsch, *Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichtes*, Göttingen 1914.

¹⁴ Vgl. Emanuel Hirsch, *Christentum und Geschichte in Fichtes Philosophie*, Tübingen 1920.

¹⁵ Emanuel Hirsch, *Deutschlands Schicksal. Staat, Volk und Menschheit im Lichte einer ethischen Geschichtsansicht*, Göttingen 1920 / zweite, durchgesehene und um ein Nachwort vermehrte Auflage 1922.

¹⁶ Werner Konitzer, Johanna Bach, David Palme & Jonas Balzer (Hg.), *Vermeintliche Gründe. Ethik und Ethiken im Nationalsozialismus*, Wissenschaftliche Reihe des Fritz Bauerinstituts Bd. 33, Frankfurt am Main 2020, 317-342.

oorlog nog altijd of ook opnieuw als ‘heden’ zagen. De deelnemers aan oecumenische organisaties en iedereen die zich voor vrede tussen de volkeren inzette maakten ze uit voor ‘landverraders’. De Open brief van Althaus en Hirsch trok sterk de aandacht en maakte veel discussie los.¹⁷ Zoals bekend weerhield het Bonhoeffer er niet van om zich na terugkeer uit Amerika te laten afvaardigen naar de conferentie van de *World Alliance for Promoting International Friendship Through the Churches* die in september 1931 in Cambridge werd gehouden en zich er tot één van de jeugdsecretarissen ervan te laten benoemen. In de periode van ruim een jaar die daarop volgt tot aan Hitlers machtsovername zet Bonhoeffer zich in voor een oecumenische vredesethiek, waarin de notie ‘navolging’ een sleutelrol speelt. De vraag waar het nu om gaat is, of Hirsch en Bonhoeffer in hun boeken over schepping en zonde met verwante of zelfs identieke vragen bezig waren, zodat Bonhoeffer met Hirsch, ook al noemt hij zijn naam niet, in discussie zou kunnen zijn. En zo ja, wat er in die discussie aan de orde is en welk licht dat mogelijk werpt op de betekenis van *Schöpfung und Fall* in 1932/1933 en voor Bonhoeffers verdere ontwikkeling.

Waarom heeft men deze vraag in het Bonhoeffer-onderzoek niet eerder gesteld? Heinz Eduard Tödt (1918-1991), de man die samen met Eberhard Bethge aan de wieg van de *Dietrich Bonhoeffer Werke* heeft gestaan, leefde nog toen zijn vrouw, Ilse Tödt, samen met Martin Rüter de editie van *Schöpfung und Fall* heeft verzorgd. Tödt groeide op in een pastorie, in Schleswig-Holstein, en het zegt wel iets over de politieke kleur van zijn ouderlijk huis dat de boeken van Althaus, Gogarten en Hirsch op de studeerkamer van zijn vader stonden en meer nog dat hij zich herinnert dat Hirsch na 1933 diverse keren bij hen thuis op bezoek is geweest.¹⁸ In 1933 – Tödt is dan vijftien jaar oud – treedt hij toe tot de *Hitler-Jugend*, maar leest hij dan ook al al theologische vakliteratuur. Friedrich Gogarten was zijn favoriet, en ook Emanuel Hirsch, ‘de beide coryfeeën van het Noord-Duitse lutheranisme in de beginjaren van het Derde Rijk’.¹⁹ Na terugkeer uit Russische gevangenschap ontdekt hij Bonhoeffer, en in zijn serie afscheidscolleges typeert hij hem als de ‘extreme antipode’²⁰ van Emanuel Hirsch. Toch heeft het mythische begrip ‘Waberlohe’ hen niet op de gedachte gebracht dat Bonhoeffer hier wel eens met Hirsch in discussie zou kunnen zijn. Zoek ik het wel in de goede richting?

2.2. *Schepping, zonde, navolging*

Er zit niets anders op dan nu eerst naar Hirsch’ boek *Schöpfung und Sünde* te gaan. De titel is uitgebreider dan die eerste woorden: *Schöpfung und Sünde in der natürlich-geschichtlichen Wirklichkeit des einzelnen Menschen. Versuch einer Grundlegung christlicher*

¹⁷ Vgl. Klaus Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich. Band 1. Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918-1934*, Frankfurt a.M. / Berlin / Wien 1977, 213ff; Gerhard Besier, *Krieg – Frieden – Abrüstung. Die Haltung der europäischen und amerikanischen Kirchen zur Frage der deutschen Kriegsschuld 1914–1933. Ein kirchenhistorischer Beitrag zur Friedensforschung und Friedenserziehung*, Göttingen 1982, 288-291; Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, 237-240.

¹⁸ Vgl. Heinz Eduard Tödt, *Wagnis und Fügung, Anfänge einer theologischen Biografie. Kindheit in der Republik. Jugend im Dritten Reich. Fünf Jahre an den Fronten des Zweiten Weltkriegs. Fünf Jahre Gefangenschaft in sowjetrussischen Lagern. Mit der Trauerpredigt von Wolfgang Huber*, Entwürfe zur christlichen Gesellschaftswissenschaft Bd. 25, Berlin 2012, 56.

¹⁹ Heinz Eduard Tödt, ‘Geschenktes Leben’, in: Martin Greiffenhagen (Hg.), *Pfarrerskinder. Autobiographisches zu einem protestantischen Thema*, Stuttgart 1982², 215v.

²⁰ Heinz Eduard Tödt, *Komplizen, Opfer und Gegner des Hitlerregimes. Zur „inneren Geschichte“ von protestantischer Theologie und Kirche im „Dritten Reich“*, Herausgegeben von Jörg Dinger und Dirk Schulz, Gütersloh 1997, 60.

Lebensweisung.²¹ Het is een hele mondvul. Het gaat dus niet om schepping en zonde als zodanig, als theologisch thema, maar om hoe die beide aan de orde zijn in de historische werkelijkheid van de enkeling. Die enkeling, dat doet aan Kierkegaard denken, en de werkelijkheid van de menselijke existentie in de eigen geschiedenis, dat klinkt beschrijvend. Zo is het boek echter niet bedoeld, want die ‘natürlich-geschichtliche Wirklichkeit’ klinkt wel vrij algemeen, als wilde Hirsch ermee aanduiden dat de antropologie is ingebed in het bredere verband van de cultuur in haar historische context, maar het gaat hem er veeleer om het oog te vestigen op de dynamische ‘schepping’ die zich manifesteert in ultrarechtse nationalistisch-revolutionaire bewegingen. Ook het gegeven dat dit boek het eerste deel is in een nieuwe serie *Beiträge zur systematischen Theologie*²² wijst erop dat het om iets anders dan beschrijving gaat. De titel eindigt ermee dat het boek ‘christliche Lebensweisung’ wil bieden, hetgeen Hirsch als volgt uitlegt: ‘Het doel van dit geschrift is, om vanuit de denkende verheldering van de verhouding van schepping en zonde een basis te vinden voor een op de huidige situatie toegesneden “christliche Lebensweisung”.’²³ *Schöpfung und Sünde* klinkt dus weliswaar als een *dogmatisch* thema, maar het gaat Hirsch erom, de ‘christliche Lebensweisung’ van een theologisch fundament te voorzien, zeg maar: basis en opzet van christelijke *ethiek* te leveren. Hij is gericht op zoek naar concreetheid in de ethiek, dat verbindt hem met Bonhoeffer, die – denk aan zijn vragen aan Barth in die jaren – ook vraagt om een concreet gebod van God.²⁴

Hirsch opent zijn boek met de vraag waar het toch vandaan komt dat ‘vandaag de woorden *Führung* en *Führer* op ieders lippen liggen’, en interpreteert het meteen maar als ‘blijk’ van ‘het verlangen naar een macht die [de mens] van zijn eigen kleine willekeur verlost en hem door hem dienstbaarheid en gehoorzaamheid te garanderen richting en doel voor zijn leven geeft.’²⁵ *Führung* staat voor toewijding aan de heerschappij van de geschiedenis met het oog op antidemocratisch momentum. Daarin – schrijft Hirsch –

‘staan leider en volgeling in de verstremgeling van een geestelijke gemeenschap die een vertrouwensrelatie opbouwt en zelfs door fouten van de *Führer* niet kan worden verbroken. Dit komt metaforisch tot uiting in het beeld van een *ring*, en het is geen toeval dat dit beeld tegelijkertijd met de idee van de vorm van *Führung* onstuitbaar opkwam. De perfectie van de vorm van *Führung* is de gloed van de omsluitende vuurring van de *Führung*, en ze is dus door de geest omsloten, door de geest gefundeerd. Dat is bijvoorbeeld het spirituele van een heel nuchter fenomeen in het Duitse leven van vandaag, de nationaalsocialistische *Sturmabteilung*: ook wie de wil die erin naar voren komt twijfelachtig vindt moet inzien dat dienstbaarheid en

²¹ Emanuel Hirsch, *Schöpfung und Sünde in der natürlich-geschichtlichen Wirklichkeit des einzelnen Menschen. Versuch einer Grundlegung christlicher Lebensweisung*, (Beiträge zur systematischen Theologie 1), Tübingen 1931.

²² Hirsch zelf is dan trouwens al bezig van de kerkgeschiedenis naar de systematische theologie te switchen, en in 1936 gaat hij de leerstoel *Systematische Theologie* in Göttingen bekleden.

²³ Hirsch, *Schöpfung und Sünde*, V.

²⁴ Klaus Tanner heeft de roep om concreetheid in Weimar-Duitsland besproken onder het opschrift ‘Die Suche nach neuer Verbindlichkeit’ (*Die fromme Verstaatlichung des Gewissens. Zur Auseinandersetzung um die Legitimität der Weimarer Reichsverfassung in Staatsrechtswissenschaft und Theologie der zwanziger Jahre*, Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte. Reihe B: Darstellungen, Göttingen 1989, 101).

²⁵ Hirsch, *Schöpfung und Sünde*, 3.

gehoorzaamheid bij elkaar gehouden worden in de diepte van een wil om zich te offeren die zich ook in lijden en wachten bewijst.²⁶

In een in een uitvoerige noot gegoten excurs gaat Hirsch in op de vraag of er een identificerende realisering van het Christusleven mogelijk is in de vorm van een 'op aardse gestalte gerichte navolging van de ons concreet omgevende eeuwigheid van de Heer'.²⁷ Vroegere geslachten hebben weliswaar gemeend aan de Bijbel ethisch-normatieve inhouden te kunnen ontlenuen, maar de navolging van Christus neemt geen gestalte aan die als zodanig vanuit het Nieuwe Testament (her)kenbaar zou zijn, want daarvan zou enkel sprake kunnen zijn, wanneer de christen in zijn handelen in enigerlei opzicht de zonde te boven zou kunnen komen.²⁸ Dat is echter niet het geval, en we dienen dan ook radicaal afscheid te nemen van deze gedachte, meent Hirsch, omdat die alleen maar uitloopt op een existentiële gespletenheid en een ethische apathie:

'Wanneer we het Christusleven in de reinheid en volkomenheid die het in Jezus Christus heeft, als de aan ons gegeven oplossing van de verhouding tussen schepping en zonde verstaan, loopt dat erop uit dat we verscheurd worden tussen het leven in de rechtvaardiging en het Christusleven.'²⁹

Een ethiek, die meent de weg van de navolging van Christus concreet te kunnen invullen, moet op grond van de radicaliteit van het reformatorisch perspectief op de zonde krachtig worden tegengesproken. Het is dan ook niet alleen het moderne levensgevoel dat het ons moeilijk maakt om navolging van Christus als concrete en daadwerkelijke gehoorzaamheid te verstaan, maar bovenal het donker van de in de zonde liggende werkelijkheid. Als Hirsch het over de navolging van Christus heeft, gaat hij daarom aan de Bergrede en Romeinen 12 voorbij en geeft hij alleen aandacht aan Filippenzen 2:5vv en 1 Petrus 2:21vv, waar de gekruisigde Jezus Christus centraal staat.³⁰ Het komt er bij Hirsch in zijn politieke ethiek op neer dat hij vanwege de onontwarbare eenheid van schepping en zonde ertoe oproept om het offer van de zelfovergave van Jezus na te volgen in de totale overgave aan de *Führer* en zijn politieke ethiek. Navolging is daarmee ontdaan van een eigen, aan de Bergrede ontleende ethische inhoud, en komt in feite neer op een ethisch leeg messianisme. Daarom kan er bij Hirsch geen sprake zijn van een inhoudelijke christelijke ethiek; in de verstrengeling van schepping en zonde dienen we door onszelf te offeren voor ons volk alle dubbelzinnigheid van de geschiedenis op ons te nemen. Daar staat het mythische begrip 'Waberlohe' bij Hirsch ook voor: deze ring van vuur maakt het ons onmogelijk om te begrijpen hoe en waardoor Gods werken en vormen van ons levende bestaan zich voltrekt.³¹

'In de gestalte, die onze schepselmatige relatie tot God onder het zichzelf onderkennen als zonde heeft, ervaren we dat de eenheid van schepping en zonde het ons in een wervelende dans rondrijvende bestaansconflict is, waarin we onszelf met ons levende bestaan aan God opbranden.'³²

²⁶ Hirsch, *Schöpfung und Sünde*, 5 (cursivering in het origineel).

²⁷ Hirsch, *Schöpfung und Sünde*, 43.

²⁸ Hirsch, *Schöpfung und Sünde*, 95, noot 36a.

²⁹ Vgl. Hirsch, *Schöpfung und Sünde*, 43.

³⁰ Vgl. Hirsch, *Schöpfung und Sünde*, 94v, noot 36a.

³¹ Vgl. Hirsch, *Schöpfung und Sünde*, 17.

³² Hirsch, *Schöpfung und Sünde*, 35 (cursivering in het origineel).

Het beeld van de 'Waberlohe' moet bij Hirsch dienen als rechtvaardiging om in de volstrekte vervlochtenheid van schepping en zonde de vlucht erdoorheen te nemen, naar wat het nationaalsocialisme onder overgave aan het eigen volk verstaat.

Op 30 april 1932 schrijft Karl Barth aan Paul Althaus, van wie hij weet dat die met Hirsch bevriend is:

'Waar is de man met een steeds hoger toerental van zijn respectabele motor naartoe op weg? Kunt u in zijn laatste boek [Schöpfung und Sünde] meer vinden dan wilde speculatie? Hoe kan men zo intelligent zijn als hij, en tegelijk met een zo kleingeestige aangelegenheid als het Hitlerisme meegaan en in de S.A. het format van een nieuwe ethiek ontwaren? Hoe kan men theoloog zijn en tegelijk zijn passie zo voortdurend en nadrukkelijk bij een andere zaak hebben?'³³

De verdere ontwikkeling van Hirsch laat een toenemende verblindings zien. In 1933 begroet hij de machtsovername van Hitler, en sluit hij zich aan bij de *Deutsche Christen*. Hij publiceert ook een boek met academische colleges 'zum Verständnis des deutschen Jahrs 1933'³⁴, en treedt in dienst als theologisch adviseur van *Reichsbischof* Ludwig Müller. In de jaren daarop werkt hij er achter de schermen hard aan dat Karl Barth, de voorman van de *Bekennende Kirche*, uit Duitsland wordt uitgewezen.³⁵ Wanneer Barth ook vanuit Bazel (Zwitserland) zijn stem blijft verheffen schrijft Hirsch een brochure tegen Barth – *Karl Barth, das Ende einer theologischen Existenz* – die de Duitse ambassade voorjaar 1940 aanbiedt om gratis aan alle Zwitserse predikanten toe te sturen.³⁶ Tijdens het Derde Rijk blijft Hirsch tot het bittere einde aan de kant van Hitler en diens regime staan. De god van de geschiedenis gaat door stromen van bloed, had Hegel gezegd, en Hirsch gaat nog een stap verder en meent dat een Duitser in het Derde Rijk dat onvoorwaardelijk moet willen, inclusief de Schoah.

Na de Tweede Wereldoorlog legt hij zijn ambt als hoogleraar neer, ongetwijfeld zich realiserend dat hij niet door het proces van *Entnazifizierung* heen zou komen, en voorziet hij in zijn levensonderhoud door romans te schrijven, die evenmin als die van Bonhoeffer van grote literaire kwaliteiten getuigen. Daarnaast houdt hij privatissima aan huis voor geïnteresseerden, waarmee hij een na-oorlogse generatie protestantse theologen diepgaand beïnvloedt en velen tot adepten en bewonderaars maakt. Tot zijn dood in 1972 hangt in het studeergedeelte van zijn kelder een portret van Adolf Hitler. Hij is geëindigd in een gruwelijke verstrikking van schepping en zonde, in een donker waarin de katjes niet maar grauw zijn, maar compleet met en zelfs omwille van hun zwarte SS-doodskoppen gewild zijn.

³³ 'Wohin läuft der Mann mit immer erhöhter Tourenzahl seines bewundernswerten Motors? Können Sie in seinem letzten Buch [Schöpfung und Sünde] mehr finden als eine wilde Spekulation? Wie kann man so gescheit sein, wie er und auf eine so geistverlassene Angelegenheit wie den Hitlerianismus hereinfallen und in den S.A. das Schema für eine neue Ethik entdecken? Wie kann man Theologe sein und seine Leidenschaft so beharrlich und ausdrücklich bei einer anderen Sache haben?' (in: Gotthard Jasper (Hg.), *Paul Althaus, Karl Barth, Emil Brunner. Briefwechsel 1922–1966*, Göttingen 2015, 94).

³⁴ Emanuel Hirsch, *Die gegenwärtige geistige Lage im Spiegel philosophischer und theologischer Besinnung. Akademische Vorlesungen zum Verständnis des deutschen Jahrs 1933*, Göttingen 1934.

³⁵ Vgl. Heinrich Assel, 'Barth ist entlassen ...' Emanuel Hirschs Rolle im Fall Barth und seine Briefe an Wilhelm Stapel', *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 91 (1994) 445-475.

³⁶ Vgl. Eberhard Busch, zusammen mit Barbara Schenck und Stefania Centofani (Hgg.), *Die Akte Karl Barth. Zensur und Überwachung im Namen der Schweizer Neutralität 1938–1945*, Zürich 2008, 59-67.

3. Bonhoeffer: schepping en zonde

3.1. *Bonhoeffers worsteling met de verhouding van zonde en ethiek*

Op 26 juli 1932 – een paar maanden, voordat zijn college ‘Schöpfung und Sünde’ begint – houdt Bonhoeffer in Ciernohorské Kúpele zijn bekende lezing ‘Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit’, waarin hij opkomt voor de vrede als Gods gebod. In deze rede noteert hij echter ook:

‘Dat de wereld gevallen is en dat nu de zonde heerst en dat schepping en zonde zo met elkaar vervlochten zijn dat geen menselijk oog ze meer uit elkaar houden en halen kan, en dat alle menselijke orde ordening van een gevallen wereld is en niet schepping, dat wordt in zijn diepste ernst niet onderkend.’³⁷

Bonhoeffer heeft in de vragen van schepping en zonde dus niet alleen met Hirsch te stellen, het is ook zijn eigen probleem! Nog maar enkele jaren eerder, op 8 februari 1929, had hij in de week na zijn afscheid van de Duitse gemeente in Barcelona nog een lezing gehouden met de titel ‘Grundfragen einer christlichen Ethik’.³⁸ Bonhoeffer gaat het dan nog altijd actuele thema oorlog en vrede niet uit de weg, en maakt korte metten met iedere vorm van pacifisme. Hij noemt het ‘het grootste misverstand’ dat zich voordoet, ‘wanneer men de geboden van de Bergrede bijvoorbeeld zelf weer tot een wet maakt, door ze één op één op het heden te betrekken.’³⁹ Christus geeft ons ook niet een nieuw inhoudelijk gebod, maar zijn geboden plaatsen ons als mensen met ons leven en handelen voor het aangezicht van God.⁴⁰ Het heeft er volgens Bonhoeffer veel van dat het goede in de geschiedenis enkel door het boze verwerkelijkt wordt.⁴¹ Clifford J. Green typeert Bonhoeffers positie in deze lezing als ‘niets anders dan nationaal-protestantse Lebensraum-Theologie’⁴², en Bonhoeffer lijkt hier inderdaad niet zo ver bij Hirsch vandaan uit te komen.

In zijn college ‘Schöpfung und Sünde’ moet Bonhoeffer dus echt verder zien te komen. Hij kan niet om Hirsch heen, en ook bij hem staat het houwende zwaard van de cherubs voor totale ondoordringbaarheid, geen mens kan er langsheen naar de boom van het leven:

‘het leven van Adam voor de poorten is een voortdurende aanval op het vergrendelde rijk. Een vluchten, een zoeken om op de vervloekte akker te vinden wat hij verloren heeft, en dan altijd weer een vertwijfeld tekeergaan tegen de bewakers met het houwende zwaard. Dat dit zwaard van de bewaker houwt, en dat het scherp is, zegt de bijbelschrijver niet zonder reden, dat weet Adam, dat merkt hij zelf altijd weer, maar de poort blijft gesloten.’⁴³

³⁷ Dietrich Bonhoeffer, ‘Vortrag in Ciernohorské Kúpele: zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit’, in: Dietrich Bonhoeffer, *Ökumene, Universität, Pfarramt 1931-1932. Herausgegeben von Eberhard Amelung und Christoph Strohm*, DBW Bd. 11, Gütersloh 1994¹, 336.

³⁸ Dietrich Bonhoeffer, ‘Grundfragen einer christlichen Ethik’, in: Dietrich Bonhoeffer, *Barcelona, Berlin, Amerika 1928-1931*, herausgegeben von Reinhart Staats und Hans Christoph von Hase, DBW Bd. 10, Gütersloh 1992, 323-345.

³⁹ Bonhoeffer, ‘Grundfragen einer christlichen Ethik’, DBW Bd. 10, 332.

⁴⁰ Bonhoeffer, ‘Grundfragen einer christlichen Ethik’, DBW Bd. 10, 330.

⁴¹ Vgl. Bonhoeffer, ‘Grundfragen einer christlichen Ethik’, DBW Bd. 10, 341v.

⁴² Clifford J. Green, ‘Frieden’, in: Christiane Tietz (Hg.), *Bonhoeffer Handbuch*, Tübingen 2021, 362.

⁴³ Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall*, DBW Bd. 3, 134.

Bonhoeffer loopt in zijn nadenken over navolging – dat doet hij als hij dit college geeft al enige tijd gericht – dus tegen dezelfde vervlochtenheid van schepping en zonde inclusief de ondoordringbare muur die ons verhindert erdoorheen te stoten op die Hirsch als theologische rechtvaardiging aanvoerde om een radicale nationaalsocialist te worden en tot zijn dood in 1972 te blijven. De vraag is daarom des te klemmender: Heeft zijn theologische lezing van Genesis 1 – 3 in *Schöpfung und Fall* hem verder geholpen?

3.2. Christus als 'midden' van de schepping

Bij de uitleg van de eerste woorden van Genesis 1:1-2 noteert Bonhoeffer:

'De wereld staat van begin af aan in het teken van de opstanding van Christus uit de doden. Ja, omdat wij van de opstanding weten, daarom weten we van de schepping door God in het begin, van het scheppen van God uit het niets. De dode Jezus Christus van Goede Vrijdag – en de opgestane κύριος [Heer] van Paaszondag, dat is de schepping uit het niets, schepping van begin af aan.'⁴⁴

Daarmee geeft Bonhoeffer te kennen dat hij Genesis leest vanuit Christus, niet als een principe, een 'scheppingsmiddelaar', maar vanuit de nieuwe schepping uit de doden. Het perspectief is principieel *eschatologisch*.

Bij zijn uitleg van Genesis 2:8-17 heeft Bonhoeffer het over de 'mythische' taal waarin de hof beschreven wordt. Maar het laatste, beslissende woord is niet aan de mythe.⁴⁵

'Gods Woord, geschied aan het begin van de geschiedenis, vóór de geschiedenis, aan gene zijde van de geschiedenis en toch in de geschiedenis – zo zegt de kerk van Christus. Hier valt de beslissing over de wereld, *wijzelf* zijn degenen die dit aangaat, die zijn bedoeld, aangesproken, aangeklaagd, veroordeeld, verdreven; *God zelf* is degene die zegent en vervloekt; *onze* oergeschiedenis, werkelijk ons eigen begin, lot, schuld, einde, van ieder van ons.'⁴⁶

Zijn uitleg van deze pericoop sluit hij als volgt af:

'Onze geschiedenis is geschiedenis vanwege Christus, terwijl de geschiedenis van Adam geschiedenis is vanwege de slang. Maar als degenen die alleen door Christus leven en geschiedenis hebben kunnen we niet van het begin weten op basis van onze fantasie, maar alleen vanuit het nieuwe midden, vanuit Christus, als mensen die nu in het geloof bevrijd zijn van het weten van goed en kwaad, van de dood en die zich het beeld van Adam alleen in geloof eigen kunnen maken.'⁴⁷

⁴⁴ Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall*, DBW Bd. 3, 33.

⁴⁵ Nadine Hamilton heeft in haar onderzoek naar de hermeneutiek van *Schöpfung und Fall* wel een paragraaf met de titel 'Über Märchen und Mythen' (*Dietrich Bonhoeffers Hermeneutik der Responsivität*, 57-61), en besteedt ook aandacht aan de rol van het begrip 'Mythos' (172-182; 279-291), maar ze gaat niet in op deze passage waar Bonhoeffer 'Doornroosje' en 'Waberlohe' noemt.

⁴⁶ Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall*, DBW Bd. 3, 77.

⁴⁷ Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall*, DBW Bd. 3, 87.

We herkennen Bonhoeffers worstelen met het perspectief op de cultuur in lezingen uit die tijd, zoals 'Dein Reich komme'⁴⁸, als hij zijn colleges afsluit met:

'Christus aan het kruis, de vermoorde Zoon van God, dat is het einde van de geschiedenis van Kaïn, en daarmee het einde van de geschiedenis als zodanig. Het is de laatste vertwijfelde stormloop op de poort van het paradijs. En onder dit houwende zwaard, onder het kruis sterft het menselijk geslacht. Maar Christus leeft. De stam van het kruis wordt het hout van het leven, en middenin deze wereld is nu opnieuw op de vervloekte akker het leven opgericht; in het midden van de wereld, aan het hout van het kruis ontspringt de bron van het leven, en naar dit water worden al degenen die naar het leven dorsten geroepen, en wie van het hout van dit leven heeft gegeten zal nooit meer hongeren en dorsten.'⁴⁹

3.3. Waar ligt het verschil met Hirsch?

Waar zit nu het springende punt in het geding tussen Bonhoeffer en Hirsch? Heinrich Assel is de specialist bij uitstek voor de *Lutherrenaissance* en heeft ook het nodige over Emanuel Hirsch gepubliceerd. Hij stelt dat 'de fundering van theologische stellingen, afgekort: het Woord van God, bij Hirsch wordt geëlimineerd. [...] De subjectieve, "wagende volmacht" wordt in de confrontatie de fundering van theologische uitspraken en teksten.'⁵⁰ Dat kijkt mij inderdaad de kern, hier gaan Bonhoeffer en Hirsch uiteen. Bonhoeffer bevond zich met de taxatie van wat het diepste probleem van de ethiek is, namelijk de onontwarbare vervlochtenheid van schepping en zonde, dicht bij Hirsch in de buurt. Maar waar Hirsch het Woord van God buiten spel zet, en de 'wagende volmacht' van de nationaalsocialist de leeggekomen plek laat innemen, is dat Woord voor Bonhoeffer in *Schöpfung und Fall* precies het beslissende. Ik waag het erop: het college *Schöpfung und Sünde* was Bonhoeffers impliciete antwoord op het boek van Hirsch.

Het verklaart ook waarom Bonhoeffer in dit college anders te werk gaat dan voorheen. Waar hij in zijn werkwijze tot dan toe een bepaald thema inhoudelijk bespreekt, en in het lopend betoog dan naar de Bijbel verwijst, doet hij nu niet anders dan heel aandachtig naar de Bijbel luisteren. Volgens Nadine Hamilton in haar hermeneutische studie over *Schöpfung und Fall* heeft hij dat nergens zo geconcentreerd en bewust gedaan als hier.⁵¹ Clifford J. Green heeft gesteld dat dit college gezien kan worden als een directe consequentie van de nieuwe rol die de Bijbel nu in zijn leven en denken speelde.⁵² Het heeft inderdaad iets van de wending die Barth vijftien jaar eerder had laten zien, door een theologisch leesverslag van de *Brief aan de Romeinen* uit te brengen. Daar valt veel voor te

⁴⁸ Dietrich Bonhoeffer, 'Dein Reich komme! Das Gebet der Gemeinde um Gottes Reich auf Erden', in: Bonhoeffer, *Berlin 1932-1933*, DBW Bd. 12, 264-278.

⁴⁹ Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall*, DBW Bd. 3, 135.

⁵⁰ Heinrich Assel, 'Politische Theologie im Protestantismus 1914-1945', in: Jürgen Brokoff & Jürgen Fohrmann (Hg.), *Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert*, Studien zum Judentum und Christentum, Paderborn / München / Wien / Zürich 2003, 74. Vgl. ook idem, *Der andere Aufbruch*, 164-304; idem, 'Emanuel Hirsch. Völkisch-politischer Theologe der Luther-Renaissance', in: Manfred Gailus / Clemens Vollnhals (Hg.), *Für ein artgemäßes Christentum der Tat. Völkische Theologen im "Dritten Reich"*, Berichte und Studien Nr. 71, herausgegeben vom Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung e.V., Göttingen 2016, 43-67.

⁵¹ 'Nirgendwo sonst findet sich seine Handhabung des biblischen Textes so konzentriert und bewusst wie in dieser Vorlesung' (Hamilton, *Dietrich Bonhoeffers Hermeneutik der Responsivität*, 17).

⁵² Vgl. Clifford J. Green, *Freiheit zur Mitmenschlichkeit. Dietrich Bonhoeffers Theologie der Sozialität*, Gütersloh 2004, 192.

zeggen, maar dat Bonhoeffer het in dit college doet kunnen we plaatsen, als we zien waar hij bij Hirsch tegenaan gelopen is, namelijk dat je anders door de verstrengeling van schepping en zonde weerloos bent tegen de 'ethiek' van het nationaalsocialisme. Dat Jezus Christus ons in de schepping tegemoet treedt en het leven uit de dood tevoorschijn heeft geroepen is het enige Woord dat de duivelskring van zonde en dood doorbreekt, maar dat heeft het gedaan en doet het ook nu!

4. Wat heeft het college 'Schöpfung und Sünde' voor Bonhoeffer opgeleverd?

4.1. *Navolging*

We hoorden Bonhoeffer in zijn lezing eind juli 1932 in Ciernohorské Kúpele hem zeggen 'dat schepping en zonde zo met elkaar vervlochten zijn dat geen menselijk oog ze meer uit elkaar houden en halen kan', en dat dat ertoe kan leiden dat men kan zeggen dat in dit duister vanuit ethisch gezichtspunt alle katjes grauw zijn. Een jaar later, in het ontwerp van het *Betheler Bekenntnis* dat hij samen met Hermann Sasse schrijft, lezen we een echo daarvan:

'Het geloof in God de Schepper kan ten overstaan van de dood en het kwaad in de wereld alleen geboren worden uit het Woord dat door God zelf is geopenbaard en zeker niet uit de wereld. Natuurlijke kennis blijft steken in de onopgeloste tegenstellingen van de wereld. Voor haar blijft God het raadselachtige, donkere, verschrikkelijke. [...] We verwerpen de ketterij dat strijd de basiswet van de schepping is, want de strijd is het gevolg van de val en ze staat onder het gebod van de vrede.'⁵³

In de uiteindelijke versie van *Betheler Bekenntnis* staan de laatste woorden er niet meer in: dat de strijd op leven en dood van het bestaan 'onder het gebod van de vrede [...] staat'. Dat is nu bij uitstek Bonhoeffer.

Wanneer Bonhoeffer zijn college *Schöpfung und Sünde* houdt is hij niet alleen diep geëngageerd in een oecumenische vredesethiek, maar denkt hij ook al na over een boek dat hij wil schrijven over de navolging van Jezus Christus. En daarbij ervaart hij de volstrekte verwevenheid van schepping en zonde als een heel serieus probleem. Wanneer *Nachfolge* in 1937 uitkomt, valt daar dan iets te ontwaren van een 'oogst' van *Schöpfung und Fall*? Florian Schmitz heeft in zijn grote studie over *Nachfolge* ook de verbanden van dit boek met ander werk van Bonhoeffer nagegaan. Wat zegt hij over *Schöpfung und Fall*? Net als Claß en anderen komt ook hij niet verder dan dat Bonhoeffer daarin massief kritiek uitoefent op de theologie van de scheppingsordeningen.⁵⁴ Maar daar had Bonhoeffer *Schöpfung und Fall* niet voor nodig, en dus levert dat niet veel op, als we vragen naar de doorwerking ervan in *Nachfolge*. Ik meen dat Schmitz er goed aan zou hebben gedaan aandacht te geven aan het laatste hoofdstuk van *Nachfolge*: 'Het beeld van Christus', want daarin pakt Bonhoeffer het thema 'Schepping en zonde' opnieuw op. Het is alsof hij aan het slot van *Nachfolge* de balans opmaakt en die ene vraag die hem zo dwars zat, de vervlochtenheid van schepping en zonde, nog eens weegt. Is het zo dat Hirsch toch gelijk heeft, en dat navolging gezien de vervlochtenheid van schepping en zonde een slag in de lucht is? Bonhoeffer onderstreept

⁵³ 'Das Betheler Bekenntnis' [Entwurf Bonhoeffer, Georg Merz, Hermann Sasse], in: Bonhoeffer, *Berlin 1932-1933*, DBW Bd. 12, 372v.

⁵⁴ Bonhoeffer 'übt [...] massiv Kritik an der Theologie der Schöpfungsordnungen' (Florian Schmitz, „*Nachfolge*“. *Zur Theologie Dietrich Bonhoeffers*, (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie Bd. 138), Göttingen 2013, 300.

hier dat God door de gestalte van een mens aan te nemen, daadwerkelijk tot de mensheid is gekomen, met als uitkomst dat de mens 'als een levend schepsel van God het beeld van God op aarde zal dragen.'⁵⁵ De 'transformatie', de 'metamorfose' (Rom. 12:1) van de mens, is geen droombeeld, maar werkelijkheid. 'In de menswording van Christus krijgt de gehele mensheid de waardigheid van het naar Gods beeld geschapen te zijn terug.'⁵⁶ Bonhoeffer kan dus niet zoals Hirsch over de 'enkeling' spreken, om die vervolgens in het volk in te bedden, want de mens is nooit en nergens 'enkeling' zonder zijn zuster en broeder, en die zuster en broeder zijn niet primair zijn 'volksgenoten', maar Christus heeft de gehele mensheid aangenomen. De menswording van Christus is een gebeuren dat alles verandert voor de hele mensheid. Maar dan kan de ethiek de nationalistische aanspraken niet meer bijvallen! Nee,

'wie zich aan geringste mens vergrijpt, vergrijpt zich aan Christus, die de gestalte van een mens heeft aangenomen en in zichzelf het beeld van God heeft hersteld voor alles wat een menselijk gelaat heeft. In de gemeenschap van de mensgewordene wordt ons ware menszijn aan ons teruggegeven. Zo worden we uit de eenzaamheid van de zonde weggehaald en tegelijkertijd teruggegeven aan de hele mensheid. Voor zover we deel hebben aan Christus, de mensgewordene, hebben we deel aan de hele mensheid die door Hem gedragen is.'⁵⁷

Hier kunnen we zien wat de oogst van Bonhoeffers bezig zijn met het thema 'Schepping en zonde' is, dat het hem het inzicht gaf dat bepalend werd in zijn strijd tegen het nationaalsocialisme. God heeft in Christus de hele mensheid aangenomen, en daarom ben ik niet allereerst en beslissend 'enkeling', alleen met mijn 'geweten', en vervolgens ook principieel deel van mijn volk. Ik ben vóór alles: broeder. Bonhoeffer heeft dus een valide theologisch antwoord op Hirsch' fatale overgave aan het nationaalsocialistische denken en leven gevonden. Het eschatologische perspectief op de schepping stelt hem in 1933 in staat weg te komen en weg te blijven uit de wurggreep van de onontwarbare vervlochtenheid van schepping en zonde. Hij kan verder met zijn project *Nachfolge*. Er is een andere theologische manier van staan in het leven mogelijk, die geen capitulatie is voor het cynische en mensverachtende nihilisme van Hitler en de zijnen.

4.2. Ethik

De lijnen laten zich nog verder doortrekken. Wanneer Bonhoeffer in 1940 een begin maakt met het werken aan zijn project 'ethiek', uitgerekend op het moment dat hij actief gaat deelnemen aan de samenzwering in de *Abwehr*, gaat het hem erom een weg te vinden en te wijzen die je als christen kunt gaan in de gecorrumpeerde 'uitzonderingstoestand' van de Nazidictatuur. Beslissend is voor hem dat het laatste geheim van deze werkelijkheid niet is dat schepping en zonde zo in elkaar liggen dat ethiek gedoemd is een farce te zijn, maar dat deze werkelijkheid 'Christuswerkelijkheid'⁵⁸ is en dat daarom ook in een dictatuur als die van het Derde Rijk het goede doen, wat rechtvaardig is onder de mensen, aan de werkelijkheid beantwoordt en alleen toekomst heeft. In de paragraaf 'De liefde van God en het verval van

⁵⁵ Dietrich Bonhoeffer, *Nachfolge*, Herausgegeben von Martin Kuske und Ilse Tödt, DBW Bd. 4, Gütersloh 1992¹, 298v.

⁵⁶ Bonhoeffer, *Nachfolge*, DBW Bd. 4, 301.

⁵⁷ Bonhoeffer, *Nachfolge*, DBW Bd. 4, 301.

⁵⁸ Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, herausgegeben von Ilse Tödt, Heinz Eduard Tödt, Ernst Feil und Clifford Green, DBW Bd. 6, Gütersloh ²1998, 43v.

de wereld' gaat hij opnieuw uitvoerig op de eerste hoofdstukken van Genesis in en zet hij de gebruikelijke ethiekbeoefening in termen van een onderscheiden van goed en kwaad tegenover het bijbels getuigenis dat God alleen goed en kwaad kent. In het Nieuwe Testament – en dat houdt voor Bonhoeffer niet een kijk op het Nieuwe Testament in als 'hoger' en 'edeler' dan het Oude Testament, maar hij denkt hier aan het Evangelie van Jezus Christus – is

'deze wereld van de vervreemding, van het conflict, van de ethische problematiek wel verdwenen [...]. Het fundamentele gezichtspunt, van waaruit gesproken wordt, is niet dat de mens met God, met de mensen, met de dingen en met zichzelf in onmin leeft, maar dat is de hervonden eenheid, de verzoening. [...] Het leven en handelen van de mens hebben niets problematisch, gekwelds, duisters, maar iets vanzelfsprekends, vreugdevols, zekers, helders.'⁵⁹

Daarmee komt ethiek in een radicaal ander licht te staan. Christelijke ethiek is er alleen als heilzame storing van wat wij binnen de coördinaten van ons eigen werkelijkheidsperspectief onder ethiek verstaan.⁶⁰ Zo blijkt dat hetgeen Bonhoeffer in *Schöpfung und Fall* had gevonden hem ook nu theologisch grond onder de voeten te geeft en verder helpt in zijn bezinning.

4.3. De gevangenisjaren

Toch komt de aanvechting van Hirsch' cynisme nog een keer terug. Eind 1942 schrijft Bonhoeffer een memorandum voor enkele medesamenzweerders, waarin hij de balans opmaakt van tien jaar Hitler dictatuur, en de weg die hijzelf daarin is gegaan. De balans valt niet positief uit.

'We zijn zwijgende getuigen van boze daden geweest, we zijn in alle opzichten door de wol geverfd, we hebben de kunst van het aanpassen en het dubbelzinnig taalgebruik ons eigen gemaakt, door schade en schande geleerd zijn we wantrouwend tegenover de mensen komen te staan, en we waren vaak gedwongen hun de waarheid en het vrije spreken schuldig te blijven, we zijn door onverdraaglijke conflicten murw en zelfs cynisch geworden – zijn we nog bruikbaar?'⁶¹

Een klein jaar later schrijft hij vanuit de gevangenis aan Bethge. Hij kijkt terug op wat hij in *Nachfolge* schreef. Daarin had hij eenzijdig de nadruk gelegd op Christus als het Woord dat ons met onze werkelijkheid nieuw maakt. Terugkijkend beseft Bonhoeffer dat hij onvoldoende het verschil tussen het 'laatste' en het 'voorlaatste' heeft verdisconteerd.

'Wij leven in het voorlaatste en geloven het laatste, is het niet zo? [...] In "Nachfolge" heb ik deze gedachte alleen maar aangeduid (in het eerste hoofdstuk) en daarna niet op de goede manier doorgetrokken. Dat moet nu alsnog gebeuren. De consequenties zijn zeer verreichend, [...] met name juist voor de ethiek. Waarom wordt in het Oude

⁵⁹ Bonhoeffer, *Ethik*, DBW Bd. 6, 311.

⁶⁰ Vgl. Bonhoeffer, *Ethik*, DBW Bd. 6, 301-315.

⁶¹ Dietrich Bonhoeffer, 'Rechenschaft an der Wende zum Jahr 1943. Nach zehn Jahren', in: Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Herausgegeben von Christian Gremmels, Eberhard Bethge und Renate Bethge, in Zusammenarbeit mit Ilse Tödt, DBW Bd. 8, Gütersloh 1998, 38.

Testament vaak tot eer van God gelogen (ik heb de plaatsen waar dat gebeurt nu bij elkaar gezet), doodgeslagen, bedrogen, geroofd, gescheiden, zelfs gehoereerd (vgl. de stamboom van Jezus), gewantrouwd en gelasterd en gevloekt, terwijl dat in het Nieuwe Testament allemaal niet voorkomt?’⁶²

Het Nieuwe Testament staat ook hier niet voor een antijudaïsme, en evenmin voor een massieve waarheid, als een ‘vreet, vogel, of sterf anders maar!’⁶³ Nee, het is het eschatologische Woord dat we op geen enkele manier naar ons toe kunnen halen, maar dat als belofte en oordeel vóór ons uit gaat. ‘Wij leven in het voorlaatste en geloven het laatste.’ Toch betekende dit voortschrijdend inzicht, deze correctie op *Nachfolge* niet dat *Schöpfung und Fall* op de schop moest. Het eschatologische dat er de kern van is biedt juist wat nodig is om het in het ‘voorlaatste’ uit te houden, door het geloof in het ‘laatste’ strikt als *geloof* te laten gelden. Het houdt in, zonder enige rugdekking verantwoordelijkheid op zich te nemen en ‘voor en met God zonder God’⁶⁴ te leven in een wereld die niet strijd en het recht van de sterkste als laatste geheim heeft, maar die eschatologische ‘Christuswerkelijkheid’ is, omdat Christus’ kruis het midden van de schepping is.

⁶² Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, DBW Bd. 8, 226v (brief van 5 december 1943).

⁶³ Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, DBW Bd. 8, 415 (brief van 5 mei 1944).

⁶⁴ Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, DBW Bd. 8, 533v (brief van 16 juli 1944).