

THEOLOGICA

Wratislaviensia

Tom 5 · 2010

THEOLOGICA *Wratislaviensia*

Tom 5 • 2010 Dietrich Bonhoeffer

pod redakcją Joela Burnella i Piotra Lorka

Kolegium redakcyjne:

Wojciech Szczerba – redaktor naczelny

Piotr Lorek – sekretarz

Czasopismo recenzowane

Recenzenci: Wojciech Szczerba, Joel Burnell, Piotr Lorek

Recenzent tomu:

Prof. dr hab. Janusz T. Maciuszko

Opracowanie redakcyjne:

Joel Burnell, Piotr Lorek

Korekta:

Agnieszka Łuszek

Skład:

Artur Pacewicz

Zgłoszenia prenumeraty przyjmuje:

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna

ul. Świętej Jadwigi 12

50-266 Wrocław

e-mail: redakcja@ewst.edu.pl

Spis treści

Wykaz skrótów	9
---------------------	---

WSTĘP

Słowo Rektora Ewangelikalnej Wyższej Szkoły Teologicznej	13
Od Redaktorów	15
ABP ROWAN WILLIAMS — Przedmowa na otwarcie Międzynarodowego Kongresu Bonhoefferowskiego	19

REFERATY I PRZEMÓWIENIA

BONHOEFFER WOBEC PRAWDY

CHRISTIANE TIETZ — Prawda, która jest czymś więcej niż podaniem faktów	29
BOGDAN FERDEK — Bonhoeffer a wrażliwość na prawdę w debacie publicznej	43

BONHOEFFER WOBEC TOŻSAMOŚCI NARODOWEJ I EUROPEJSKIEJ

ABP ROWAN WILLIAMS — Bonhoeffer i tożsamość europejska	51
JOEL BURNELL — Mesjanizm polski a Dietrich Bonhoeffer	55

BONHOEFFER WOBEC POLITYKI

CHRISTIANE TIETZ — Kościół jest granicą polityki	75
CLIFFORD GREEN — Chrześcijańska etyka pokoju Dietricha Bonhoeffera ...	93
JOEL BURNELL — Wpływ Dietricha Bonhoeffera na Polski Ruch Opozycyjny w latach 1968–1989	107

BONHOEFFER WOBEC KULTURY I RELIGII

JONATHAN SORUM — Trynitarna dynamika wspólnoty w <i>Życiu wspólnym</i> Dietricha Bonhoeffera	133
HANS-DIRK VAN HOOGSTRATEN — Interpretacja uwag Bonhoeffera dotyczących religii w dobie zagrożenia ze strony terroryzmu islamskiego	155
STEPHEN WILLIAMS — „Bezreligijne chrześcijaństwo” — właściwa droga czy ślepy zaułek?	168

10-LECIE POLSKIEJ SEKCJI MIĘDZYNARODOWEGO TOWARZYSTWA BONHOEFFEROWSKIEGO (24 MAJA 2007)

Bp Ryszard Bogusz — Słowo	187
WOJCIECH SZCZERBA — Powitanie	189
JANUSZ WITT — Sprawozdanie z działalności Polskiej Sekcji Międzynarodowego Towarzystwa Bonhoefferowskiego w latach 1996–2007	191
MARTIN HÜNEKE — Pozdrowienie w imieniu Rady Nadzorczej Niemieckiej Sekcji Międzynarodowego Towarzystwa Bonhoefferowskiego	197
JACEK ROMANKOW — Powitanie	199
Zdjęcia	201
Wykaz dzieł Dietricha Bonhoeffera oraz opracowań na jego temat w zbiorach Biblioteki Ewangelikalnej Wyższej Szkoły Teologicznej we Wrocławiu	215

Table of contents

Abbreviations	9
---------------------	---

INTRODUCTION

A word of the Rector of the Evangelical School of Theology	13
A word from the editors	15
ABP. ROWAN WILLIAMS — Speech at the opening of the International Bonhoeffer Congress	19

PAPERS AND SPEECHES

BONHOEFFER ON TRUTH

CHRISTIANE TIETZ — Truth, which is something more than presenting the facts	29
BOGDAN FERDEK — Bonhoeffer and sensitivity to truth in public discourse	43

BONHOEFFER ON NATIONAL AND EUROPEAN IDENTITY

ABP. ROWAN WILLIAMS — Bonhoeffer and European Identity	51
JOEL BURNELL — Polish Messianism and Dietrich Bonhoeffer	55

BONHOEFFER ON POLITICS

CHRISTIANE TIETZ — The church is the limit of politics: Bonhoeffer on the political task of the church	75
CLIFFORD GREEN — Dietrich Bonhoeffer's Christian Peace Ethic	93
JOEL BURNELL — The influence of Dietrich Bonhoeffer on the Polish opposition movement: 1968–1989	107

BONHOEFFER ON CULTURE AND RELIGION

JONATHAN SORUM — The Trinitarian Dynamic of Community in Dietrich Bonhoeffer's <i>Life Together</i>	133
HANS-DIRK VAN HOOGSTATEN — Interpreting Bonhoeffer's remarks on religion in the present predicament of muslim terrorism	155
STEPHEN WILLIAMS — 'Religionless Christianity': the right road or a dead end?	168
 10TH ANNIVERSARY OF THE POLISH SECTION OF THE INTERNATIONAL BONHOEFFER SOCIETY (MAY 24, 2007)	
BP. RYSZARD BOGUSZ — Address	187
WOJCIECH SZCZERBA — Greeting	189
JANUSZ WITT — Report on the Activity of the Polish Section of the International Bonhoeffer Society during the years 1996–2007	191
MARTIN HÜNEKE — Greetings from the Board of the German Section of the International Bonhoeffer Society	197
JACEK ROMANKOW — Greeting	199
Pictures	201
Works by Dietrich Bonhoeffer and secondary sources on Bonhoeffer in the library holdings of the Evangelical School of Theology, Wrocław, Poland	215

WYKAZ SKRÓTÓW

Dietrich Bonhoeffer Werke (DBW)

- DBW 2 = *Akt und sein: Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*. Red. H.-R. Reuter (1988)
- DBW 3 = *Schöpfung und Fall*. Red. M. Rüter, I. Tödt (1989)
- DBW 4 = *Nachfolge*. Red. M. Kuske, I. Tödt (1989)
- DBW 5 = *Gemeinsames Leben; Das Gebetbuch der Bibel*. Red. G. L. Müller, A. Schönherr (1987)
- DBW 6 = *Ethik*. Red. E. Feil, C. Green, E. Tödt, I. Tödt (1998)
- DBW 8 = *Widerstand und Ergebung* (2006)
- DBW 9 = *Jugend und Studium, 1918–1927*. Red. H. Pfeifer, C. Green, C.-J. Kaltenborn (1986)
- DBW 10 = *Barcelona, Berlin, Amerika 1928–1931*. Red. R. Staats, H. Ch. von Hase (1992)
- DBW 11 = *Ökumene, Universität, Pfarramt 1931–1932* (1994)
- DBW 12 = *Berlin 1932–1933*. Red. C. Nicolaisen, A. Scharffenroth (1997)
- DBW 13 = *London 1933–1935*. Red. H. Goedeking, M. Heinbucher, H.W. Schleicher (1994)
- DBW 14 = *Illegale Theologen-Ausbildung: Finkenwalde 1935–1937*. Red. O. Dudzus, J. Henkys, S. Bobert-Stützel, D. Schulz, I. Tödt (1996)
- DBW 15 = *Illegale Theologenausbildung: Sammelvikariate 1937–1940*. Red. D. Schulz (1998)
- DBW 16 = *Konspiration und Haft 1940–1945*. Red. J. Glenthøj, U. Kabitz, W. Krötke (1996)
- DBW 17 = *Register und Ergänzungen*. Red. H. Anzinger, H. Pfeifer (1999)

Dietrich Bonhoeffer Works, English edition (DBWE)

- DBWE 1 = *Sanctorum Communio. A Theological Study of the Sociology of the Church*. Red. C.J. Green. Przekł. R. Krauss, N. Lukens (1998)
- DBWE 2 = *Act and Being, Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology*. Red. W. W. Floyd, Jr. Przekł. H.M. Rumscheid (1996).

- DBWE 3 = *Creation and Fall: A Theological Exposition of Genesis 1–3*.
Red. J. W. de Gruchy. Przekł. D. S. Bax (1997)
- DBWE 4 = *Discipleship*. Red. G. B. Kelly, J. D. Godsey. Przekł. B. Green, R. Krauss (2001)
- DBWE 5 = *Life Together. The Prayerbook of the Bible: An Introduction to the Psalms*.
Red. G. B. Kelly. Przekł. D. W. Bloesch, J. H. Burtress (1996)
- DBWE 6 = *Ethics*. Red. C.J. Green. Przekł. R. Krauss, Ch. C. West, D. W. Scott (2005)
- DBWE 7 = *Fiction from the Tegel Prison*, Red. C. J. Green. Przekł. N. Lukens (2010)
- DBWE 9 = *The young Bonhoeffer: 1918–1927*. Red. P. D. Matheny, C. J. Green,
M. D. Johnson. Przekł. M. C. Nebelsick, D. W. Scott (2003)
- DBWE 10 = *Barcelona, Berlin, New York 1928–1931*, Red. C.J. Green.
Przekł. D. W. Scott (2008)
- DBWE 12 = *Berlin: 1932–1933*. Red. L. L. Rasmussen. Przekł. I. Best, D. Higgins,
D. W. Scott (2009)
- DBWE 13 = *London: 1933–1935*. Red. K. Clements. Przekł. I. Best (2007)
- DBWE 16 = *Conspiracy and imprisonment, 1940–1945*, Red. M. S. Brocker.
Przekł. L. E. Dahill, D. W. Scott (2006)

WSTEP

Słowo Rektora Ewangelikalnej Wyższej Szkoły Teologicznej

Szanowny Czytelniku,

Oddajemy w Twoje ręce kolejny, piąty już tom czasopisma naukowego *Theologica Wratislaviensia* wydawanego przez Ewangelikalną Wyższą Szkołę Teologiczną we Wrocławiu. Tak jak w poprzednich tomach naszego periodyku, i tym razem chcemy odnieść się do rzeczy ważnych, zmuszających do namysłu i prowokujących debaty we współczesnej myśli teologicznej. Tak jak zawsze, utrzymujemy ekumeniczny charakter pisma *Theologica Wratislaviensia*, zamieszczając w nim artykuły autorów reprezentujących różne proveniencje teologiczne i różne narodowe punkty widzenia.

Tym niemniej, obecny tom wyróżnia się — w naszym przekonaniu — wśród wydanych dotychczas przez naszą uczelnię. Jest on w pełni poświęcony wrocławskiemu z urodzenia teologowi, Dietrichowi Bonhoefferowi, którego myśl teologiczna pozostaje aktualna i inspirująca mimo lat upływających od jego męczeńskiej śmierci w 1945 roku. Niniejszy tom zawiera artykuły, przemowy, sprawozdania i zdjęcia z najważniejszych konferencji i sympozjów polskich poświęconych niemieckiemu teologowi na przestrzeni ostatnich kilkunastu lat. W tym sensie posiada on charakter retrospektywny, stanowi swego rodzaju przegląd istotnych odniesień do myśli Bonhoeffera na gruncie polskim początku XXI wieku.

Żywimy nadzieję, że nadając taki charakter nowemu tomowi periodyku *Theologica Wratislaviensia*, oferujemy nie tylko miłą lekturę, ale również materiał inspirujący do dalszych przemyśleń i publikacji.

Redaktor naczelny

Wojciech Szczerba

Od Redaktorów

Z nieskrywaną przyjemnością mamy zaszczyt zaprezentować Państwu kolejny tom periodyku naukowego *Theologica Wratislaviensia* Ewangelikalnej Wyższej Szkoły Teologicznej we Wrocławiu, poświęcony życiu i spuściznie jednego z synów Wrocławia, Dietricha Bonhoeffera. Okazją do wydania tego zbioru artykułów naukowych oraz przemówień okolicznościowych było wydarzenie umieszczenia popiersia Dietricha Bonhoeffera we Wrocławskim Ratuszu dnia 28 października 2010 roku, gdzie stało w towarzystwie posągów innych sławnych obywateli miasta.

Bonhoeffer urodził się 2 lutego 1906 roku we, wciąż znajdującym się w tym miejscu, domu przy ul. Bartla 7 (ówczesna Am Birkendwäldchem) we Wrocławiu. Został ochrzczony w *Lutherkirche*, zburzonym pod koniec II wojny światowej podczas oblężenia Festung Breslau, by utworzyć w otoczonym mieście przestrzeń startową samolotom. Chociaż rodzina Bonhoeffera w 1913 roku przeprowadziła się do Berlina, Dietrich często odwiedzał miejsce swojego urodzenia, a także rodzinny domek letniskowy w pobliskich Sudetach.

Polacy, którzy dopiero odkrywają Bonhoeffera, są zaskoczeni powszechnymi odwołaniami do jego prac zarówno wśród świeckich jak i katolickich czytelników w Polsce lat 70. i 80. XX wieku. Na pierwszy rzut oka fenomen przyjęcia Bonhoeffera w Polsce wydaje się zaskakujący. Co takiego głosił niemiecki, luterński pastor i teolog, że Polacy od razu uznali to za intrygujące i pasujące do ich sytuacji? Co więcej, Polska bez wątpienia pozostaje w głębi serca postromantycznym społeczeństwem, podczas gdy Bonhoeffer romantykiem bynajmniej nie był. Czy konfrontacja pomiędzy spadkobiercami romantyzmu oraz życiem i pracą Bonhoeffera może być traktowana jako dialog między przyjaciółmi, a nie czołowe zderzenie światopoglądów? Anegdotyczne przykłady sugerują, że odpowiedź brzmi „tak”. Adam Michnik częstokroć wyrażał zarówno swoje wyrazy uznania dla Adama Mickiewicza, jak i dług wobec Dietricha Bonhoeffera, a Bonhoeffer był szeroko wykorzystywany w PRL przez wielu innych liderów polskiej

opozycji¹, co sugeruje czekający tylko na odkrycie głęboki związek Bonhoeffera i „polskiej duszy”.

Wracając do meritum, platforma dla owocnego dialogu pojawiła się, gdy porównane zostały pytania i wyzwania, z którymi mierzyli się zarówno chrześcijanie oraz „ludzie dobrej woli” w nazistowskich Niemczech, jak i mieszkańcy Polski pod zaborami oraz Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Co oznacza być chrześcijaninem, patriotą, obywatelem, czy — zadając fundamentalne pytanie — człowiekiem w tak trudnych czasach? Jakie są moje obowiązki wobec mojego Kościoła, mojego kraju, moich rodaków i moich bliźnich? Bonhoeffer zmagał się z tymi problemami oraz o nich pisał. Jego poczucie odpowiedzialności za świat i jego problemy doskonale wpisywało się w romantyczny ideał zgodności słów i czynów, któremu wierni pozostali nawet Polacy odrzucający romantyczne dziedzictwo.

Pomimo, iż religia i romantyzm zachowują wiele ze swojej siły oddziaływania, zarówno w swej symbolice, jak i praktyce, dzisiejsza Polska naznaczona jest rosnącym zeświecczeniem i pozytywistyczno-pragmatycznym podejściem, bardziej adekwatnym dla trwającej transformacji życia społecznego, kulturalnego, ekonomicznego i politycznego po 1989 roku. Ostatnie wydania niektórych z prac Bonhoeffera² wraz z licznymi artykułami i kilkoma książkami poświęconymi jego myśli³, stanowią dowód zainteresowania Polaków, którzy na początku XXI wieku wciąż zwracają się do niego, by znaleźć zrozumienie i inspirację. Naszą nadzieją i pragnieniem jest, by ten tom wywołał jeszcze większe zaniepokojenie jego dokonaniem oraz wspierał wciąż żywy dialog z tym niezwykłym pastorem, teologiem i spiskowcem.

Podczas ostatnich 15 lat w Polsce odbyło się kilka konferencji poświęconych Bonhoefferowi. W niniejszym tomie ukazują się drukiem artykuły oraz przemówienia z czterech spośród tych wydarzeń, wliczając w to:

¹ Głównie za sprawą Anny Morawskiej, która napisała znakomitą biografię Bonhoeffera *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy* (Warszawa 1970) oraz wydała w tym samym roku jego *Wybór pism*.

² Tłumaczenie dzieł D. Bonhoeffera: *Naśladowanie*. Przeł. J. Kubaszczyk. Poznań 1997; *Psalm* — *Modlitewnik Biblii: wprowadzenie*. Przeł. B. Widła, K. Karski, A. Tschirnschnitz. Warszawa 2004; *Życie wspólne*. Przeł. K. Wójtowicz. Kraków 2001. Wybór tekstów D. Bonhoeffera — Wydawnictwo Alleluja wydało kilka małych tomów wybranych fragmentów i myśli Bonhoeffera, w tłumaczeniu Kazimierza Wójtowicza: *Krzyż i zmartwychwstanie* (1999); *Mądrość świadectwa — myśli* (2009); *Modlitwa i wiersze więzienne* (2005). Także Wydawnictwo Znak wydał tomik zatytułowany *O odpowiedzialności*. Przeł. J. Filek. Kraków 2001.

³ Między innymi P. Kopiec, *Kościół dla świata: wiarygodność Kościoła w teologicznej interpretacji Dietricha Bonhoeffera*. Lublin 2008; A. Napiórkowski, *Dietrich Bonhoeffer i jego wizje Kościoła*. Kraków 2004; *Wierzyć w Tego samego i tak samo: ekumeniczna dogmatyka Dietricha Bonhoeffera*. Red. J. Lipniak. Świdnica 2006.

Konferencję Bonhoefferowską (Wrocław, 18–19 marca 2002, Biblijne Seminarium Teologiczne, obecnie EWST),

Międzynarodowy Kongres Bonhoefferowski w 100-lecie urodzin Dietricha Bonhoeffera (Wrocław, 3-8 lutego 2006),

Międzynarodową Konferencję Bonhoefferowską z okazji 10-lecia działalności Sekcji Polskiej Międzynarodowego Towarzystwa Bonhoefferowskiego (Wrocław, 24–25 marca 2007, EWST we Wrocławiu)

„Dni Bonhoefferowskie” (Szczecin, 20-22 czerwca 2008, Międzynarodowe Centrum Studiów i Spotkań im. Dietricha Bonhoeffera).

Artykuły te ułożone zostały raczej tematycznie niż chronologicznie, w ramach szerszych zagadnień: Bonhoeffer wobec prawdy, Bonhoeffer wobec tożsamości narodowej i europejskiej, Bonhoeffer wobec polityki i Bonhoeffer wobec kultury i religii.

Ponadto, tom ten zawiera fotograficzną relację z tych konferencji, z poświęcenia pomnika Bonhoeffera we Wrocławiu i niedawnego wprowadzenia popiersia Bonhoeffera do wrocławskiego Ratusza.

Na końcu tomu wyszczególniono listę książek i artykułów o Bonhoefferze oraz jego autorstwa, które można znaleźć w zbiorach bibliotecznych Ewangelikalnej Wyższej Szkoły Teologicznej we Wrocławiu. Osoby pragnące bliżej poznać osobę Bonhoeffera lub zbadać jego dziedzictwo zapraszamy do biblioteki Ewangelikalnej Wyższej Szkoły Teologicznej (ul. św. Jadwigi 12, 50-266 Wrocław).

Joel Burnell

Piotr Lorek

ROWAN WILLIAMS

Arcybiskup Canterbury

PRZEMOWA NA OTWARCIE MIĘDZYNARODOWEGO KONGRESU BONHOEFFEROWSKIEGO

[Uniwersytet Wrocławski, Polska, 3 lutego 2006 roku]

Dietrich Bonhoeffer to teolog, który z pewnością nie chciał być określany przez negację. W swoich *Pismach więziennych* ubolewa nad tendencją apologetów religijnych do skupiania się na słabościach świeckiego światopoglądu. Ewangelia musi odnosić się do mocnych, a nie tylko słabych, stron ludzkich — mówił — a Słowo Boże jest zbyt 'arystokratyczne', by wykorzystywać słabości. Nie był on też i na inny sposób człowiekiem negacji lub (w tradycyjnym znaczeniu) ascetyzmu. Jego hasłem, już we wczesnej teologii, nawet w napiętej atmosferze Szczecina Zdrojów, było zaangażowanie. Możliwe jednak, że najlepiej pojmujemy wyzwania stawiane nam przez niego dzisiaj właśnie poprzez namysł nad kwestiami, którym się — mimo wszystko — sprzeciwił.

Kultura

Bonhoeffer był typowym przedstawicielem ówczesnej niemieckiej burżuazji, dobrze obeznanym z osiągnięciami europejskiej cywilizacji w sztuce, muzyce i literaturze. *Pisma więzienne* ukazują, całkiem naturalnie, znajomość głównych

nurtów kultury niemieckiej: w kilku listach z marca 1944 roku swobodnie rozprawia na temat tej kulturowej spuścizny — ikonografii, muzyki czy teorii historycznych. Jest stanowczym 'klasycystą' w wielu kwestiach, wyrażając swój niepokój w stosunku do Rilkego, kiedy ten podziela entuzjazm Marii von Wedemeyer; Rilke jest 'niezdrowy'; jest diagnostą ciemnych, zepsutych i niewyraźnych pokładów ducha (aczkolwiek podziwiał przynajmniej trochę Dostojewskiego). Mozart, Beethoven i Goethe wciąż zajmują główne miejsce w jego wyobraźni. Jednakże, chociaż mógł nie lubić modernizmu w sztuce, to jednak pozostał człowiekiem, którego umysł w sposób niekwestionowany i niepodważalny uformowany został przez ówczesną kulturę swojego środowiska. Jeśli pozwolimy sobie na zapożyczenie raczej wątpliwej typologii Niebuhra, to Bonhoeffer wyraźnie nie pasuje do kategorii 'Chrystus przeciw Kulturze'.

Jednakże to właśnie owa mocna i głęboko zakorzeniona w Boenhefferze tożsamość kulturowa skomplikowała całą kwestię jego sprzeciwu wobec narodowego socjalizmu. Dziedzictwa 'wysokiej kultury' nie można oczywiście w żaden sposób łączyć z neobarbarzyństwem Trzeciej Rzeszy, aczkolwiek wielu zanurzonych w tej kulturze było zdolnych tolerować Rzeszę, a nawet ją popierać. Poczucie wspólnoty narodowego losu i narodowej wyjątkowości okazało się dobrym sprzymierzeńcem 'ideologii krwi i ziemi'. Kulturowe dziedzictwo albo popierało taką ideologię, albo pozwalało na tworzenie prywatnego świata, w którym wrażliwy duch mógł znaleźć schronienie przed nieuchronną brutalnością ówczesnego politycznego i militarnego życia.

Bonhoeffer nie stworzył żadnej teorii kultury, posiadał natomiast przekonanie, wynikające z głębokiej wiary, że przy pomocy kultury czy wiedzy historycznej nie można odkryć woli Bożej. Nie mniej niż Barth wierzył, że istnieje jedna historia, zawierająca wszystkie inne, i że w jej centrum jest Bóg, nieustannie odsuwany przez nas na margines, z własnej woli wybierający miejsce wykluczonych, lecz wciąż zwracający się do nas z tych obrzeży losów ludzkich. Kultury nie należy odrzucać, nie należy też przyznawać jej teologicznej słuszności; jest ona raczej rzeczywistością, w którą, nie mając wyboru, musimy się zaangażować. Nasze zaangażowanie, jako chrześcijan, musi wszakże być poprzedzone pytaniem, o kim lub o czym kultura obecnie zapomina, ponieważ właśnie w tej strefie wykluczenia mamy szansę odnaleźć czekającego na nas Boga. Rozwiązaniem nie może być zatem ani postawa liberalna, ani konserwatywna. Im bardziej modne hasło, tym bardziej prawdopodobne, że Boga ukrzyżowanego tam nie ma; im bardziej uznane zachowanie czy trend, tym bardziej prawdopodobne, że Bóg jest gdzie indziej. Jedyna droga godna polecenia to codzienne rozwa-

zanie i naśladowanie mentalności Ukrzyżowanego; czegoś, co kilku współczesnych teologów, choćby James Alison (idąc z Rene Girardem) nazwało 'umysłem ofiary'.

Pobożność

Bonhoeffera pamiętamy chyba najbardziej z powodu krytyki pobożności, w każdym razie ci z nas, którzy w pewnym wieku, bądź też w pewnym środowisku natknęli się na *Pisma więzienne*. Podobnie jak kultura nie może stać się prywatnym schronieniem, tak i pobożność, wbrew wyobrażeniom, ostatecznie staje się iluzoryczną kryjówką. Powinniśmy niecierpliwie oczekiwać na 'niereligijną' erę chrześcijańskiego języka. Ta kwestia jest często błędnie rozumiana: Bonhoeffer tak naprawdę mówił o dwóch sprawach. Pierwsza dotyczy braku zgody na to, by język Ewangelii stał się jedynie dialektem zainteresowanej Bogiem mniejszości; powinien być raczej językiem przenikającym, w taki czy inny sposób, cały ludzki dyskurs. Nie może być jedynie zbiorem konwencjonalnych terminów, przyswajanych przez stosunkowo małą grupę rozbudzonych religijnie ludzi. W pewnym sensie to, za czym opowiada się Bonhoeffer, jest dokładnie czymś odwrotnym od tego, co większość ludzi uważa za liberalny redukcjonizm. Mamy poszukiwać niereligijnego języka Ewangelii; nie dlatego, by ostatecznie porzucić, w obliczu powszechnej sekularyzacji współczesnego świata, wyjątkowe twierdzenia Ewangelii, ale dlatego, że stawia ona zbyt poważne twierdzenia, by można je było zredukować do mowy 'plemiennej', zrozumiałej jedynie dla zamkniętego grona. Życie w wierze to nie sposób spędzania wolnego czasu, tylko kwestia przemyślanego wyboru.

Druga sprawa zależna jest od pierwszej. Język religijny jako narzędzie do nazywania, do dyskusowania określonych problemów teologicznych, język katalogowania i analizy, nie ma żadnego wyraźnego wpływu na świat. To jedynie język obserwacji, pozostający bez wpływu na rzeczywistość. Zaś język Jezusa, jak twierdził Bonhoeffer w słynnym liście z maja 1944 roku, ma moc zmieniania rzeczywistości. W jaki sposób mamy odkryć na nowo język, który miałby moc sprawczą?

W oczach Bonhoeffera pobożność zawsze skłania do pasywności, chyba że jest zakotwiczona w doktrynie przemieniającego słowa. Dlatego też duchowość, którą chciał zaszczerpić w Szczecinie Zdrojach, była immanentnie związana z wezwaniem do oporu przeciw władzy. Wspólne czytanie Biblii, wyznawanie grzechów i medytacja są nieodzowne dla ludzi, którzy mają oprzeć się wpływowi otaczającej ich kultury; te czynności są sposobami uczenia się i przyswajania 'kultury' Ciała Chrystusa — nie jako błahej alternatywy, jednej spośród wielu

dostępnych opcji, ale jako źródła pozwalającego ludzkości stawać się bardziej ludzką dla tych, o których kultura zapomina, którymi pogardza lub których terroryzuje. Tak więc zadanie wobec kultury polega na ciągłym poszukiwaniu zapomnianych bądź zepchniętych na margines, zaś zadanie wobec pobożności dotyczy wpływu na rzeczywistość nowego świata; świata Pisma i żywej modlitwy w Chrystusie, które sprawiają, że to poszukiwanie staje się możliwe. Skoro jesteśmy obywatelami świata większego niż ten, który współczesne kultury mogą opisać, jesteśmy wystarczająco wolni, by dostrzec to, co takie kultury uczą nas ignorować.

Zatem żyć w sferze autentycznej duchowej dyscypliny to być 'reedukowanym'. Czczenie Boga dla niego samego, codzienne przynoszenie przed Boga własnych i cudzych grzechów, przyswajanie języka Pisma, a przede wszystkim Psalmów — te wszystkie czynności, z pozoru nieistotne, są częścią naszego otwarcia się na przemieniające słowo. Jednak są bezużyteczne, a nawet gorzej, szkodliwe, gdy stają się sposobem zapewnienia bezpieczeństwa wierzącym czy sposobem na zaprzeczanie realności cierpień świata. Tak więc, kiedy powstał Kościół Wyznający, i, krok po kroku, normalizował swoje relacje z Rzeszą, Bonhoeffer krytykował takie postępowanie, podobnie jak krytykował Kościół narodowy w połowie lat trzydziestych. Nie oznacza to jednakże, że uważał on owe czynności religijne wykonywane w Szczecinie Zdrojach za błąd czy zły początek.

W sytuacji kiedy, jak nam się często przypomina, duchowość stała się centrum zainteresowania, Bonhoeffer nakłania nas do zastanowienia się, czy dana praktyka czy tradycja religijna ma moc przemieniania, czy też wpływa tylko na dobre samopoczucie jednostki? Wtedy jest jedynie 'pobożnością'. Ale jeśli pomaga wierzącemu trwać przy innym, przy tym zapomnianym i odrzuconym, jest świadectwem emanacji Boga. A to jest właśnie istota duchowości — nie dbanie o własną duszę, ale odnawianie świata poprzez Boga, zmiana komunikacji i relacji międzyludzkich. „Wydarzenie Zielonych Świąt nie polega więc na stwarzaniu nowej religijności, ale na proklamacji nowego twórczego dzieła Boga (...). Ani na chwilę nie zasada się na przedkładaniu religijności nad świeckość, ale na przedkładaniu Bożego dzieła zarówno nad religijność, jak i świeckość”¹.

Ekumenizm

Powyższe wymogi życia w Duchu rodzą jednak kilka pytań odnośnie jednostki Kościoła. Bonhoeffer nawiązał wiele przyjaźni w ruchu ekumenicznym

¹ *Collected Works of Dietrich Bonhoeffer. Letters and Notes 1935–1939. Vol. II. The Way to Freedom.* Ed. by E.H. Robertson, New York 1966, s. 47.

w latach trzydziestych, kilka z nich okazało się mieć dla niego znaczenie w czasach głębokiego kryzysu. Jednak już wtedy rzucał wyzwanie konwencjonalnemu podejściu w dialogu międzywyznaniowym, a porażka struktur ekumenicznych w poparciu dla Kościoła Wyznającego, o które tak zabiegał, głęboko go dotknęła. Coraz częściej myślał więc o Kościele, którego horyzonty wykraczałyby poza lokalne bolączki niemieckich społeczności protestanckich.

„Czy jedność Kościoła oraz wspólnota Słowa i Sakramentu tworzona jest przez Ducha Świętego, czy też jest to wspólnota wszystkich życzliwych, szanowanych, pobożnych chrześcijan; praktykujących według obrządku niemieckich chrześcijan, albo według komitetów kościelnych², czy też Kościoła Wyznającego? Czy jedność Kościoła opiera się jedynie na prawdzie Ewangelii, czy na miłości wolnej od pytania o prawdę?”³. Tak oto Bonhoeffer formułuje wyzwanie w 1936 roku, a czyni to w pracy, w której twierdzi, że idea ‘konfesji’ broniąca prawdy kosztem widzialnej jedności Kościoła powinna być ponownie przemyślana w obliczu nowego zagrożenia dla chrześcijańskiego świadectwa. Pojęcie *status confessionis* w czasach Reformacji tak naprawdę wyrażało się w dopuszczeniu przez Kościół do bycia osądzanym przez Pismo, w pełnej gotowości Kościoła na samokrytykę; zatem historyczne wyznania nie mogą zostać obrócone w ponadczasowe depozyty prawdy, niezależnie od Pism, na które wskazują. W nowej sytuacji bowiem Pisma mogą wymagać od nas nowego określenia granic Kościoła. Zasada konfesyjności wymaga, byśmy uzmysłowili sobie, że mogą zaistnieć sytuacje, w których widzialna jedność Kościoła będzie mniej istotna od wierności prawdzie, oraz że moment, w którym powstanie ten dylemat niekoniecznie będzie taki sam dla każdej epoki.

Tak sformułowane przesłanie jest kłopotliwe dla każdego zaangażowanego w ruch ekumeniczny. Jedność Kościoła, podobnie jak kultura i pobożność, musi być kwestionowana w obliczu zagrożenia dla świadectwa Ewangelii. Wymaga to jednak wyjątkowego wyczucia. Podział w Kościele nie jest konieczny ze względu na jakieś abstrakcyjne prawdy; Bonhoeffer miał wątpliwości, czy spory o eucharystię w współczesnym Kościele powinny być priorytetem. Wydaje się, że ważniejsze jest pytanie, na ile Ewangelia Bożego działania — podobnie jak i sama rzeczywistość Bożego działania — jest widoczna i skuteczna. Podobnie jak w sprawach kultury i pobożności, to wyzwanie zmusza nas do wnikliwego rozmyślenia nad tym, co dziś mogłoby stanowić ‘pseudo-kościół’ — nie tylko Kościół nauczający błędnych doktryn, ale i taki, który swymi działaniami i słowami zaprzecza Bożej łasce.

² Chodzi zapewne o komitety ustanawiane przez rząd do nadzorowania działań w kościołach oraz parafiach (przyp. tłum.).

³ *Ibidem*, s. 112.

Zatem, podobnie jak podczas omawiania wcześniejszych kwestii, tak i teraz musimy odpowiedzieć sobie na pytanie, które niepokoi zarówno liberała, jak i konserwatystę, a które powinno skłaniać wszystkich do angażowania się w dialog międzykościelny: co zrobić, by uniknąć tworzenia pseudo-kościół? Aby odpowiedzieć na to pytanie, nie potrzebujemy bardziej precyzyjnej oceny „czystości” innych grup chrześcijańskich, ale, po pierwsze, zdolności do samokrytyki w świetle Pisma, i, po drugie, bystrego oka, dostrzegającego sprawy stanowiące wyzwanie dla Kościoła we współczesnym świecie.

Podsumowując, Dietrich Bonhoeffer był człowiekiem wywodzącym się z konkretnego dziedzictwa kulturowego, co mu zresztą nie przeszkadzało; był osobą o głębokiej, rygorystycznej (i bardzo tradycyjnej) wewnętrznej duchowości; był oddany, już od młodych lat, myśleniu ekumenicznemu. Ekumenizm budził w nim niezwykle ważne wątpliwości odnośnie wartości kultury przesiąkniętej bezwzględną i rasistowską ideologią; odnośnie tradycyjnej pobożności zamykającej się w bezpiecznej, prywatnej przestrzeni, rozgrzeszającej nas od potrzeby działania, albo raczej od pozwolenia Bogu na działanie w nas; odnośnie poszukiwania widzialnej jedności Kościoła jako ideału, niezależnie od prawdy i uczciwości, co prowadzić może jedynie do budowy pseudo-kościół. Jest przykładem owego jednoczesnego 'tak i nie' wobec swojego środowiska, które św. Paweł kreśli w *I Liście do Koryntian*; to właśnie sprawia, że przykład Bonhoeffera jest tak powszechnie użyteczny, a jednocześnie tak słabo związany z konkretnymi programami w Kościele, co nie pozwala żadnemu ze stronnictw zbyt łatwo powoływać się na jego spuściznę.

Rozwiązanie tych napięć nie było dla Bonhoeffera zagadnieniem czysto teoretycznym, ale kwestią dania świadectwa. Oznacza to, że wspominając go, nie możemy wyekstrahować jakiejś 'bonhoefferowskiej ortodoksji', która powiedziałaby nam, jakie należy przedsięwziąć kroki w czasie, kiedy Kościołom grożą głębokie podziały. Już Alasdair MacIntyre wskazał wiele lat temu, gdy komentował słowa biskupa Johna Robinsona o Bonhoefferze, że pokusa, by zapożyczyć język Bonhoeffera dla nadania dostojności i powagi aktualnym, kontrowersyjnym kwestiom jest sprawą naturalną. Jednak mielibyśmy do tego prawo tylko w sytuacji istnienia realnego anty-kościół; kiedy mielibyśmy do czynienia z konkretnym programem, ukierunkowanym na podważenie pozycji Kościoła; na wykluczenie bądź uciszenie tych, którzy są mu oddani. Sam Bonhoeffer zaś przestrzegał przed pochopnym i nieprzemyślanym przyklejaniem etykiety 'anty-kościół'; istotne jest działanie przygotowujące nas do rozpoznania owego anty-kościół: wspólne życie adoracji i wyznania, wątpliwości i poddawanie działań i planów

pod osąd Pisma, a nade wszystko, *wolność* zdolna do sprzeciwu wobec wszystkiego, co zmierza — czy to wewnątrz, czy na zewnątrz Kościoła — do zakazania głoszenia Ewangelii; wolność mająca ufność w Bogu, czegokolwiek by on nie przewidział dla wspólnoty wierzących.

W listopadzie 1938 roku Bonhoeffer przemawiał na konferencji dla młodych pastorów związanych z Kościołem Wyznającym i pracujących w nielegalnych parafiach; tematem była kwestia posłuszeństwa Pismu. Ostrzegał przed używaniem Pisma dla wykazania słuszności danego działania, przed czynieniem z Pisma sługi naszego programu czy dowodu naszej sprawiedliwości. Nie da się odpowiedzieć na owo dramatycznie osobiste pytanie 'Co mam zrobić?' poprzez proste odwołanie do Biblii, mające uwolnić nas od ciężaru ludzkiej niejednoznaczności czy wręcz ludzkiej grzeszności i błędu. Zadaniem Biblii, twierdził Bonhoeffer, nie jest rozwikłanie osobistych dramatów decyzji. Ważne jest raczej, na ile nasze słowa, działania, wybory wskazują na prawdę Chrystusa. Będzie to zawsze do pewnego stopnia powiązane z potrzebą przebaczenia, ale jest 'właściwe' na tyle, na ile odzwierciedla prawdę Chrystusa. „Mamy dać się odnaleźć Chrystusowi. Chrystus jest prawdą. Jediną prawdą, jaką mamy, jest konieczność bycia odnalezionym w tej prawdzie”⁴. Taki program nie stanie się konkretną odpowiedzią na podziały i kłótnie naszych Kościołów. Ale jeśli stanie się naszym językiem, w którym będziemy gotowi rozmyślać i modlić się, to znaczy, że nauczyliśmy się od Bonhoeffera tego, co tak naprawdę chciał nam powiedzieć: Chrystus czyni nas zdolnymi do przeciwstawienia się tym fałszom, które pozwalają nam zignorować miejsca, gdzie można go znaleźć. Chrystus może przeprowadzić nas przez kulturę, pobożność i ekumenię do punktu, gdzie będziemy zmuszeni przeciwstawić się wszystkim ich obszarom, które wzmacniają wszelki fałsz tego świata. Chrystus odnajdzie nas wtedy, gdy będziemy na to gotowi, a nie wtedy, kiedy zechcemy użyć go, by bronił naszego stronnictwa czy naszego programu, lewicowego czy prawicowego. W sposób nieunikniony jesteśmy prowadzeni do owego podwójnego uchwycenia się modlitwy i sprawiedliwości, z którymi pozostawiają nas *Pisma więzienne* — uchwycenia się nie abstrakcyjnej duchowości i szumnego aktywizmu, ale zanurzenia w Chrystusie poprzez Pismo i starania, by działanie Boże było widoczne. Oto dziedzictwo, które nie tak łatwo pozwoli nam na samozadowolenie, ale które z tego powodu jest darem od Pana — Bonhoeffera i naszego.

Z angielskiego przełożył Piotr Lorek

⁴ *Ibidem*, s. 176.

Speech at the opening of the International Bonhoeffer Congress**A b s t r a c t**

Dietrich Bonhoeffer was a man immersed in a specific cultural heritage, and untroubled by the fact; he was a person of profound and rigorous (and very traditional) personal spirituality; he was someone committed to the ecumenical perspective from very early on in his adult life. But his witness involved him in raising some very stark questions about the value of a culture when it became part of a tyrannous and racist ideology; in challenging the ways in which traditional piety could be allowed to become a protected and private territory, absolving us from the need to act, or rather to let God to act in us; and in insisting that the search for visible unity as an ideal independent of truth and integrity could only produce a pseudo-church.

Christ can lead us through culture and piety and ecumenism to a place where we must say no to any aspects of them that make falsehoods easier. Christ will find us as and when we are ready to be found by him, and not when we are certain that we can make him speak for our party or our programme, left or right. Inexorably, we are led to that twofold commendation of prayer and justice with which the *Prison Letters* leave us — a commendation not of abstract spirituality and busy activism, but of immersion in Christ through Scripture and the struggle to act so that God's act will be visible. It is a legacy that will not easily let us be satisfied with ourselves; which is why it is a gift from Bonhoeffer's Lord and ours.

BONHOEFFER WOBEC PRAWDY

CHRISTIANE TIETZ

PRAWDA, KTÓRA JEST CZYMŚ WIĘCEJ NIŻ PODANIEM FAKTÓW¹

[Wykład z okazji Dni Bonhoefferowskich w Szczecinie,
20-22 czerwca 2008 roku]

Szanowni Państwo, serdecznie Państwu dziękuję za zaproszenie do Szczecina. Jest to dla mnie jako badaczki Bonhoeffera szczególnie poruszające, że mogę być tutaj — w tych miejscach, w których Dietrich Bonhoeffer spędził bardzo ważny okres swojego życia. Jeszcze raz dziękuję, że mogę tutaj przebywać!

Poproszono mnie, abym w moim wykładzie poruszyła temat, który dla Bonhoeffera w okresie spędzonym przez niego w Zdrojach nie był tak ważny, ale który jednak stał się dla niego bardzo istotny podczas pobytu w berlińskim więzieniu w latach 1943 do 1945. W więzieniu Tegel Bonhoeffer w szczególnie sposób zajmował się kwestią prawdy, nawet *musiał* się nią zajmować. Napisał tam rozprawę, w której zadał pytanie: „Co to znaczy mówić prawdę?”.

Znalezienie odpowiedzi na to pytanie stało się dla Bonhoeffera konieczne ze względu na poważny, osobisty dylemat, który brzmiał: Czy podczas przesłuchań w więzieniu musi „powiedzieć prawdę”, czyli wydać swoich współspiskowców, czy wolno mu kłamać, aby nie zagrażać im oraz wspólnym planom spisku przeciwko Hitlerowi? Nie można wyobrazić sobie bardziej drastycznej sytuacji: jako

¹ Nowe opracowanie Ch. Tietz, *Teoria korespondencji szczególnego rodzaju. Pojęcie prawdy u Dietricha Bonhoeffera w kontekście tradycyjnych definicji prawdomówności i kłamstwa*. „Bonhoeffer-Rundbrief. Mitteilungen der Internationalen Bonhoeffer-Gesellschaft. Sektion Bundesrepublik Deutschland”. 2005, nr 78, s. 2-17.

chrześcijanie powinniśmy przecież zawsze mówić prawdę. Ale czy przykazanie to wymaga od niego mówienia prawdy również wtedy, gdy pytają się, czy planowany jest spisek i kto bierze w nim udział? Wydaje się, iż Bonhoeffer naprawdę zmagał się z tym problemem.

Rozmyślenia Bonhoeffera na temat prawdy, prawdomówności i kłamstwa wynikają z powyższej, bardzo konkretnej sytuacji. Są one kontynuacją prowadzonej od zarania chrześcijaństwa debaty o tym, czy w niektórych sytuacjach dozwolone jest *przemilczanie prawdy* a nawet *mówienie nieprawdy*, krótko: czy wolno kłamać. W celu zaprezentowania oryginalności odpowiedzi Bonhoeffera na to pytanie, w pierwszej części mojego wykładu naszkicuję różne opinie dotyczące tej kwestii. Krótko zatrzymam się najpierw na tekstach biblijnych, potem przejdę do miarodajnych, historycznych stanowisk dotyczących kwestii, czy wolno kłamać. O własnych rozważaniach Bonhoeffera na temat prawdy i kłamstwa będę mówiła szczegółowo w drugiej części mojego wykładu. Trzecia część poświęcona będzie wnioskom.

1. Czy wolno kłamać? — podstawowe pytanie etyki chrześcijańskiej

W Niemczech mamy następujące przysłowie: „Kto skłamię raz, temu już się nie wierzy, nawet wtedy, kiedy będzie mówił prawdę”. Krótko mówiąc: Kto raz skłamię, jest kłamcą. Wszystkim jego słowom można jedynie niedowierzać. Tylko jedno małe kłamstwo — i już nie można mu zaufać. Na przykładzie tego przysłowia można zaobserwować, jak ważna jest kwestia niekłamania w kontekście współżycia międzyludzkiego. Ten, kto kłamię, nadużywa zaufania innych. Z tego powodu nie można go już w przyszłości obdarzyć bezwarunkowym zaufaniem. A jeśli ktoś chce, żeby mu ufano, musi zawsze mówić prawdę.

Już od zarania ludzkości interesowało nas pytanie, czy — pomimo tej niszczycielskiej siły kłamstwa — istnieją sytuacje, w których kłamstwo może być zaakceptowane? Chciałabym przedstawić Państwu kilka wybranych odpowiedzi na to pytanie.

1.1 WYPOWIEDZI BIBLIJNE

W *Starym Testamencie* roi się od kłamstw. Już w 4 rozdziale Księgi Rodzaju napotykamy na kłamstwo: Kain zabija Abła. Kiedy Bóg pyta Kaina, gdzie jest jego brat Abel, Kain próbuje ukryć swoją zbrodnię i kłamię: „Nie wiem” (Rdz 4,9). Niedługo później Abraham i Izaak podają swoje żony za siostry, aby uratować własne życie (Rdz 12,10nn; 20,1nn; 26,7nn); kłamią, aby uchronić się przed szkodą. Szczególnie problematyczne jest wyłudzenie ojcowskiego błogosławieństwa przez Jakuba (Rdz 27). Bulwersująca sytuacja: *Błogosławieństwo Boga wy-*

łudzone zostaje przez kłamstwo — i pomimo tego kłamstwa błogosławieństwo jest ważne. Na koniec przypomnę jeszcze kłamstwo położnych w *Księdze Wyjścia* 1,19, które zapobiega zamordowaniu synów hebrajskich kobiet. Nie we wszystkich, ale w większości tych przypowieści kłamstwo służy pozytywnym celom.

Jednakże również w *Starym Testamencie* często napotykamy na radykalne odrzucenie kłamstwa. Szczególnie ósme przykazanie stanowczo go zabrania. Hebrajskiej formy ósmego przykazania nie należy tłumaczyć jako ogólnego zakazu „nie kłam”; hebrajski tekst mówi o bardzo specyficznej sytuacji, a mianowicie o fałszywym zeznaniu przed sądem. Przed sądem nie należy „mówić fałszywego świadectwa” (Wj 20,16). Ten zakaz fałszywego zeznawania przed sądem spowodowany był przekonaniem, iż w Izraelu nie będzie bezpieczeństwa prawnego, jeżeli ludzie będą kłamali przed sądem.

Pomimo szerokiego spektrum fenomenów kłamstwa w *Starym Testamencie* możemy stwierdzić istnienie *jednego* wspólnego mianownika: kłamstwo jest potępiane wtedy, kiedy skierowane jest przeciwko wspólnocie. Kłamstwo jest złem wtedy, gdy niszczy wspólnotę, do której przynależy. Ten pogląd spotkamy u Bonhoeffera.

Dezaprobata kłamstwa w *Nowym Testamencie* jest bardziej ogólna — zasadniczo wyklucza się kłamstwo, ponieważ niszczy ono właśnie wspólnotę (por. Ef 4,25). Szczególnie dramatyczna jest historia o Ananiaszu i Safirze w Dz 5,1 nn. Pierwsi chrześcijanie żyli we wspólnocie dóbr: „Żaden nie nazywał swoim tego, co posiadał, ale wszystko mieli wspólne”. Ale Ananiasz i jego żona Safira sprzedali jedno pole i oddali gminie tylko część dochodu ze sprzedaży, drugą część zachowali potajemnie dla siebie. Para ta ponosi śmierć, ponieważ przez swoje kłamstwo nie jest szczerą wobec Boga i gminy. Również przypowieść o wyparciu się Piotra (Mt 26,69 nn.) dokładnie pokazuje nam rzeczywistość i niebezpieczeństwo kłamstwa. W *Nowym Testamencie* prawie w ogóle nie znajdziemy sytuacji konfliktowych, w których kłamstwo mogłoby być usprawiedliwione.

Biorąc pod uwagę tak interesujące wypowiedzi biblijne nie należy się dziwić, iż również w historii chrześcijaństwa reprezentowane były różne stanowiska wobec kwestii kłamstwa.

1.2 KRÓTKA HISTORIA KŁAMSTWA

W historii myśli chrześcijańskiej i w związanej z nią filozofii możemy znaleźć przede wszystkim trzy odpowiedzi na pytanie, czy kłamstwo jest dozwolone. Chciałabym najpierw przedstawić te trzy odpowiedzi, tak, aby móc potem pokazać, co szczególnie zawiera odpowiedź Bonhoeffera.

1.2.1 Radykalny obowiązek prawdomówności

Przed wszystkim ojciec Kościoła Augustyn radykalnie odrzucał kłamstwo w każdej postaci. Zasadniczo według Augustyna chrześcijanin zawsze ma obowiązek mówienia prawdy. Ten, kto kłamie, wypacza przeznaczenie dane mu od Boga, a mianowicie życia w prawdzie. Augustyn był przekonany, iż takie życie w prawdzie ważniejsze jest od dóbr, które próbuje się ochronić lub osiągnąć przez kłamstwa: własność, zdrowie, życie.

Według Augustyna kłamstwo jest dlatego niedopuszczalne, ponieważ kłamca świadomie usiłuje oszukać drugą osobę. Kłamca próbuje wprowadzić innych w błąd. Jednakże w ten sposób zachwiany zostaje naturalny cel języka, a mianowicie komunikowanie i porozumiewanie się z innymi; komunikacja międzyludzka jako funkcja języka jest zniszczona. Język powinien umożliwiać powstanie wspólnoty a nie ją niszczyć. Kłamliwy język niszczy i uniemożliwia porozumienie międzyludzkie.

Niedopuszczalne według Augustyna jest również to, co dzieje się w kłamcy przez kłamstwo. Augustyn stwierdza, iż ten, kto kłamie, nie mówi tego, co myśli. Jego myśli i jego mowa są sprzeczne. Kto zachowuje się w ten sposób, kto mówi co innego, niż myśli, jest wewnętrznie rozdwojony. I jedno, i drugie, czyli zamiar wprowadzenia w błąd i wewnętrzne rozdarcie, są według Augustyna dowodem spaczonych charakteru kłamcy. Dlatego stanowczo należy odrzucać kłamstwo.

Równie zdecydowanie jak Augustyn odrzuca później kłamstwo Immanuel Kant. W tym celu opisuje następującą sytuację: morderca ściga mojego przyjaciela. Przyjaciół przybiega do mojego domu i szuka tu schronienia. Jeżeli teraz morderca zapuka do moich drzwi i zapyta, czy przyjaciel ukrywa się w moim domu, to mordercy też należy powiedzieć prawdę, czyli odpowiedzieć: tak, on schronił się u mnie.

Kant uzasadnia ten bezwzględny zakaz kłamania w wieloraki sposób. Dobrze znany jest argument, iż bez prawdomówności niemożliwe są umowy i stosunki prawne między ludźmi, ponieważ nie można byłoby polegać na tym, co mówi druga osoba. Dlatego dla Kanta decydującym warunkiem jest obowiązek prawdomówności we wszystkich sytuacjach i wobec wszystkich ludzi; jest to „bezwzględny obowiązek, który obowiązuje we wszystkich sytuacjach”².

Bardziej sofistyczni reprezentanci rygorystycznego obowiązku prawdomówności uważali, iż w wypowiedziach dopuszczalne jest stosowanie wieloznacznych sformułowań. W przypadku ciężko chorego mężczyzny, któremu zmarł

² L. Kant, *Werke in sechs Bänden*. Vol. 4. *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*. Red. W. Weischedel. Darmstadt 1983, s. 641.

syn i dla którego wiadomość o jego śmierci oznaczałaby pewną śmierć, nie powinno się kłamać, jednakże można mówić w dwuznaczny sposób — na pytanie ciężko chorego ojca, czy syn jeszcze żyje, można odpowiedzieć: „Twój syn żyje! Na Boga!” [w jęz. niemieckim: *Na Boga! = U Boga!* — przyp. tłumacza]. Jeżeli ojciec posłuchałby dokładnie, mógłby zrozumieć: „Twój syn żyje u Boga”.

Inną możliwość zadośćuczynienia prawdzie postrzegano w tzw. „zastrzeżeniu potajemnym” [*reservatio mentalis* — przyp. tłumacza], czyli w zdaniu tylko pomyślanym, które zmienia wypowiedź w prawdziwą. Jeżeli na przykład nigdy nie byliśmy w Rzymie, na pytanie, czy kiedykolwiek byliśmy w Rzymie, moglibyśmy odpowiedzieć „tak”, jeżeli do tego „tak” dodamy w myśli: „(...) w mojej wyobraźni byłem już kiedyś w Rzymie”.

Co w taki sposób zyskujemy? Dzięki wieloznacznym sformułowaniom lub takim uzupełnieniom w myśli unikamy wewnętrznego rozdwojenia, które dla Augustyna było problemem kłamstwa; poza tym osłabiamy zamiar wprowadzenia kogoś w błąd.

1.2.2 Odróżnienie fałszywego zeznania od kłamstwa

Inni myśliciele rozróżniali między kłamstwem a fałszywym zeznaniem. Kłamstwo występuje tylko wtedy, kiedy inni roszczą sobie prawo do prawdy. Jeżeli druga osoba nie ma prawa do prawdy, to odpowiedzenie jej w błędny sposób, niezgodnie z faktami, nie jest moralnie niedopuszczalnym kłamstwem, lecz tylko „fałszywym zeznaniem”. Na przykład żona — zgodnie z taką logiką — na pytanie ciekawego sąsiada, dlaczego nie pracuje, nie musi opowiedzieć o swojej chorobie psychicznej; może odpowiedzieć nieprawdliwie — a jednak nie kłamać, ponieważ sąsiad nie ma prawa do prawdy. Takie „kłamstwa z konieczności” można więc usprawiedliwić tą teorią, jeżeli dzięki nim chronimy „sferę prywatną” człowieka. „Kłamstwa z konieczności” nie są właściwie „kłamstwami z konieczności”, tylko fałszywymi zeznaniami.

1.2.3 Kolizja obowiązków

Są też myśliciele, którzy co prawda uznają, iż mamy nieograniczony obowiązek prawdomówności, jednakże jednocześnie stwierdzają konflikt tego obowiązku z innymi obowiązkami człowieka, na przykład z obowiązkiem chronienia życia osoby powierzonej jego opiece. Stwierdzają: „Słusznie, zawsze trzeba mówić prawdę”. Ale — pozostawmy przy przykładzie Kanta — należy chronić życie przyjaciela. Istnieją sytuacje, w których nasze obowiązki są sprzeczne.

Dyskusji poddamy dwa wyjścia z tej sytuacji.

1) Odważny „skok” w decyzję na korzyść jednego z kolidujących obowiązków. Należy podjąć decyzję, czy w takiej sytuacji ważniejszy jest dla nas obowią-

zek prawdomówności, czy wierność wobec przyjaciela. Jednakże w przypadku „skoku” w decyzję z konieczności stajemy się winni, ponieważ zaniedbujemy jeden z obowiązków.

2) Usprawiedliwienie kłamstw w sytuacjach konfliktowych — wtedy dopuszczalne jest relatywizowanie bądź zniesienie obowiązku prawdomówności. W przypadkach, kiedy dzięki kłamstwu możemy uratować życie lub zapobiec szkodzie, usprawiedliwione jest odbieganie od prawdy. Pozostanie to kłamstwem, jednakże będzie *usprawiedliwionym* kłamstwem. „Kłamstwa z konieczności” pozostaną „kłamstwami z konieczności”, ale są akceptowane, ponieważ zapobiegają powstawaniu szkód i przysparzają elementarnych korzyści.

Jeszcze raz podsumuję te trzy różne stanowiska:

1. Żądanie radykalnej prawdomówności. Uzasadniono je tym, iż inaczej zniszczona zostanie wspólnota ludzka. Nie dopuszcza się wyjątków — jedynie u niektórych sofistycznych myślicieli w postaci dwuznacznie sformułowanych wypowiedzi lub „zastrzeżeń potajemnych”.

2. Odróżnienie moralnie niedopuszczalnego kłamstwa od moralnie akceptowanego fałszywego zeznania. Jeżeli druga osoba nie ma prawa do prawdy, to nie mamy do czynienia z kłamstwem, tylko z fałszywym zeznaniem. Wobec człowieka, który nie ma prawa do prawdy, nie ma obowiązku mówienia prawdy.

3. Kolizja obowiązków (obowiązek prawdomówności *versus* inne podstawowe obowiązki). Kolizja ta może zostać rozwiązana przez wymóg podjęcia decyzji na korzyść jednego z obowiązków, w związku z czym stajemy się winni z konieczności — bądź przez zrelatywizowanie obowiązku prawdomówności ze względu na korzyści lub ograniczenie szkody.

W dotychczas przedstawionych stanowiskach zakładano, iż prawdę mówi ten, którego wypowiedź pokrywa się z faktami, z rzeczywistością. Prawda jest podaniem faktów. Prawda jest tutaj rozumiana jako *korespondencja między wypowiedzią i rzeczywistością*. Już u Arystotelesa odnajdujemy takie pojęcie prawdy w rozumieniu teorii korespondencji: według niego wypowiedź jest wtedy prawdziwa, kiedy odpowiada rzeczywistości, faktom.

Wielu myślicieli krytykowało tę korespondencyjną teorię prawdy, przede wszystkim dlatego, iż nie jesteśmy w stanie dotrzeć do rzeczywistości. Postrzegamy rzeczywistość tylko w jeden specyficzny sposób i opisujemy ją zawsze z naszej perspektywy.

Wróć jeszcze do tej krytyki, ale teraz — nareszcie — poświęcę uwagę Bonhoefferowskiemu rozumieniu „prawdy” i „kłamstwa”.

2. Odpowiedź Dietricha Bonhoeffera na pytanie „Co to znaczy mówić prawdę?”

We fragmencie tekstu Bonhoeffera *Co to znaczy mówić prawdę?* napisanym w więzieniu Tegel oraz w jego innych tekstach o podobnej tematyce, odnajdujemy różne aspekty definicji prawdy i prawdomówności, o których już wspominałam, jednakże zmodyfikowane w interesujący sposób. Chciałabym pokazać to Państwu bardziej szczegółowo.

2.1 ODNIESIENIE DO SYTUACJI

W krótkim, fragmentarycznym tekście o prawdomówności Bonhoeffer tworzy małą inscenizację: nauczyciel pyta dziecko przed całą klasą, czy to prawda, że jego ojciec często przychodzi pijany do domu. Zamiast odpowiedzi zgodnej z faktami: „Tak, mój ojciec często przychodzi pijany do domu”, dziecko zaprzecza. Bo odczuwa, „że tutaj nastąpiło niedozwolone wtargnięcie w porządek rodzinny, przed którym należy się bronić. To, co dzieje się w rodzinie, nie jest przeznaczone dla uszu całej klasy”³.

W swojej analizie tej małej scenki Bonhoeffer pokazuje, iż jego zdaniem to „nie” dziecka jest lepsze, niż przyznanie się do alkoholizmu ojca. Nadmienia: co prawda to „nie” dziecka moglibyśmy nazwać „kłamstwem”, ponieważ jest zaprzeczeniem *faktów*, ale jednocześnie „kłamstwo to zawiera więcej prawdy, (...) niż gdyby dziecko przed całą klasą przyznało się do słabości ojca”⁴. Więcej prawdy! Co to ma znaczyć? Gdyby dziecko przyznało się do słabości ojca, byłoby to w *pewnym* sensie prawdą; odpowiadałoby faktom. A jednak Bonhoeffer jest zdania, że „kłamstwo” dziecka jest bardziej „prawdziwe”. To chyba oznacza: w oczach Bonhoeffera prawda jest czymś więcej niż samym podaniem faktów.

Dlaczego to „kłamstwo” dziecka zawiera „więcej prawdy”? Zgodnie z przekonaniem Bonhoeffera dlatego, że uwzględnia kontekst, w którym prowadzona jest rozmowa. Nauczyciel mianowicie „nie ma prawa” żądać od dziecka „wyowiedzi zgodnej z prawdą”⁵. Bonhoeffer używa tutaj argumentu prawa drugiej osoby do prawdy (por. 1.2.2). Przy tym dla niego prawo zależy od *relacji*, w której prowadzona jest rozmowa: „Do rozmowy należy uprawnienie oraz nakłonienie przez inną osobę”⁶. Co ma i może być powiedziane zależy od stosunków warunkujących rozmowę. Bonhoeffer podaje przykłady takich relacji, które implikują prawo do prawdy lub go właśnie nie implikują: rodzice mają

³ DBW 16, s. 625.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, s. 620, 625.

⁶ *Ibidem*, s. 628.

prawo do otrzymania wszelkich informacji od swojego dziecka, jednakże według Bonhoeffera nie funkcjonuje to w odwrotnym kierunku. Albo współczesny przykład: intymne szczegóły pożycia właściwie nie powinny być tematem programów telewizyjnych; publiczność nie ma prawa dowiedzieć się o tym, jak wygląda sytuacja w małżeństwie. Również prywatne oświadczenia miłości nie powinny mieć miejsca na ekranie.

Z tego wynika, że „dane warunki”⁷, „konkretne ramy”⁸, w których rozmawiamy, muszą być uwzględnione podczas mówienia. Słowo człowieka musi być współdeterminowane przez „miejsce”⁹, przez „stosunek do drugiego człowieka”¹⁰. Dlatego Bonhoeffer pisze, iż „mówienie prawdy” oznacza „w zależności od miejsca, w którym się znajdujemy, coś innego”¹¹. I dziecko, odpowiadające na pytanie nauczyciela: „Tak, mój ojciec często przychodzi pijany do domu”, nie uwzględniłoby właśnie tego miejsca. W ten sposób kwestie, które są sprawami rodzinnymi, wypowiedziane zostałyby w takim kontekście stosunków, w którym prywatne sprawy nie powinny być omawiane.

Pojęcie prawdy staje się dzięki rozważaniom Bonhoeffera żywe i dynamiczne. Mówienie prawdy nie zawsze i nie wszędzie oznacza to samo, lecz jest uzależnione od sytuacji i stosunków międzyludzkich. Tym samym Bonhoeffer wyraźnie reprezentuje zdanie odmienne od Kanta, który uważał, iż tego typu uzależnienie prawdomówności od panujących warunków jest niedopuszczalne (patrz 1.2.1). Bonhoeffer postrzega (jak już Augustyn i Kant) niebezpieczeństwo zniszczenia wspólnoty ludzkiej przez niestosowny sposób mówienia. Jednakże wyraźniej, niż oni, podkreśla: kłamstwo rzeczywiście niszczy pozytywną wspólnotę. Ale fałszywa, pozorna wspólnota nie zostanie zniszczona przez niepodanie faktów — ona jest już zniszczona. Ponieważ nieprawidłową formą wspólnoty jest taka, w której druga strona żąda faktów nie mając do tego prawa.

Tym niemniej przeciwko takiemu stanowisku można podnieść teologiczny zarzut, a mianowicie: obowiązek prawdomówności nie powinien być relatywizowany przez stosunki międzyludzkie, ponieważ kiedy mówimy, zawsze stoimy przed Bogiem; tylko przed Bogiem jesteśmy zobowiązani do prawdomówności. Bonhoeffer sam przytacza to zastrzeżenie w swojej rozprawie¹². Przyznaje, że człowiek zawsze stoi przed Bogiem. Jednakże jest zdania, iż należy dokładnie zapytać, *kim* jest ten Bóg, przed którym człowiek nieprzerwanie stoi. Jego od-

⁷ *Ibidem*, s. 620.

⁸ *Ibidem*, s. 624.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*, s. 628.

¹¹ *Ibidem*, s. 620.

¹² Por. *ibidem*, s. 620.

powieź na to pytanie brzmi: Bóg nie jest „ogólną zasadą (...), lecz Bogiem żywym, które stawia mnie pośród pełni życia”¹³.

To, że Bóg jest żywy, oznacza według Bonhoeffera, że jest wolną osobą, której człowiek nigdy nie pojmie. Bóg spotyka człowieka w zaskakujący sposób, stale od nowa. Ale to, że Bóg spotyka człowieka stale na nowo, nie oznacza wcale, że nie można rozpoznać, kim jest Bóg. Kto jest tym stale nas spotykającym, żywym Bogiem, możemy według Bonhoeffera dokładnie zrozumieć na przykładzie Jezusa Chrystusa. W nim Bóg daje się rozpoznać.

Więcej; w nim Bóg zstąpił *na ten świat*. Dlatego nie wolno nam tego świata po prostu przeskoczyć, tego świata ze swoimi konkretnymi warunkami, stosunkami międzyludzkimi, w które uwikłany jest człowiek. Bóg postawił mnie pośrodku tych konkretnych relacji; *dlatego* moja mowa musi uwzględnić właśnie te konkretne stosunki toczącego się życia. Nasze działania i nasza mowa powinny być „żywe”.

Wydaje się, jakby Bonhoeffer reprezentował czystą etykę, w której sytuacja zawsze decyduje o tym, jak należy się zachować. Jakby nie było stałych kryteriów, które służyłyby człowiekowi pomocą w kwestiach dotyczących prawdomówności. Należy zachowywać się raz tak, a raz inaczej, w zależności od danej sytuacji.

Ale tak wcale nie jest.

2.2 ODNIESIENIE DO RZECZYWISTOŚCI

Zgodnie z przekonaniem Bonhoeffera pojęcie „żywego” działania właśnie nie powinno być rozumiane jako dowolność. *Istnieje* kryterium, według którego mamy kształtować swoje „żywe” działania i mowę. Nasze działania mają być „zgodne z rzeczywistością”. I tego samego powinniśmy żądać od naszej mowy. Krótko: mówić prawdę, to mówić o rzeczywistości.

Ale czy Bonhoeffer nie podąża tym samym tradycyjnymi ścieżkami? Jak już widzieliśmy, również tradycja określała mowę jako prawdziwą, jeżeli wypowiedź była zgodna z rzeczywistością, stanem rzeczy i faktami. Jednakże Bonhoefferowska definicja rzeczywistości jest inna, niż to, co my zwykle pojmujemy jako rzeczywistość. Dla Bonhoeffera rzeczywistość nie oznacza „faktów”. Rzeczywistość to rzeczywistość Boga — i rzeczywistość świata widzianego przez Boga, ocenianego i pojednanego przez Boga. Rzeczywistość to „Jezus Chrystus”. Bo dla Bonhoeffera rzeczywistość Boga i rzeczywistość świata spotykają się w Jezusie Chrystusie. Kto „naprawdę” jest Bogiem i czym „naprawdę” jest świat — tego nie możemy odczytać z jakichkolwiek faktów, a tylko w Jezusie Chrystusie.

¹³ *Ibidem*.

W nim manifestuje się rzeczywistość Boga; w nim pokazuje się miłość Boga do świata. I również rzeczywistość świata objawia się w nim; w Jezusie Chrystusie widzimy, w jak małym stopniu świat odpowiada tej miłości, widzimy, że pomimo tego Bóg trzyma się tego świata i zbawia go. Kim jest Bóg — czym jest świat i jaki powinien być: to wszystko objawia się w Jezusie Chrystusie.

Od tego momentu musimy na nowo ocenić stan rzeczy, „fakty” świata: „Wszystko to, co jest faktyczne, otrzymuje dzięki tej rzeczywistości swoje ostatnie uzasadnienie i ostatnie unieważnienie, ostatnie usprawiedliwienie i ostatnią sprzeczność”¹⁴. Ziemskie fakty, które nie odpowiadają temu, jak świat powinien wyglądać w oczach Boga, nie są „rzeczywistością”. Ale te fakty, które odpowiadają temu, jak świat powinien wyglądać w oczach Boga, są „rzeczywistością”.

Taka orientacja na rzeczywistość Chrystusa¹⁵ jest dla Bonhoeffera podstawową cechą chrześcijańskiej etyki, która nie powinna kierować się oczywistymi faktami, lecz tym, jaki jest i jaki powinien być świat w oczach Boga.

A uwzględniając kwestię prawdomówności stwierdza: „Aby móc powiedzieć, jaka naprawdę jest jakaś rzecz, tzn. aby mówić o niej zgodnie z prawdą, nasze spojrzenie i myślenie muszą być skierowane na to, jak to, co jest rzeczywiste, jest w Bogu, przez Boga i do Boga”¹⁶. Mowa chrześcijan nie powinna opisywać tylko faktów, lecz wyrażać stanowisko Boga wobec tych faktów¹⁷.

Oдноśnie mówienia prawdy otrzymujemy w ten sposób *nową definicję* prawdomówności i kłamstwa: słowo jest wtedy kłamstwem, jeżeli zaprzecza rzeczywistości świata danej przez Boga, wypiera się jej i ją niszczy. Ten, kto na przykład zupełnie „realistycznie” mówi do kogoś, w którego życiu nie ma żadnej pozytywnej perspektywy: „Jesteś beznadziejnym przypadkiem!”, kłamie! Dla Boga nie ma beznadziejnych przypadków.

I odwrotnie: słowo jest wtedy prawdą, jeżeli odzwierciedla, chroni lub wspomaga rzeczywistość daną przez Boga¹⁸. Mówienie prawdy oznacza mówienie o rzeczach tak, jak one wyglądają w obliczu Boga¹⁹.

Powróćmy do nauczyciela i jego ucznia. Rodzina oznacza dla Bonhoeffera szczególną strukturę współżycia, w której uwypukla się rzeczywistość Chry-

¹⁴ DBW 6, s. 222.

¹⁵ „Rzeczywistość Chrystusa”, inaczej „chrystusowa rzeczywistość”, jest ważnym pojęciem w myśli Bonhoeffera. Oznacza „Boga i świat widzianych w Chrystusie”. Jak Tietz wyjaśniła wcześniej, „dla Bonhoeffera rzeczywistość Boga i rzeczywistość świata spotykają się w Jezusie Chrystusie (...). W nim manifestuje się rzeczywistość Boga; w nim pokazuje się miłość Boga do świata. I również rzeczywistość świata objawia się w nim; w Jezusie Chrystusie widzimy, w jak małym stopniu świat odpowiada tej miłości” (przyp. red.).

¹⁶ DBW 16, s. 622.

¹⁷ Por. DBW 6, s. 223.

¹⁸ Por. DBW 16, s. 627.

¹⁹ *Ibidem*.

stusa. Dzieci są wychowywane w rodzinie do wiary w Chrystusa, uczą się odniesienia do Boga i przejmowania odpowiedzialności w świecie. Z tego powodu rodzina objęta jest u Bonhoeffera szczególną opieką i przypisane jest jej szczególne zadanie. Jak mówi Bonhoeffer — jest „pełnomocnictwem”. Z tego powodu powinniśmy w naszej mowie dołożyć starań, aby spełnić wymogi tej szczególnej ochrony i tych szczególnych zadań rodziny.

Dla naszego przykładu oznacza to, że odpowiedź dziecka, które przemilczając fakty chroni ojca, jest „prawdziwa”, ponieważ broni chronionej przez Chrystusa rzeczywistości swojej rodziny. Jest prawdziwa, bo pokazuje Chrystusową rzeczywistość.

Jednakże dziecko neguje swoją wypowiedzią fakty, a tym samym popełnia „formalne wykroczenie przeciwko prawdzie”²⁰. Jeżeli to formalne wykroczenie przeciwko prawdzie chcielibyśmy nazwać „kłamstwem”, to według Bonhoeffera musielibyśmy zaliczyć to „kłamstwo” do „kłamstw” zgodnych z rzeczywistością²¹. Co prawda dziecko pozornie zawinia przez takie kłamstwo zgodne z rzeczywistością, czyli kłamstwo zgodne z Chrystusem, jednakże winę ponosi „wyłącznie nauczyciel”²².

Ponadto, pytanie nauczyciela jest kłamstwem, bo ingeruje w ustalone przez Boga pełnomocnictwo rodziny i próbuje zniszczyć daną przez Boga rzeczywistość, jedynym kłamstwem jest więc pytanie nauczyciela.

Na koniec drugiej części wykładu możemy zadać pytanie, czy Bonhoeffer wybrał przykład nauczyciela przez przypadek. Nauczyciel reprezentuje władzę; przypomina to własną sytuację Bonhoeffera podczas przesłuchań. Jednakże Bonhoeffer pisze w swoim tekście, że Manfred Roeder, który przesłuchiwał go w Tegel, nie ma prawa do prawdy spiskowców. Jego pytania są kłamstwem. Bonhoeffer postępuje słusznie, przemilczając fakty podczas przesłuchań.

3. Podsumowanie

W pierwszym momencie odnosimy wrażenie, iż pojęcie prawdy u Bonhoeffera podąża ścieżkami tradycyjnych odpowiedzi. Również u niego chodzi o stosunek naszej mowy do rzeczywistości. Bonhoeffer reprezentuje tym samym korespondencyjną teorię prawdy, która zajmuje się relacją między wypowiedzią a rzeczywistością.

Ale — i to jest pointą jego rozumienia prawdy — pojęcie „rzeczywistości” oznacza u niego nie stan faktyczny, lecz rzeczywistość Chrystusową; spełnione

²⁰ *Ibidem*, s. 625.

²¹ Por. *ibidem*.

²² *Ibidem*.

w Chrystusie pojednanie między rzeczywistością świata i rzeczywistością Boga. Mówić prawdę, to mówić o tej Chrystusowej rzeczywistości. A ta Chrystusowa rzeczywistość nie jest — dzięki Bogu! — identyczna z suchymi, znajdującymi się przed naszymi oczyma faktami. Często im nawet zaprzecza.

Bonhoeffer pojmuje rzeczywistość nie jako „świat sam w sobie”. Taki zarzut sformułowali już krytycy wobec teorii korespondencji. U Bonhoeffera nie ma „świata samego w sobie”. Według Bonhoeffera świat należy rozumieć wyłącznie od strony Chrystusowej rzeczywistości²³.

Bonhoeffer reprezentuje zatem *teologiczne* pojęcie prawdy. Prawda nie jest relacją między wypowiedzią i faktami, lecz relacją z rzeczywistością Chrystusową. Powyższe rozważania miały na celu pokazanie Państwu, że ta orientacja na Chrystusową rzeczywistość — a nie podanie faktów — jest dla Bonhoeffera decydującym kryterium prawdomówności.

W swoich rozważaniach Bonhoeffer podjął się stworzenia nowej definicji pojęć „prawdy” i „kłamstwa”. Oba pojęcia opierają się na Chrystusowej rzeczywistości. Fałszywe zeznanie, tzn. wypowiedź, która zaprzecza faktom, może być „kłamstwem”, jednakże może również odpowiadać „prawdzie” — w zależności od tego, czy neguje Chrystusową rzeczywistość, czy też ją odzwierciedla.

Bonhoefferowi można byłoby zarzucić, iż w ten sposób powstało nieopisane pomieszanie pojęć w stosunku do naszego codziennego użytku słów „prawda” i „kłamstwo”. Być może macie Państwo już w zanadrzu taką krytyczną uwagę.

Jednakże zanim będziemy dyskutować te i inne krytyczne punkty i kwestie, proszę pozwolić mi na podsumowanie i pokazanie mocnej strony projektu Bonhoeffera.

We fragmencie swojej rozprawy Bonhoeffer reprezentuje dynamiczny i żywy, a jednak jednocześnie *nieograniczony* obowiązek mówienia prawdy. Musimy zawsze mówić o świecie takim, jaki jest on w Chrystusie. W żadnej sytuacji nie wolno nam odejść od prawdy w rozumieniu Chrystusowej rzeczywistości, ponieważ wtedy też oddalilibyśmy się od niej. Jakkolwiek wyjątki od tego obowiązku prawdomówności opierającego się na Chrystusowej rzeczywistości, o których była mowa w punktach 1.2.2 i 1.2.3, są etycznie niedopuszczalne. Prawda jest zawsze taka, jaki jest świat w Chrystusie. O tym należy mówić.

Z angielskiego przełożyła Jolanta Bogatsu

²³ Por. DBW 6, s. 43.

Truth, which is something more than presenting the facts**A b s t r a c t**

Under Nazi interrogation while imprisoned, Bonhoeffer faced the question of truth-telling in its most dramatic form. Since telling the truth would implicate his fellow-conspirators and compromise their plot against Hitler, was it permissible to lie? His novel approach to this ancient Christian debate is expressed in the fragment of a treatise he wrote in Tegel prison, entitled 'What does it mean to tell the truth?'

Tietz presents three historical positions, which understand truth as correspondence with reality, i.e. facts: 1) the radical requirement of truth-telling; 2) the differentiation of false statements from lying; 3) a conflict of principles, which results either in a 'leap' into one of the two options and by this becoming 'guilty by necessity' or 'justified lying' in the situation of conflict.

Tietz then analyzes Bonhoeffer's argument that truth is more than presenting facts. Context is crucial, for statements must take into account our situation and our relationship to others. Ultimately our actions and words are measured by their accordance with 'reality' — i.e. the reality of God and the world as seen in Jesus Christ. Christian speech does not merely describe facts, but expresses God's position towards them. Therefore to lie means to deny and destroy the reality of the world as given by God, while true speech reflects, protects and supports God's view of reality.

Tietz concludes that Bonhoeffer understands truth theologically, not as a formal relation between words and facts, but a living relationship with the reality of Christ. Christians have a dynamic and unbounded obligation to tell the truth, i.e. to speak of the world as it is in Jesus Christ.

BOGDAN FERDEK

BONHOEFFER A WRAŻLIWOŚĆ NA PRAWDĘ W DEBACIE PUBLICZNEJ

[Wykład z okazji Dni Bonhoefferowskich w Szczecinie
20-22 czerwca 2008 roku]

Mówić o prawdzie i to w dodatku o takiej, która jest czymś więcej niż podaniem faktów, może uchodzić za prowokację. Według Dietricha Bonhoeffera: „(...) rycerz prawdy (...) nie jest bohaterem, którego ludzie podziwiają i uwielbiają, nie brak mu wrogów. To człowiek, którego się wypędza, którego trzeba się pozbyć (...) którego chce się zabić”¹. To, co powiedział Bonhoeffer było aktualne nie tylko w jego czasach, lecz jest aktualne także dzisiaj.

Mówienie o prawdzie jest tematem co najmniej politycznie niepoprawnym. Można narazić się wszystkim, którzy jak Umberto Eco twierdzą, że: „Jedyna prawda to uczyć się, jak uwolnić się od chorej namiętności do prawdy”². Namiętność do prawdy może być dzisiaj uznana za oznakę fundamentalizmu. Może taki właśnie stygmat otrzymałby dzisiaj Bonhoeffer, skoro mówi się nawet o „Bonhoefferowskiej pasji prawdy”³. Świadcstwo dane prawdzie w obliczu nadużyć władzy było bowiem charakterystyczną cechą życia Dietricha Bonhoeffera⁴. Czym dla pastora i teologa rodem z Wrocławia była prawda? On jest

¹ D. Bonhoeffer, *Prawda was wyzwoli*. W: D. Bonhoeffer, *Wybór pism*. Oprac. A. Morawska. Warszawa 1970, s. 58.

² Umberto Eco, *Imię róży*. Przekł. A. Szymanowski, Warszawa 1999, s. 567.

³ S. Hauerwas, *Performing the Faith*. Michigan 2004, s. 55.

⁴ J. Deotis Roberts, *Bonhoeffer and King. Speaking Truth to Power*. Louisville 2005, s. 109.

szczególnie predysponowany do odpowiedzi na to pytanie, bo żył w czasach, kiedy orwellowskie *ministerstwo prawdy*⁵ programowo i masowo produkowało kłamstwa. Owerellowski *Rok 1984*, to nie tylko rok, w którym żył Bonhoeffer, ale rok, który trwa zawsze. Z teologicznego punktu widzenia od Adama aż do „przyjścia Pana naszego Jezusa Chrystusa” (2 Tes 2,1) trwa konflikt, za którym stoi nie tylko *ojciec kłamstwa* (J 8,4), ale i *Duch Prawdy* (J 15,28), którego przedstawicielem był pasjonat prawdy, D. Bonhoeffer. Na ten konflikt wskazuje Hymn Reformacji:

Stary chytry wróg,
Czyha, by nas zmógł;
Swych mocy złych rój,
Prowadzi na nas w bój.
Na ziemi któż mu sprostą?
Sam Chrystus przy nas z Duchem Swym
I z łaski Swej darami⁶.

Dzieje ludzkości od Adama do paruzji ze względu na konflikt, za którym stoi *ojciec kłamstwa* (J 8, 4) i *Duch Prawdy* (J 15, 28) są orwellowskim *Rokiem 1984*.

1. „Cóż to jest prawda?” (J 18, 38)

Na pytanie: „Cóż to jest prawda?” odpowiada się najczęściej Arystotelesowską definicją prawdy w sformułowaniu św. Tomasza z Akwinu: *adaequatio rei et intellectus*; „(...) prawda intelektu to zgodność intelektu i rzeczy w tej mierze, w jakiej intelekt twierdzi, że jest to, co jest, lub że nie ma tego, czego nie ma”⁷. Współcześnie znane są jeszcze inne określenia prawdy, na przykład K. Marksa, dla którego prawda to praktyka dotycząca rzeczywistości i ją zmieniająca, lub też L. Wittgensteina: prawdą jest to, co można analitycznie lub empirycznie dowiedzieć. Na płaszczyźnie dnia codziennego za prawdę uchodzi wszystko, co jest użyteczne i korzystne. Myśl jest prawdziwa wtedy i tylko wtedy, gdy działanie podjęte na jej podstawie okazuje się skuteczne⁸. We wszystkich tych próbach określenia prawdy jest ona odnoszona do faktów. Z kolei fakt jest to „zdarzenie lub stan rzeczy obiektywnie istniejące w określonym punkcie (lub przedziale)

⁵ Zob. G. Orwell, *Rok 1984*. Przeł. T. Mirkowicz, Warszawa 1988.

⁶ Strona WWW: <http://www.luteranie.pl/parafia/nabozenstwa/piesni/218.htm> [dostęp 12 marca 2007].

⁷ Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles: prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzycami*. T. I, Poznań 2003, s. 59.

⁸ Zob. K. Müller, J. Werbick, *Wahrheit. II Philosophie-und theologiegeschichtlich*. W: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg–Basel–Wien 2006, s. 929–933.

czasu i przestrzeni, dane wprost w doświadczeniu potocznym lub naukowym albo rekonstruowane na podstawie innych faktów”⁹.

Gdyby dla Bonhoeffera prawda była równoważna z faktami, to jego opór wobec nazizmu byłby niezrozumiały. Fakty były bowiem następujące: „rok 1936 (...) był jednym pasmem sukcesów narodowych: całkowita już likwidacja resztek bezrobocia, odzyskanie Zagłębia Ruhry (...) triumfalny spektakl berlińskiej olimpiady (...). Iluż Niemców, nawet w Bekennende Kirche, mogło i chciało oprzeć się wtedy blaskowi führera?”¹⁰. Wobec tych faktów „Zdradą stanu była (...) już nie tylko jakaś krytyka, ale sam niedowład entuzjazmu. Zdradą stanu była także modlitwa o odwrócenie wojny”¹¹. Ulegając faktom pastor Martin w Kościele w Magdeburgu wskazując gęsty las sztandarów z *hackenkreuzami* wołał: „Oto symbol niemieckiej nadziei. Kto by ośmielił się go lżyć — lży Niemcy. Oto wokół ołtarza flagi ze swastykami. Promienieje z nich nadzieja. Wезде światło”¹². Gdyby dla Bonhoeffera prawda była równoważna z faktami, to powinien on wypowiadać się w podobnym duchu. A jednak w tę samą niedzielę w Kościele św. Trójcy w Berlinie D. Bonhoeffer mówił: „Mamy w Kościele tylko jeden ołtarz, i jest to ołtarz Najwyższego, Jedyne naszego Pana, któremu, i tylko Jemu, mamy składać chwałę (...) Nie mamy żadnych bocznych ołtarzy dla czczenia ludzi”¹³. Ponieważ prawda jest czymś więcej niż podaniem faktów, dlatego: „Bonhoefferowi szło ciągle o coś w gruncie rzeczy całkiem innego niż innym: o protest przeciw nikczemności, która ogarniała kraj, nie zaś o jakikolwiek z ową nikczemnością pakt o nieagresji, tak by zachować czyste — rzekomo — ręce”¹⁴.

2. Źródło Bonhoefferowskiej pasji prawdy

Teza, że prawda jest czymś więcej niż podaniem faktów, prowokuje pytanie: co jest tym *więcej*? Według Bonhoeffera *rycerzem prawdy* jest dziecko: „(...) spotyka się grupa dorosłych ludzi. W toku rozmowy trudno uniknąć tematu, który dla kilku obecnych jest drażliwy. Dochodzi do wymęczonej gadaniny pełnej kłamstwa i strachu. Jakieś dziecko (...) zna też fakt, który inni znają, ale który omijają tchórzliwie. Dziecko, zdziwione, że inni zdają się go nie znać, wypowiada to, co wie, prosto z mostu. Krąg zebranych sztywnieje z przerażenia (...). Pełna strachu i kłamstwa gadanina została nagle przzerwana. Kłamstwo

⁹ W. Sokołowski, *Fakt. W: Encyklopedia katolicka*. T. V. Lublin 1989, s. 14.

¹⁰ A. Morawska, *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*, Warszawa 1970, s. 69.

¹¹ *Ibidem*, s. 73.

¹² *Ibidem*, s. 81.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*, s. 115.

i strach (...) zostały zdemaskowane”¹⁵. W przeszłości *rycerzem prawdy* bywał błazen: „na dworach książęcych, obok rycerzy, śpiewaków i poetów, którzy strzegli dworskich obyczajów i dworskich kłamstw, był też człowiek, którego sam ubiór świadczył, że nie należy on do tego świata (...). Był błaznem, czyli jedynym, któremu wolno było powiedzieć prawdę każdemu (...). Nie liczył się właściwie, lecz nie można się było bez niego obejść. Tak to jest z prawdą”¹⁶. Przede wszystkim jednak *rycerzem prawdy* jest Ukrzyżowany: „Mam na myśli człowieka, który pobity i sponiewierany, ukoronowany szyderczo wieńcem cierniowym stoi przed swoim sędzią i nazywa siebie królem prawdy, i któremu Piłat stawia mądre, lecz beznadziejnie świeckie pytanie: Co to jest prawda? To pytanie skierowano do Tego, który o sobie powiada: Jam jest prawdą”¹⁷. Dla Bonhoeffera prawda to nie tyle *coś*, lecz przede wszystkim *Ktoś*, czyli Jezus Chrystus — Wcielony Bóg. Prawda jest więc zdecydowanie Kimś więcej niż podaniem faktów. Jest ona uosobiona w Jezusie Chrystusie. On jest *Prawdą* (J 14,6) i dlatego każdy, kto jest z prawdy, słucha Jego głosu (J 18,37). Te karty Janowej Ewangelii: o Chrystusie — Prawdzie i o słuchaniu tej Prawdy, można odczytać z biografii Dietricha Bonhoeffera, dla którego „chrześcijaństwo bez pójścia za Jezusem jest zawsze chrześcijaństwem bez Jezusa Chrystusa, jest ideą, mitem”¹⁸. To *pójście za Jezusem* oznacza życie prawdą: „Przykazanie nakazujące całkowitą prawdę to jedynie inne określenie na totalność pójścia za Chrystusem”¹⁹. Życie według przykazania prawdy oznacza protest przeciwko kłamstwu: „Nie można trwać w prawdzie wobec Jezusa, nie trwając w prawdzie wobec ludzi. Kłamstwo burzy wspólnotę. Prawda zaś burzy wspólnotę opartą na fałszu i buduje prawdziwe braterstwo. Nie można postępować za Jezusem, nie żyjąc w prawdzie, ujawnionej przed Bogiem i ludźmi”²⁰. Idąc za Chrystusem-Prawdą Bonhoeffer widział nazizm bez kostiumu humanizmu i maski dobroczynności. Równocześnie wiedział, że to, co robi jest słuszne, a jest takie dzięki Prawdzie, którą jest Chrystus. Naśladując Ukrzyżowanego Bonhoeffer sam stał się *rycerzem prawdy*; swoim życiem poświadczył własne słowa: „(...) rycerz prawdy (...) nie jest bohaterem, którego ludzie podziwiają i uwielbiają, nie brak mu wrogów. To człowiek, którego się wypędza, którego trzeba się pozbyć (...) którego chce się zabić”²¹. Pasja prawdy doprowadziła jej *rycerza* do męczeństwa.

¹⁵ D. Bonhoeffer, *Prawda was wyzwoli...*, s. 53–54.

¹⁶ *Ibidem*, s. 54.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ D. Bonhoeffer, *Naśladowanie*. Poznań 1997, s. 23.

¹⁹ *Ibidem*, s. 92.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ D. Bonhoeffer, *Prawda was wyzwoli...*, s. 58.

3. Świadek prawdy a współczesny spór o prawdę

Dietrich Bonhoeffer jako męczennik, czyli świadek Prawdy, zachowuje aktualność we współczesnym sporze o prawdę. Ten spór ma jednak inne oblicze niż w czasach Bonhoeffera. Współczesny sobie spór Bonhoeffer oddał następująco: „Musi więc uczyć się kłamać coraz lepiej, głębiej, wymyślniej, musi dojść aż do takiego zaplątania się w kłamstwo, iż w końcu sam nie wie, że kłamie i uważa swoje kłamstwo za prawdę”²². Istotę współczesnego sporu o prawdę przedstawił Joseph Ratzinger, według którego „relatywizm, to znaczy poddawanie się »każdemu powiewowi nauki« jawi się jako jedyna postawa godna współczesnej epoki. Tworzy się swoista dyktatura relatywizmu, który niczego nie uznaje za ostateczne i jako jedyną miarę rzeczy pozostawia tylko własne ja i jego zachcianki”²³. Dla współczesnego relatywizmu „istnieje tylko jedna prawda, a mianowicie ta, że żadna prawda nie istnieje”²⁴. A skoro nie istnieje prawda, nie istnieje też kłamstwo, a zatem: „wszystko jest względne z wyjątkiem względności uzurpującej sobie walor absolutny”²⁵.

Owocem relatywizmu jest poprawność polityczna, która „nie zabija nikogo, nie wykorzenia opinii, lecz skłania ludzi do ukrywania ich lub powstrzymywania się od wszelkich usiłowań ich rozpowszechniania”²⁶. Polityczna poprawność usuwa pewne tematy ze społecznego dyskursu pod hasłem tolerancji, która oznacza jednak odrzucenie kryterium prawdy w społecznym dyskursie. Kryterium prawdy zostaje zastąpione kryterium siły, która pod osłoną tolerancji zdobywa w mediach przewagę dla dominującej ideologii, a nawet zdobywa większość parlamentarną dla rozwiązań naruszających godność człowieka²⁷. Polityczna poprawność prowadzi czasami do tego, że krzykliwa nietolerancja niewielu, nie mając argumentów — demonizuje, a zamiast dyskutować — zstrasza. „Nietolerancja, którą miała uleczyć polityczna poprawność, zamieniła się w nietolerancję politycznej poprawności”²⁸, która może prowadzić do tego, że „Do pozornie sterylnej przestrzeni tolerancji, którą zdaje się zakładać i budować pytanie »Cóż to jest prawda?« (J 18, 38), prędzej czy później wtargnie zbrodnia: zabójstwo Jedyne Sprawiedliwego”²⁹. W takim kontekście politycz-

²² *Ibidem*, s. 56.

²³ J. Ratzinger, *Ku »dojrzałości« wiary w Chrystusa*. „L'Osservatore Romano” 2005, nr 6, s. 30.

²⁴ R. Buttiglione, *Prymat sumienia w polityce*. W: *Kościół w czasach Jana Pawła II*. Red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej. Lublin 2005, s. 481.

²⁵ J. Chyła, *Jezus Chrystus Jana Pawła II*. Pęplin 2007, s. 91.

²⁶ P. Ślęczka, „Prawda jak powietrze”. *Wojciecha Chudego filozofia kłamstwa społecznego*. „Ethos” 2007, nr 3–4, s. 158.

²⁷ Zob. *ibidem*.

²⁸ W. Roszkowski, *Czy to wszystko nowomowa?*, „Gość Niedzielny” nr 21 z dnia 25.05.2008, s. 66.

²⁹ J. Szymik, *Teologia jako (roz)mowa o Bogu/człowieku*. „Studia Salvatoriana Polonica” 2007, t. 1, s. 20.

nej poprawności Dietrich Bonhoeffer przypomina, że „polityk nie może rozwieść się z prawdą”³⁰. W podobny sposób wypowiada się współczesny filozof Jürgen Habermas, gdy mówi o: „argumentacji wyczulonej na prawdę”. Papież Benedykt XVI następująco skomentował wypowiedź J. Habermasa: „Za znaczący uważam fakt, że Habermas mówi o wrażliwości na prawdę jako elemencie niezbędnym w procesie politycznej argumentacji, wprowadzając na nowo pojęcie prawdy do debaty politycznej i do debaty filozoficznej”³¹. Tej wrażliwości na prawdę uczy Dietrich Bonhoeffer. Nigdy nie można skapitulować w kwestii prawdy, bo „prawda jest jak powietrze, którego się nie zauważa, gdy oddychamy swobodnie, lecz staje się odczuwalne i uciążliwe, gdy jest duszne lub zanieczyszczone”³².

Bonhoeffer and sensitivity to truth in public discourse

A b s t r a c t

Bonhoeffer's resistance to Nazism flies in the face of the initial successes of the Third Reich. Believing that truth consists of more than the facts, he chose to resist evil rather than negotiate a 'non-aggression pact' with it. What is this 'something more'? For Bonhoeffer truth is not so much *something* as it is *Someone*, i.e. Jesus Christ, God incarnate. Living in the truth thus entails following Jesus.

Today the debate over truth has taken a new face. A thoroughgoing relativism, which denies the existence of truth and hence of lies, acknowledges one's self and one's desires to be the only measure of things. The fruit of relativism is political correctness, which eliminates certain themes from public discourse in the name of tolerance. Truth is replaced by power. The dominant ideology gains control of the media and perhaps the parliament, leading to solutions that infringe on the dignity of human beings. Dietrich Bonhoeffer reminds us that politicians cannot divorce themselves from truth. In the same spirit, Pope Benedict XVI comments favorable on Habermas when he writes "I consider it significant, that Habermas speaks of sensitivity to truth as an essential element in the process of political argumentation, thus reintroducing the concept of truth to political and philosophical debate."

³⁰ S. Hauerwas, *Performing the Faith*. Michigan 2004, s. 64.

³¹ Benedykt XVI, *Papież nie narzuca wiary, lecz zachęca do szukania prawdy*. „L'Osservatore Romano” 2008, nr 3, s. 14.

³² W. Chudy, *Esej o społeczeństwie i kłamstwie*. 1. *Spółeczeństwo zakłamanie*. Warszawa 2007, s. 3.

**BONHOEFFER WOBEC TOŻSAMOŚCI
NARODOWEJ I EUROPEJSKIEJ**

ROWAN WILLIAMS

Arcybiskup Canterbury

BONHOEFFER I TOŻSAMOŚĆ EUROPEJSKA

[Przemówienie wygłoszone podczas uroczystości przy pomniku Dietricha Bonhoeffera, Wrocław, 4 lutego 2006 roku]

Dietrich Bonhoeffer spędził znaczną część swojego życia w wielu bardzo różnych kulturach europejskich — zwłaszcza w Hiszpanii, Wielkiej Brytanii, we Włoszech i Skandynawii — a także w Stanach Zjednoczonych. Miał wszelkie podstawy ku temu, by uważać się za obywatela Europy, a nawet obywatela świata. Postanowił jednak utożsamić się z losem własnego narodu, opierając się pokusie osiedlenia w innym miejscu i znalezienia schronienia, które oszczędziłoby mu trudnych wyborów związanych z przeszłością i teraźniejszością jego kraju.

Ci, którzy dzisiaj poszukują istoty tożsamości chrześcijańskiej w nowo powstającej Europie, nie znajdą zatem w życiu i dziele Bonhoeffera poparcia dla idei, że zmagania i cierpienia pojedynczego kraju dochodzącego do ładu ze swym dziedzictwem kulturowym i politycznym są mniej istotne niż jakaś szersza, bardziej abstrakcyjna wizja międzynarodowej harmonii. Służymy Europie i, co więcej, całej ludzkości nie przez wyparcie się naszych lokalnych korzeni, ze wszystkimi ich problemami i tragediami, ale przez odpowiedź na konkretne potrzeby w konkretnym miejscu. Oddanie Europie to oddanie sprawie uzdrowienia i przemiany w Chrystusie określonego kraju i narodu, w którym przyszło nam żyć.

Bonhoeffer starał się konsekwentnie przypominać innym krajom europejskim i ich Kościołom o wzajemnej odpowiedzialności. Przestrzegał przed pozostawieniem Niemiec osamotnionych ze swoimi problemami. Kłopoty Niemiec nigdy nie były zresztą problemami wyłącznie niemieckimi. To przesłanie nie zawsze spotykało się w Europie lat trzydziestych z życzliwym przyjęciem. W konfrontacji z Trzecią Rzeszą zarówno państwa, jak i Kościoły, optowały za polityką nieinterwencji. Bonhoeffer przypominał swoim europejskim przyjaciołom i sąsiadom, że kryzys Niemiec jest kryzysem Europy i że żaden Kościół nie może sobie rościć prawa do bycia częścią Ciała Chrystusa, jeśli nie opowie się po właściwej stronie w konflikcie między Kościołem i anty-kościółem w Niemczech.

Innymi słowy, wkład Bonhoeffera w wizję zjednoczonej Europy to nie jakaś teoria ponadnarodowej administracji i kulturowej jednorodności, ale raczej zastosowanie chrześcijańskiej zasady wzajemnej odpowiedzialności na poziomie zarówno spraw narodowych, jak i międzynarodowych. Zdrowa sieć stosunków międzypaństwowych powinna charakteryzować się gotowością każdej ze stron do podejmowania odpowiedzialności za innych oraz do uznania kryzysu, cierpienia lub upadku jednej ze społeczności narodowych lub lokalnych za problem dotyczący wszystkich pozostałych narodów. W dzisiejszej Europie, dzięki trwającej od półwiecza stabilizacji, zapewne nie będzie to problem państw rozpadających się lub państw o charakterze przestępczym. Perspektywa poszerzenia granic Unii Europejskiej do Turcji i Bałkanów wiąże się jednak z koniecznością udostępnienia przez bogatsze narody swoich zasobów w celu zaspokojenia potrzeb tych krajów, które zdecydują się wejść na drogę przemian zmierzających w kierunku pełniejszej demokracji i uznania praw mniejszości. Zastosowanie zasady wzajemnej odpowiedzialności i wspólnej europejskiej wizji politycznej powinno w stosownym czasie doprowadzić do takiej przyszłej Europy, która w większym stopniu uświadamia sobie swoją odpowiedzialność także za niestabilne narody w innych miejscach na świecie, i która podejmuje odpowiednie kroki motywowana tą odpowiedzialnością — nie na drodze interwencji i manipulacji, ale, jak chciałby sam Bonhoeffer, przez rozpoznanie i umacnianie tych środowisk lokalnych, które dążą do sprawiedliwości i postępu.

W latach trzydziestych problemy Niemiec nie były problemami samych Niemiec, a ci, którzy uważali inaczej, zapłacili za to wysoką cenę i noszą ciężkie brzemie odpowiedzialności. Dziś możemy powiedzieć, że problemy każdego kraju zmagającego się z deficytem demokracji lub z ubóstwem, rozpadem struktur społecznych bądź chorobą na skalę pandemii, nie są wyłącznie problemami tego kraju. Bonhoeffer był przekonany, że jego powinnością jest „dzielić trudy

tego czasu z jego narodem”, jak sam to sformułował. Dzisiaj wzywa nas wszystkich, tak w Europie, jak i poza jej granicami, do takiego rodzaju dzielenia trudów, abyśmy razem mogli dzielić również to, co chce nam zaoferować Bóg.

Z angielskiego przełożył Piotr Kwiatkowski

Bonhoeffer and European Identity

A b s t r a c t

Dietrich Bonhoeffer could reasonably have thought of himself as a citizen of Europe, or indeed of the world, yet he chose unambiguously to identify with the fate of his own people. Yet he also reminded his European friends and neighbours that no claim to be part of the Body of Christ could be sustained in any church that did not take sides in the conflict between church and anti-church in Germany. His legacy to the European ideal is the application to national and international affairs of the Christian principle of mutual accountability. This involves the willingness to put the resources of more prosperous nations at the service of those that are finding their way towards fuller democracy and recognition of minority rights. It ought in due course to point towards a European future in which Europe more fully realises and acts upon its responsibility for unstable and vulnerable nations elsewhere, through the identifying and strengthening of internal elements making for justice and development.

JOEL BURNELL

MESJANIZM POLSKI A DIETRICH BONHOEFFER

[Referat wygłoszony podczas Międzynarodowego Kongresu
Bonhoefferowskiego we Wrocławiu w 100-lecie urodzin Dietricha Bonhoeffera,
7 lutego 2006]

Chciałbym umiejscowić niniejszy referat w kontekście dyskusji rozpoczętej niedawno przez Tomasza Węclawskiego. W artykule pod tytułem *Trzy procesy*¹ opublikowanym na łamach „Tygodnika Powszechnego” Węclawski zaprasza do debaty teologicznej dotyczącej „spraw fundamentalnych”, z którymi musi zmierzyć się Kościół w Polsce i polskie społeczeństwo. Autor przedstawia także analizę czynników, które utrudniają lub uniemożliwiają przeprowadzenie tego rodzaju dyskusji. W zarysie intelektualnej historii świata zachodniego — do pewnego stopnia pokrywającym się z diagnozą Bonhoeffera przedstawiającą „świat, który staje się dorosły”² — Węclawski opisuje, w jaki sposób wielu współczesnych spadkobierców tradycji chrześcijańskiej nadal kultywuje religijne *residuum*, które już dawno straciło swoją aktualność dla głównych nurtów nowoczesnego społeczeństwa informacyjnego³. Autor omawia trzy podejścia stosowane w teologii chrześcijańskiej do opisu treści i zdefiniowania źródeł jej własnego pojęcia o człowieku i o Bogu, które podsumowuje w następujący sposób:

¹ T. Węclawski, *Trzy procesy*. „Tygodnik Powszechny” nr 51 z dnia 18.12.2005, s. 1, 19.

² D. Bonhoeffer, *List do E. Bethgego z 30 czerwca 1944 r.* Listy Bonhoeffera cytowane w tej pracy oznaczono datami tak, aby można je było łatwo znaleźć w dowolnym wydaniu *Pism więziennych*. Wybrane listy i notatki z więzienia zostały opublikowane po polsku przez wydawnictwo „Wież” w książce pod red. A. Morawskiej (D. Bonhoeffer, *Wybór pism*. Warszawa 1970).

³ T. Węclawski, *Trzy procesy...*, s. 19.

- (1) „Doszliśmy do prawdy — wystarczy ją znać”;
- (2) „Osądzamy przeszłość — wybieramy drogę”;
- (3) „Możemy [postrzegać] inaczej”.

O ile pierwszy proces jest charakterystyczny dla kompleksowego światopoglądu leżącego u podstaw teologii tomistycznej, a drugi proces wiąże się z oświeceniową/modernistyczną krytyką religii i tradycji, trzeci opisuje autor jako „pewną intuicję”, która wyrasta ze spotkania z „innym”. Jak wyjaśnia Węclawski, intuicja, którą ma na myśli, to „taki sposób widzenia świata, w którym cokolwiek się pojawia, pojawia się w rozmowie, której zasadą jest otwarcie na obecność, głos i wyzwanie przychodzące od kogoś, kogo sami sobie nie wymyśliliśmy ani nie sprowadziliśmy”⁴.

W opisie „intuicji” przedstawionym przez Węclawskiego badacz myśli Bonhoeffera rozpoznają ogólny zarys międzyosobowego spotkania etycznego, które leży w samym sercu Bonhoefferowskiej „teologii społecznej”⁵. Jednak w tej pracy chcę zająć się inną kwestią poruszoną przez Halinę Bortnowską oraz Tadeusza Bartośa w artykułach stanowiących odpowiedź na zaproszenie do dyskusji wystosowane przez Węclawskiego. Bortnowska twierdzi, że debata teologiczna na temat spraw fundamentalnych w Polsce wymaga przeprowadzenia zaległej analizy modernizmu i ustosunkowania się do niego, ale zastanawia się zarazem, czy taka analiza nie spowoduje, że w powietrze wzniesie się „czarny obłok, przez który trudno będzie przejść”⁶. Bartoś powołuje się z kolei na opinię Schillebeeckxa, że polski katolicyzm nie przeszedł konfrontacji z tradycją oświeceniową. Bartoś rozwija tę myśl: „Zajęty innymi sprawami, takimi jak XIX- i XX-wieczna walka o niepodległość, pozbawiony przez dziesiątki lat własnych instytucji religijnych, naukowych, teologicznych, raczej mesjanistyczny niż racjonalistyczny, [polski katolicyzm] nie miał okazji, ochoty i możliwości konfrontacji z ideami nowożytności”⁷.

Słusznie umiejscawiając uwagę Schillebeeckxa w kontekście wieloletniej walki Polski o odzyskanie niepodległości, Bartoś opisuje charakter polskiego katolicyzmu jako „raczej mesjanistyczny niż racjonalistyczny”. Ta pozornie enigmatyczna aluzja do mesjanizmu staje się bardziej czytelna, gdy uświadomimy sobie, że Bartoś mówi o dziedzictwie i trwałym wpływie mesjanizmu polskiego. Me-

⁴ *Ibidem*, s. 1.

⁵ Ang. *theology of sociality* — teologia, która zakłada społeczny charakter egzystencji człowieka jako istoty stworzonej na obraz Boga. Por. C. Green, *A Theology of Sociality*. Eerdmans 1999.

⁶ H. Bortnowska, *Wigilia z teologiem (dziennik): trzy procesy: dyskusja*. „Tygodnik Powszechny” nr 4 z dnia 22.01.2006, s. 17.

⁷ T. Bartoś, *O możliwości debaty teologicznej dzisiaj: trzy procesy: dyskusja*. „Tygodnik Powszechny” nr 5 z dnia 09.01.2006, s. 8.

sjanizm polski stał się punktem odniesienia dla XIX- i (w nieco mniejszym stopniu) XX-wiecznej debaty dotyczącej polskiej tożsamości narodowej, a ponadto dostarczył wzorców używanych przez polski Kościół i naród w celu ustosunkowania się do „kryzysu modernistycznego”. Zanim przejdziemy do omówienia tej reakcji na modernizm w świetle teologii Bonhoeffera, musimy przedstawić zwięzły zarys mesjanizmu polskiego⁸.

Niektóre wątki tego nurtu były obecne w Polsce już znacznie wcześniej, ale skryształizowały się w postaci rozwiniętego systemu mesjanistycznego po ostatecznym rozbiore Polski przeprowadzonym w 1795 roku przez Prusy i Rosję. Utrata niepodległości zmusiła Polaków do refleksji nad cierpieniem, które stało się udziałem ich narodu, a także do ponownej oceny tożsamości narodowej i sformułowania na nowo oczekiwań kierowanych pod adresem obywateli Polski. Polska została ochrzczona mianem „Chrystusa Narodów” przez jej poetów, którzy utrzymywali, że „zmartwychwstanie” niepodległej, demokratycznej ojczyzny będzie przejawem zwycięstwa wolności i sprawiedliwości nad tyranią i uciskiem, zapoczątkowując nową erę pokoju, sprawiedliwości oraz międzynarodowego braterstwa między narodami Europy. Choć otwarta i włączająca wizja mesjanizmu, czasem określana jako „Polska Jagiellonów”⁹, była zawsze bardziej ideałem niż rzeczywistością, udostępniła przestrzeń intelektualną i interpersonalną umożliwiającą spotkanie w ramach autentycznego dialogu z „innymi” — zarówno w obrębie narodu, jak i poza nim — spotkanie z osobami, które myślą, mówią, wyglądają i wierzą inaczej. W odróżnieniu od konkurencyjnego, wykluczającego mitu „Polski Piastów”¹⁰, definiowanego w kategoriach ściśle etnicznych i religijnych przez hasło *Polak-katolik*¹¹, ideałem mesjanizmu był naród charakteryzujący się pluralizmem etnicznym, językowym i religijnym.

⁸ Ten krótki wstęp do mesjanizmu polskiego był potrzebny w referacie głównie ze względu na gości zagranicznych obecnych na Kongresie we Wrocławiu.

⁹ Rzeczpospolita Polska w swym złotym okresie obejmowała terytorium dzisiejszej Polski, Litwy, Białorusi i Ukrainy, a charakteryzowała się znacznym zróżnicowaniem religijnym — jej mieszkańcami byli katolicy, wyznawcy prawosławia, protestanci i Żydzi, społeczność muzułmańskich Tatałów, którzy złożyli przysięgę na wierność Koronie Polskiej, a także Karaimi i Ormianie. Natomiast pojęcia „Polska Jagiellonów” i „Polska Piastów” są późniejszymi konstrukcjami mitycznymi. Określały różne wizje tego, czym Polska ma się stać, by odzyskać niepodległość. W tej pracy stanowią skróty reprezentujące dwie alternatywne wizje Polski — Polski otwartej i pluralistycznej oraz Polski definiowanej według ścisłego etniczno-religijnego klucza.

¹⁰ Dynastia Piastów była pierwszą polską dynastią królewską. Udało się jej zjednoczyć kilka plemion słowiańskich w państwo polskie na obszarze geograficznym z grubsza zbliżonym do obszaru dzisiejszej Polski.

¹¹ Na poziomie mitu nacjonalistycznego zwrot ten przestaje być jedynie opisowy, a staje się normatywny — oprócz stwierdzenia, że większość obywateli Polski przynależy do określonej grupy etnicznej i identyfikuje się z religią katolicką, dodatkowo wyklucza ze wspólnoty narodowej każdego, kto nie spełnia tych kryteriów lub ich nie uznaje.

Dwaj kluczowi architekci mesjanizmu polskiego, Jan Paweł Woronicz (1757-1829) i Adam Mickiewicz (1798-1855), ukuli wizję czy też mit Polski jako narodu wolności, równości i sprawiedliwości społecznej. W zgodnej ocenie tak klasyków, jak i sentymentalistów oraz romantyków, to właśnie Woronicz rozwinął mesjanizm polski w formie spójnej filozofii historii¹². Mickiewicz był z kolei najbardziej wpływowym i wyrazistym spośród polskich poetów romantycznych. Budując na dziele Woronicza, Mickiewicz opracował system mesjanistyczny, który inni próbowali później naśladować, modyfikować lub zastąpić. Jego twórczość ucieleśnia biblijne i humanistyczne ideały mesjanizmu polskiego, stanowiąc zarazem klasyczny przykład epistemologii i historiozofii romantycznej.

W innym miejscu opisałem¹³, jak wartości i, w nieco mniejszym stopniu, *praxis* mesjanizmu polskiego zostały krytycznie zaadaptowane przez polski ruch opozycyjny w okresie między 1968 a 1989 rokiem. Wykazałem również, w jaki sposób dzieło Bonhoeffera stało się elementem tego procesu, ułatwiając dialog i zbliżenie między laickim i katolickim skrzydłem polskiej inteligencji. To, czego w dużym stopniu zabrakło podczas tych pamiętnych lat, to krytyczna analiza światopoglądu i założeń leżących u podstaw mesjanizmu, a zwłaszcza analiza odpowiedzi (lub braku takowej) mesjanizmu w swoich różnych odmianach, najpierw na oświecenie, potem na modernizm¹⁴, co, jak twierdzą zgodnie Bortnowska, Bartoś i Węclawski, pozostaje jednym z ważniejszych czynników utrudniających teologiczną dyskusję dotyczącą spraw zasadniczych w dzisiejszej Polsce. Moim celem w niniejszym eseju jest naszkicowanie trzech historycznych odpowiedzi polskiej tradycji mesjanistycznej na „kryzys modernistyczny”¹⁵. Następnie chciałbym zasugerować, w jaki sposób Bonhoeffer może pomóc polskim Kościołom — i, szerzej, polskiemu społeczeństwu — w odnalezieniu ścieżki przez „czarny obłok”, tzn. w krytycznym ustosunkowaniu się do modernizmu, a nawet w wyjściu poza jego ograniczenia i uwarunkowania. Celowo używam określenia *Kościół*, bowiem analogiczny brak dyskusji teologicznej poświęconej sprawom fundamentalnym charakteryzuje również środowisko polskich protestantów¹⁶.

¹² Mesjanizm Woronicza miał wiele źródeł. Wśród nich warto wymienić chociażby legendy o Polsce zawarte w dawnych kronikach, kazania Piotra Skargi, wpływ polskiego baroku oraz mit o Polsce jako „przedmurzu chrześcijaństwa”.

¹³ Por. J. Burnell, *The Polish Reception of Bonhoeffer*. W: J. Burnell, *Poetry, Providence, and Patriotism: Polish Messianism in Dialogue with Dietrich Bonhoeffer*. Oregon 2009, s. 122–174.

¹⁴ Modernizm nie jest tu terminem technicznym; opisuje ogólnie nurt filozoficzny i kulturalny w XIX i XX wieku. W Polsce zarówno świecki modernizm, jak i modernizm katolicki były zwalczane przez hierarchię Kościoła.

¹⁵ Objawami „kryzysu” były między innymi: systemowa postawa podejrzliwości wobec autorytetów (w tym Magisterium Kościoła), utrata wiary w Boga, nihilizm.

¹⁶ T. Bartoś w tekście *O możliwości...* napisał, że „Katolicyzm polski w swym głównym nurcie jest

Jan Paweł Woronicz: „konserwatywna odnowa”

Początkową odpowiedź mesjanizmu na oświeceniowy racjonalizm reprezentuje dzieło Jana Pawła Woronicza, poety, księdza, biskupa Krakowa i prymasa Polski. Woronicz uważał, że podstawowym problemem Polski jest zanik wierzeń i praktyk religijnych związany z postępującą sekularyzacją społeczeństwa. Choć jako katecheta Woronicz zdawał sobie sprawę z wyzwania, które oświecenie stanowiło dla Kościoła, jako poeta i polityk skupił się przede wszystkim na kryzysie narodowym. W jego ocenie przyczyny upadku Polski były zasadniczo duchowe, natomiast oczywiste problemy polityczne, ekonomiczne i społeczne, które przyczyniły się do osłabienia Rzeczypospolitej, a w dalszej kolejności do utraty niepodległości, miały charakter drugorzędny. Taka redukcjonistyczna diagnoza doprowadziła Woronicza do przyjęcia redukcjonistycznego programu narodowej pokuty i kształtowania charakteru, który miał być rozwiązaniem problemów narodu, lecz pozostawiał bez odpowiedzi wiele istotnych pytań natury społecznej, ekonomicznej i politycznej.

Apel Woronicza o nawrót do ortodoksyjnego nauczania, przywrócenie tradycyjnych wartości i odnowę życia religijnego stanowi najbardziej typową reakcję Kościoła katolickiego w Polsce zarówno na myśl oświecenia, jak i modernizmu. To samo można powiedzieć o polskim protestantyzmie. Co więcej, niektóre dawne i obecne próby odnowy przerodziły się w postawy reakcyjne, sprzyjające ksenofobii i nacjonalizmowi¹⁷. Porter zauważa, że niejedyn polski katolik „czuje się obłożony przez amorficzne zagrożenia współczesnej kultury lub wręcz określony spiszek antychrześcijański”¹⁸. Autor stwierdza, że dla osób o tego rodzaju mentalności „właściwym kontekstem dla »narodu katolickiego« jest zarówno idealizowana przeszłość, jak i wymarzona przyszłość, ale nie współczesny, świecki, liberalny i dekadenski świat, ku ubolewaniu kleru”¹⁹.

Wiele osób opowiadających się za projektami odnowy konserwatywnej to odpowiedzialni obywatele, pobożni chrześcijanie i autentyczni przywódcy religijni. Często jednak nie zauważa się, że wysiłki podejmowane w celu przeprowadzenia odnowy moralnej, które lekceważą bądź ignorują wyzwanie modernizmu

antyintelektualny, antyteologiczny, oparty na tradycji, uczuciach, zwyczajach, patriotyzmie itp.”. To samo można powiedzieć o polskim protestantyzmie — z dodatkowym zastrzeżeniem, że większość protestantów definiuje swoją tożsamość negatywnie, odwołując się do tego, co różni ich od katolików, a nie pozytywnie, w odniesieniu do tego, co łączy wszystkich chrześcijan i w co sami wierzą i co reprezentują.

¹⁷ Wbrew ich własnym zapewnieniom wspomniane grupy nie reprezentują jednak głównego nurtu katolicyzmu w Polsce ani stanowiska hierarchii kościelnej.

¹⁸ B. Porter, *The Catholic Nation: Religion and Identity and the Narratives of Catholic History*. „Slavic and East European Journal” 2001, vol. 45, nr 2, s. 290.

¹⁹ *Ibidem*.

(w tym modernizmu w jego końcowej fazie czy też postmodernizmu) przynajmniej w dwóch aspektach odzwierciedlają nihilizm, którego się obawiają oraz z którym walczą. Po pierwsze, Bonhoeffer charakteryzuje nihilizm jako zanegowanie historycznego dziedzictwa cywilizacyjnego: „Nie ma żadnej przyszłości ani przeszłości. Pozostaje jedynie chwila obecna ocalona przed nicością oraz pragnienie uchwycenia się kolejnej chwili (...). Gloryfikacja dawnych czasów pozwala zrzucić z siebie brzemię dnia wczorajszego, a rozmowa o nadchodzącym milenium zastępuje konfrontację z wyzwaniem jutra”²⁰. Konserwatywne programy odnowy, tak samo jak nihilizm, mitologizują zarówno przeszłość, jak i przyszłość. Różnica sprowadza się do postawy przyjmowanej względem teraźniejszości — nihilizmowi pozostaje jedynie możliwość cieszenia się chwilą obecną, natomiast ruchy reformatorskie negują teraźniejszość, chwytając się kurczowo mitycznych lepszych czasów, które starają się narzucić teraźniejszej rzeczywistości. W przeciwieństwie do obu tych postaw Bonhoeffer wskazuje na konieczność odpowiedzialnego życia w teraźniejszości w celu przekazania dziedzictwa historycznego przyszłym pokoleniom. Po drugie, wiele prób odnowy przyjmuje postać określaną przez Bonhoeffera mianem „pozytywizmu objawienia”, który w dużym uproszczeniu redukuje się do hasła „Bóg!” w opozycji do hasła „Nichts” czy też „Übermensch!”²¹. Pozostaje jedynie wybór między postawą wiary albo niewiary. Jeśli proklamacja słowa Bożego zostanie odrzucona, człowiek staje bezbronny w obliczu otchłani.

Program odnowy narodowej zaproponowany przez Woronicza mieści się w kategorii „odnowy konserwatywnej”, która zdaniem Bonhoeffera „niesie w sobie wielkie pojęcia teologii chrześcijańskiej”, ale bez ich interpretacji²². Mówiąc o interpretacji, Bonhoeffer odwołuje się do własnej — „świeckiej” czy też „niereligijnej” — interpretacji pojęć biblijnych²³ dla świata, który stał się dorosły. Bonhoefferowski projekt „interpretacji niereligijnej” jest między innymi konstruktywną alternatywą dla odnowy konserwatywnej, tak w postaci „pozytywizmu objawienia”, nawrotu do tradycyjnej ortodoksji czy zwykłej „odnowy religijnej”²⁴.

Adam Mickiewicz: *Don Kichot* i *Salto Mortale*

Drugą odpowiedź mesjanizmu polskiego na oświecenie reprezentuje poeta romantyczny Adam Mickiewicz. W programowym wierszu Mickiewicza zaty-

²⁰ DBWE 6, s. 128–129.

²¹ Jak wyjaśnia Bonhoeffer, są to tylko dwa sposoby powiedzenia tego samego.

²² D. Bonhoeffer, *List do E. Bethgego* z 8 czerwca 1944 r.

²³ D. Bonhoeffer, *List do E. Bethgego* z 16 lipca 1944 r.

²⁴ D. Bonhoeffer, *List do E. Bethgego* z 8 czerwca 1944 r.

tułowanym *Romantyczność* to właśnie „wiara i czucie”²⁵, a nie nauka czy filozofia, są narzędziami epistemologicznymi umożliwiającymi odkrywanie „prawd żywych” świata duchowego. „Wiara” oznacza tutaj wiarę w rzeczywistość duchową, która wpływa na świat materialny i której mogą doświadczać osoby o odpowiedniej postawie i wrażliwości. „Czucie” natomiast odnosi się do duchowej intuicji, wglądu i natchnienia, do „oczu duszy”, którymi można bezpośrednio doświadczać duchowej rzeczywistości i prawdy. Mickiewiczowskie użycie słowa „czucie” na określenie bezpośredniego doświadczenia rzeczywistości duchowej, które poprzedza, a zarazem przewyższa wszelką refleksję, dogmat czy dowód, znajduje bliską paralelę w myśli Schleiermachera, który uczynił z subiektywnego odczucia absolutnej zależności (*Gefühl*) fundament poznania Boga. Oba podejścia są typowe dla romantyzmu, będącego ruchem duchowej odnowy skierowanym tak przeciw materialistycznej, jak i deistycznej formie Oświecenia. „Czucie” u Mickiewicza łączy jeszcze bliższe pokrewieństwo z terminem *Ahnung* użytym później przez Rudolfa Otto do opisanie pozaracjonalnej intuicji religijnej, która umożliwia jednostce uzyskanie dostępu do doświadczenia *numinosum* i która, choć ma charakter pozapojęciowy, jest mimo wszystko środkiem poznania²⁶. W utworze *Romantyczność* Mickiewicz radzi starcowi, przedstawicielowi oświeceniowego racjonalizmu, aby „miał serce i patrzył w serce”. To wezwanie wyraża językiem poetyckim postawę opisywaną przez Otto jako „numinotyczne usposobienie”²⁷. W trzeciej części dramatu Mickiewicza *Dziady* znajdujemy z kolei typowy przykład doświadczenia, które Otto określa mianem „uczucia zależności stworzenia”²⁸ — to doświadczenie księdza Piotra, który czuje się, by użyć jego własnych słów, „prochem i niczym”.

Podejście Mickiewicza stanowi nie tyle ustosunkowanie się do oświeceniowego racjonalizmu, ile jego negację. W wierszu *Romantyczność* poeta nie podejmuje dialogu czy nawet dysputy z racjonalizmem, ale podważa wiarygodność rzecznika tego światopoglądu przy użyciu ironii²⁹. Nieżyjący już Czesław Miłosz pomaga nam przejść od Mickiewiczowskiego zastosowania chwytów li-

²⁵ A. Mickiewicz, *Romantyczność*, wers 64.

²⁶ Por. J. Burnell, *Polish Messianism and Rudolf Otto*. W: *Sources of the Philosophy and Phenomenology of Religion: Considerations on Rudolf Otto's The Holy*. Frankfurt 2010, s. 107–123.

²⁷ Por. R. Otto, *Świętość*. Wrocław 1993, s. 34. Otto pisze: „nasze [numinotyczne usposobienie] nie jest w sensie ścisłym czymś, czego można się nauczyć, lecz jest czymś, co może jedynie podniecić, pobudzić, jak wszystko, co z ducha pochodzi”.

²⁸ Należy zauważyć, że Mickiewicz parafrazuje tutaj fragment z *Księgi Rodzaju* 18,27, cytowany przez Otto jako doskonały przykład „uczucia zależności stworzenia”. Por. R. Otto, *Świętość...*, s. 36.

²⁹ Ryszard Przybylski odnotowuje użycie przez Mickiewicza parodii w celu zdyskredytowania oświeceniowej wiary w naukę i rozum. Zob. R. Przybylski, *Klasycyzm, czyli prawdziwy koniec Królestwa Polskiego*. Gdańsk 1996, s. 409–415.

terackich do kryjącego się za nimi światopoglądu³⁰. W *Ziemi Ulro* Miłosz definiuje „romantyczne przesilenie kultury europejskiej” jako „rozdwojenie na świat praw naukowych (zimny, zupełnie obojętny na nasze wartości) i świat wewnętrzny człowieka”³¹. Doceniając próby uniknięcia tej dychotomii i zachowania spójności między nauką a światem ludzkiej duszy podejmowane przez Goethego, Blake’a i innych pisarzy, Miłosz dowodzi, że Mickiewicz nie atakował przeciwnika w otwartej walce, ale „od »mędrców« (...) odgradzał się »czuciem i wiarą«”³². Miłosz cytuje Niemojewskiego, który przedstawia Mickiewicza, człowieka wierzącego, jako wroga oświeconej ludzkości, podejmującego odważną, choć z góry skazaną na porażkę potyczkę z nacierającymi siłami modernizmu³³. Mickiewicz dołącza tym samym do grona „ostatnich rycerzy” krytykowanych przez Bonhoeffera, staje się Don Kichotem, który wykonuje romantyczną wersję *salto mortale*, śmiertelnego skoku z powrotem do epistemologii i heteronomii wieków średnich³⁴. W dorosłym świecie, jak pisze Bonhoeffer do Eberharda Bethgego, nie ma jednak „drogi z powrotem do krainy dzieciństwa”³⁵.

Miłosz to współczesny, choć krytyczny, romantyk, który współuczestniczy w buncie przeciw bezdusznemu racjonalizmowi, dlatego warto zbadać, jakie założenia i cele kryją się za przedstawioną przez niego interpretacją Mickiewicza w kategoriach mistyka religijnego. Ewa Wiegandt wyjaśnia, że „Mickiewicz religijny człowiek i poeta (...) stanowi argument głównej myśli eseju”³⁶, jaką jest Miłosza wersja zakładu Pascala: trzeba wierzyć w chrześcijańskiego Boga-człowieka, jeśli się chce uratować sens ludzkiej egzystencji”³⁷. Z kolei Dorosz w recenzji *Ziemi Ulro* pokazuje, jak Miłosz przytacza Mickiewiczowski zwrot „wiara i czucie” w zestawieniu z „wyobraźnią” Blake’a i Swedenborga, aby je wyzwolić „spod władzy »obiektywnych praw nauki«”³⁸, a tym samym uciec z ziemi Ulro. Jednak, jak twierdzi Dorosz, ten manewr oddziela od siebie ro-

³⁰ W *Księgach Prorockich* William Blake opisuje poetycko-mityczną ziemię Ulro, w której upadły i wyobcowany *Urizen* („Rozum”) rządzi światem ludzi-warzyw. Blake twierdzi, że tylko „Wyobraźnia”, negowana przez naukowców, artystów czy księży kłaniających się bożkowi *Urizen*, może zaprowadzić nas z powrotem do pełni człowieczeństwa, w której Ciało, Wyobraźnia, Uczuciowość i Rozum są na nowo zjednoczone. Por. Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*. Paryż 1977, s. 131–137.

³¹ *Ibidem*, s. 84.

³² *Ibidem*, s. 91.

³³ Uderzająca jest zbieżność oceny miejsca i roli religii przedstawionej przez Niemojewskiego z poglądem Bonhoeffera. Jak pisze Miłosz, „Według Niemojewskiego w dziewiętnastym wieku nastąpił koniec wszystkich, trwających tysiąclecia, cywilizacji opartych na religii” (*ibidem*, s. 88).

³⁴ D. Bonhoeffer, *List do E. Bethgego z 16 lipca 1944 r.*

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Tzn. *Ziemi Ulro*.

³⁷ E. Wiegandt, *Gombrowicz i Miłosz o Mickiewiczu*. W: *Księga Mickiewiczowska*. Red. Z. Trojanowiczowa, Z. Przychodniak. Poznań 1998, s. 410.

³⁸ K. Dorosz, *Wędrowki Ziemi Ulro*. „Aneks” 1979, nr 20, s. 147.

zum i wyobraźnię w ramach nierozwiązywalnego dualizmu, który inspirowany „manichejską nienawiścią do natury — skazuje wyobraźnię na bujanie w przestworzach pozbawionych punktów styczności z ziemią, a co za tym idzie, z rozumem”³⁹. Chodzi o to, przekonuje Dorosz, by z jednej strony nie potępiać badań naukowych, a z drugiej strony nie przyjmować roszczeń nauki do wszystkich sfer życia, ale zwalczać „totalitaryzm, jaki światopogląd naukowy zaprowadza w sferze ludzkiego doświadczenia”⁴⁰. Bonhoeffer zgodziłby się z takim stanowiskiem. Odrzucał dualizm rozumu i wiary, świata naturalnego i duchowego, wraz ze wszelkimi formami myślenia w kategoriach „dwóch sfer”. Co więcej, choć podkreślał autonomię współczesnej nauki i filozofii względem religii, wyolbrzymione roszczenia przedstawiane w ich imieniu poddawał krytyce teologicznej wyrastającej z samoobjawienia Boga w Jezusie Chrystusie. W Chrystusie ludzie, natura i dorosły świat są wyswobodzeni z Ziemi Ulro — wszystkie stworzenia i rzeczy mogą być sobą bez nieznosnego, autodestrukcyjnego dążenia, by „być jak bóg”. Choć może jeszcze tego nie rozpoznają, ich znaczenie i cel są zabezpieczone w Chrystusie — ich Stwórcy, Odkupicieli i Pojednawcy.

Bonhoefferowska krytyka zaprezentowanej przez Mickiewicza odpowiedzi na oświecenie jest całkiem oczywista. Bonhoeffer z pewnością zgodziłby się z Barthem, który zaatakował Otto za jego podejście „religijne”, twierdząc że czymkolwiek było doświadczenie *numinosum*, nie było ani doświadczeniem Boga, ani prawdziwej transcendencji. Bonhoeffer nie dostrzegał potrzeby bezpośredniego skomentowania pracy Otto, choć w referacie wygłoszonym w 1931 roku w Union Seminary odnotował krytyczny stosunek Bartha do neokantystów marburskich. Niemniej Bonhoeffer skrytykował Seeburga za dołączenie religijnego *a priori* zapożyczonego od Troeltscha do systemu filozofii Kanta⁴¹. Gdyby zapoznał się z Mickiewiczem, powtórzyłby zapewne krytykę Otto, którą przedstawił Barth — Mickiewiczowskie „czucie” przynależy do romantycznego doświadczenia religijnego, a nie do sfery samoobjawienia Boga. Bonhoeffer skrytykowałby również „religijne” zapatrywania Mickiewicza na związek łączący dwa wzajemnie na siebie wpływające i przenikające się światy — świat materialny i świat duchowy. Choć na pierwszy rzut oka takie spojrzenie wydaje się pokrywać z apelem Bonhoeffera, by nie dzielić rzeczywistości na „dwie sfery”, zarazem zbliża się niebezpiecznie do punktu, w którym granica między rzeczywistością ostateczną i „przedostateczną” ulega zatarciu. Nie przyznaje autentycznej, choć ograniczonej, autonomii rzeczywistości przedostatecznej, zakorzenionej i ukie-

³⁹ *Ibidem*, s. 152.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 158.

⁴¹ R. Wustenberg, *Dietrich Bonhoeffer on Theology and Philosophy*. „Anvil” 1995, vol. 12, nr 1, s. 48.

runkowanej na rzeczywistość ostateczną w Jezusie Chrystusie. Błędem Mickiewicza jest również to, że przedkłada ducha ponad materię, zamiast afirmować konkretność życia doczesnego. Mickiewiczowska odpowiedź na racjonalizm, ze swoją bronią w postaci „wiary i czucia” plasuje się zatem obok „zardzewiałych orężów”, by użyć określenia Bonhoeffera⁴², jako kolejna nieudana próba powstrzymania otchłani.

Szowinizm narodowy: od Darwina do hasła „Bóg jest po naszej stronie!”

Trzecia odpowiedź mesjanizmu na racjonalizm, już w okresie modernizmu, to szowinizm narodowy. Choć, jak dowodzę w swojej pracy doktorskiej, ta odpowiedź jest sprzeczna z opisaną wyżej pierwotną wizją mesjanizmu polskiego, szowinizm narodowy w Polsce powstał przez połączenie wybranych elementów mesjanizmu, etosu darwinizmu społecznego oraz programu XX-wiecznego faszyzmu — a wszystko to pod płaszczykiem chrześcijaństwa ograniczonego do sfery prywatnej i religijnej. Aby zarysować kontekst umożliwiający analizę tej odpowiedzi Polaków na modernizm, przypomnijmy sobie esej Bonhoeffera z 1944 roku pod tytułem *Pierwsza tablica dekalogu*⁴³, w którym autor ostrzega przed wzywaniem imienia ogólnego, amorficznego i niestawiającego żadnych wymagań „Wszchemocnego” w celu legitymizacji doczesnych ambicji narodowych związanych z władzą i podbojem. Bonhoeffer twierdzi, że opatrność musi być powiązana z samoobjawieniem Boga w Chrystusie. Jak komentuje de Gruchy, „Idea »opatrzności« bez poczucia zobowiązania względem Boga historii objawionego w Jezusie Chrystusie (...) może z niezwykłą łatwością posłużyć do legitymizacji skorumpowanych rządów i nieposkromionego nacjonalizmu przez zawołanie »Bóg jest po NASZEJ stronie!«. Wydarzenia składające się na historię narodu, takie jak zwycięstwa militarne, są przybierane w szaty mityczne i stają się kryterium służącym do oceny teraźniejszości i przewidywania przyszłości”⁴⁴.

Polacy od wieków mitologizują historię swojego narodu, odwołując się do opatrności w celu legitymizowania programów i aspiracji politycznych. Zacytowana powyżej przestroga, by nie oddzielać opatrności od samoobjawienia Boga w Chrystusie, domaga się uważnego zbadania mitów mesjanizmu polskiego leżących u podstaw przekonania, że „Bóg jest po NASZEJ stronie”. Jeszcze poważniejszym nadużyciem idei opatrności jest megalomania prawniczej

⁴² D. Bonhoeffer, *Wybór pism*. Oprac. A. Morawska. Warszawa 1970, s. 157.

⁴³ Cytowany w: J. de Gruchy, *Providence and the Shapers of History*. W: *Bonhoeffer and South Africa: Theology in Dialogue*, *Bonhoeffer and South Africa: Theology in Dialogue*. Grand Rapids 1984, s. 54.

⁴⁴ *Ibidem*.

lub integrystycznego katolicyzmu⁴⁵ z szowinizmem i antysemityzmem Narodowych Demokratów (*endecji* — ruchu politycznego, którego początki sięgają roku 1880), a nawet bardziej radykalnych ugrupowań. Początkowo *endecja* miała charakter antyklerykalny, ponieważ, jak zauważa Porter, „spencerowska wizja *bellum omnium contra omnes* (wojny wszystkich ze wszystkimi) nie dopuszczała żadnych transcendentnych norm lub standardów etycznych, które stałyby ponad »narodowym credo«”⁴⁶. Jednak kryzys modernizmu szybko zbliżył do siebie *endecję* i niektóre środowiska w Kościele. Jak pisze Porter, „Podejmując próbę wkroczenia na arenę spraw publicznych w nowym rozdaniu na początku dwudziestego wieku, księża, urzędnicy kościelni i pisarze katolicy za punkt wyjścia obrali ideą narodu. Ostatecznie przesunęli granice swojej wiary w taki sposób, by na łonie Kościoła mógł znaleźć się dynamiczny, choć zarazem niebezpieczny sojusznik polityczny — skrajna prawica”⁴⁷.

Ten sojusz wymagał dostosowania stanowiska zarówno ze strony Kościoła, jak i skrajnej prawicy. Kler widział w *endecji* ruch modernistyczny, który traktował Kościół „jako instytucję społeczną, a nie święte ucieleśnienie Królestwa Bożego na ziemi”⁴⁸. Również antysemityzm nie był otwarcie promowany przez Kościół w Polsce na przestrzeni XIX wieku. Jednak w Polsce międzywojennej, zagrożonej przez własną różnorodność oraz rosnącą potęgę militarną Niemiec i Związku Radzieckiego, dla osób skłaniających się ku spiskowym teoriom dziejów „wróg” zaczął przybierać formę szerokiego socjalistyczno-masońsko-żydowskiego spisku wymierzonego przeciw Kościołowi⁴⁹. W latach dwudziestych poglądy antysemityczne pojawiały się regularnie w niektórych publikacjach katolickich. Tymczasem, twierdzi Porter, *endecja* odrzuciła religijną różnorodność na rzecz społecznej spójności gwarantowanej przez mit *Polaka-katolika* i awansowała Kościół z roli „instytucji narodowej” do rangi wspólnoty „w samym sercu życia narodu”⁵⁰. Ten traktat pokojowy między chrześcijaństwem i szowinizmem przyczynił się do utworzenia polskiej wersji myślenia w kategoriach dwóch sfer, które redukowało chrześcijaństwo do sfery prywatnej i rodzinnej, wyłączając je z dziedziny gospodarki i polityki. Jak zauważa Porter, „moderniści usiłowali sprowadzić Kościół na ziemię, natomiast Dmowski i jego kole-

⁴⁵ Jak zauważa Brian Porter, Kościół rzymskokatolicki w Polsce nie jest ani monolityczny, ani zdominowany przez tego rodzaju elementy. Por. B. Porter, *Marking the Boundary of the Faith. W: Studies in Language, Literature, and Cultural Mythology in Poland: Investigating 'The Other'*. Red. E. Grossman. New York 2002, s. 261–285.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 275.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 273.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 276.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 278.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 280–281.

dzy pozwalali, aby pozostał w niebie”⁵¹. Niektórzy pisarze katoliccy „zblizali się w coraz większym stopniu do kręgów endeckich”⁵². Porter parafrazuje uładowany opis Narodowej Demokracji przedstawiony przez Ujejskiego⁵³: ponieważ naród jest dziełem Boga, „poświęcenie dobra osobistego dla dobra narodu było czymś chwalebnym, a jeśli podejmowaliśmy tę ofiarę w kontekście walki o przetrwanie na arenie międzynarodowej, kierowaliśmy się po prostu (zbiorowym) instynktem samozachowawczym”⁵⁴. Taki darwinizm społeczny z cienką warstwą chrześcijańskiej dekoracji utorował drogę do zbliżenia i współpracy. Porter podsumowuje: „Nacjonalizm — teraz odpowiednio „ukatolicyzowany” — zaofiarował Kościołowi możliwość zabrania głosu w sprawach dotyczących polityki, zmian społecznych i urbanizacji oraz miejsca Polski w nowej Europie (...). W ten sposób narodziła się całkiem nowa postać katolicyzmu (...), w której było wiele miejsca dla Dmowskiego i jego licznych naśladowców”⁵⁵.

Zgubny sojusz między katolicyzmem i Narodową Demokracją połączył nacjonalistyczną ideologię wykluczającą chrześcijańską moralność z polityki, narodowe sentymenty wywiedzione z romantyzmu oraz mit *Polaka-katolika* w formie hasła „Bóg jest po NASZEJ stronie!”. Choć skala tego sojuszu była znacznie mniejsza niż w Niemczech, podobieństwa do ideologii faszystowskiej i nazijskiej oraz ruchu Chrzęścjan Niemieckich są zupełnie oczywiste dla zewnętrznych obserwatorów, choć pozostają tematem tabu dla większości polskich historyków. Dzisiaj w niektórych kręgach katolickich nadal występuje antysemityzm, ksenofobia i szowinizm narodowy odziedziczony po *endecji*. Choć niewielu współczesnych zwolenników szowinizmu w Polsce zdaje sobie w ogóle sprawę z ideologicznego fundamentu *endecji*, społeczny darwinizm, retoryka nienawiści i wykluczenia, wiara w teorie spiskowe i spencerowska walka wszystkich ze wszystkimi — przemianowana na walkę z laicką, pluralistyczną i „liberalną” Unią Europejską — żyją i mają się dobrze. Próba okiełznania „dynamizmu” radykalnych ugrupowań po prawej i lewej stronie sceny politycznej, przedstawiających „projekty radykalne, projekty bardziej zdecydowanych, niekiedy brutalnie prezentowanych postulatów”⁵⁶, która została niedawno podjęta przez polityków prawicowych, wymaga uważnego zbadania tego, co Porter

⁵¹ *Ibidem*, s. 281.

⁵² *Ibidem*, s. 282.

⁵³ Por. J. Ujejski, *Nationalism as an Ethical Problem*, za: B. Porter *Marking the Boundary...*, s. 282.

⁵⁴ B. Porter, *Marking the Boundary...*, s. 280.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 282.

⁵⁶ Wypowiedź J. Kaczyńskiego. Por. *Stenogram posiedzenia Sejmu w dniu 10 listopada 2005 r.*, [http://parl.sejm.gov.pl/StenoInter5.nsf/0/D9015DC1EFCA07CDC12570BB003483D0/\\$file/02-bksiazka.pdf](http://parl.sejm.gov.pl/StenoInter5.nsf/0/D9015DC1EFCA07CDC12570BB003483D0/$file/02-bksiazka.pdf) [dostęp 09.03.2011].

określa mianem „polskiej odmiany katolicyzmu”, wraz z jej historycznym bagażem. Najwyższy czas, aby rozpakować ten bagaż, publicznie się go wyrzec i porzucić. Być może tylko w ten sposób można ocalić patriotyzm i mądrość polityczną Narodowych Demokratów z wraku wyznawanej przez nich ideologii post-spencerowskiej. Najlepiej byłoby oczywiście, gdyby ci, którzy utożsamiają się z *endecją*, sami krytycznie ustosunkowali się do jej historii, wartości, ideałów i założeń. Jednak na razie nie wydaje się, żeby tego rodzaju autoanaliza miała niebawem ujrzeć światło dzienne. W tej sytuacji przesłanie Bonhoeffera stanowi wyraźne wyzwanie dla Kościoła, aby osoby z jego własnych szeregów przeprowadziły dogłębną inwentaryzację dawnych i obecnych flirtów z nacjonalizmem.

Wniosek: wizja mesjanizmu polskiego dzisiaj

Pluralistyczna wizja Polski Jagiellonów, realizowana w różnym stopniu na przestrzeni dziejów, obejmowała wolność wyznania i równe prawa dla szlachty niezależnie od pochodzenia etnicznego. Konstytucja 3 Maja z 1791 roku, która nadawała prawa obywatelskie mieszczanom, przewidywała również stopniowe objęcie nimi chłopów. Postępująca integracja społeczeństwa, obejmująca także mniejszość żydowską, trwała do upadku Powstania Styczniowego w 1863 roku⁵⁷. Jednak według dzisiejszych standardów proces ten pozostawiał wiele do życzenia. Świat kobiet ograniczano zwykle do spraw domu i rodziny. Chłopi byli w istocie pracownikami przymusowymi. Nadmierne uzależnienie od rolnictwa i zaniedbanie rozwoju przemysłowego w połączeniu z nawracającymi napięciami i wojną domową na Ukrainie spowodowały, że Rzeczpospolita była narażona na ataki z strony swoich sąsiadów. Po erze względnej tolerancji w XVI wieku mniejszości religijne i etniczne były w coraz większym stopniu izolowane i poddawane ostracyzmowi. W jaki sposób mesjanizm kształtował postawy względem pluralizmu kulturowego, etnicznego i religijnego w tym złożonym i zmieniającym się społeczeństwie? Czy promował dialog, czy raczej narzucał ideologię? Sprzyjał komunikacji, czy prowokował konfrontację? Szukał sprawiedliwości społecznej, czy może wspierał bogatych i mających władzę?

Jeśli chodzi o stosunek chrześcijaństwa do współczesnego świata, mesjanizm pozostawia wiele do życzenia. W świetle Bonhoefferowskiej odpowiedzi na modernizm i przedstawionej przez niego krytyki religii widać wyraźnie, że „konserwatywna odnowa” Woronicza pozostawia świat poza Kościołem, zdany na samego siebie, natomiast Mickiewiczowskie *salto mortale* z powrotem do światopoglądu poprzedniej epoki jest tak barwne, a zarazem tak daremne, jak walka

⁵⁷ Po 1863 roku sytuacja niezasymilowanych Żydów stawała się coraz trudniejsza.

Don Kichota z wiatrakami. Alternatywą dla tych „zardzewiałych mieczy” jest pozytywny, a zarazem krytyczny dialog Bonhoeffera ze światem, który „stał się dorosły” — światem rozumianym jednak nie na jego własnych warunkach, ale postrzeganym przez pryzmat Bożego samoobjawienia w Chrystusie.

Woronicz i Mickiewicz wierzyli w odnowę Polski i Europy pod wpływem zrewitalizowanego Kościoła katolickiego. Jak stwierdziliśmy wcześniej, Woronicz promował konserwatywny program odnowy, natomiast Mickiewicz optował za chrześcijaństwem radykalnie zreformowanym. W odróżnieniu od obu tych podejść Bonhoeffer nie oparł swojej wizji społeczeństwa powojennego na odnowie chrześcijaństwa instytucjonalnego, ale na Kościele, który jest świadkiem Chrystusa i żyje „dla innych” przez swoje słowa i czyny. W ramach owej wizji chrześcijanie — zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym — podążają za Chrystusem w świat, w którym służą innym przez modlitwę i dobre uczynki, gorliwie poszukując właściwych słów do głoszenia przeobrażającej Ewangelii Chrystusa. Humanistyczne i chrześcijańskie ideały mesjanizmu polskiego — włączone w tę wizję odnowionego Kościoła, wyartykułowane na nowo przez architektów i budowniczych polskiego społeczeństwa obywatelskiego oraz pogłębione i skorygowane w krytycznym zetknięciu z teologią Bonhoeffera — stanowią nieocenioną skarbnicę, z której mogą czerpać osoby starające się naśladować Chrystusa we współczesnym świecie. Niedawna sugestia Wüstenberga dotycząca Bonhoefferowskiego projektu interpretacji niereligijnej może służyć za drogowskaz dla polskich chrześcijan ze wszystkich tradycji, którzy chcieliby dopomóc swoim Kościołom i społeczeństwu opuścić świat dzieciństwa i odnaleźć drogę przez „czarny obłok” wzniesiony w konfrontacji z modernizmem i postmodernizmem⁵⁸.

W kwestii coraz bardziej pluralistycznego społeczeństwa zarówno Woronicz, jak i Mickiewicz spełniają Bonhoefferowski postulat otwartości na etnicznych i religijnych „innych”. Wizja Polski przedstawiona przez Woronicza obejmowała Polaków, Litwinów oraz inne grupy etniczne i narodowościowe. W wymiarze religijnym obok katolików uwzględniała także protestantów, wyznawców pra-

⁵⁸ Por. R. Wüstenberg, *A Theology of Life: Dietrich Bonhoeffer Religionless Christianity*. Grand Rapids 1998, s. 160. Autor pisze: „Niereligijna interpretacja pojęć biblijnych oznacza pytanie o aktualność Jezusa Chrystusa dla współczesnego, dorosłego świata. Interpretacja niereligijna to także odkrywanie znaczenia pojęć biblijnych dla życia doczesnego, tu i teraz. Bonhoeffer rozszyfrował filozoficzną „zagadkę życia” w sposób chrystologiczny. W jego teologii z okresu uwięzienia w Tegel pojęcie życia staje się motywem przewodnim w służbie poznania, całkowicie zastępując pojęcie religii. Postulat niereligijnej interpretacji pojęć biblijnych skrywa w sobie żądanie, by żyć wyznawaną przez siebie wiarą — żyć tak, jak się wierzy znaczy wierzyć przez uczestnictwo w istnieniu Jezusa jako „życie dla innych”.

wosławia i Żydów⁵⁹. Woronicz chętnie podkreślał wkład niekatolików i obywateli Polski wywodzących się z innych grup etnicznych w dziedzictwo kulturowe narodu. Wizja polskości przedstawiona przez Mickiewicza była jeszcze bardziej włączająca, niemal całkowicie wolna od wszelkich śladów nacjonalizmu, rasizmu, konfliktów religijnych, szowinizmu i antysemityzmu. Walkę o niepodległość Polski rozumiał Mickiewicz jako próbę wyzwolenia wszystkich narodów europejskich spod panowania ciemniejących ich władców. Jeśli pamiętamy o włączającym, pluralistycznym charakterze spuścizny mesjanizmu oraz o słowach Bonhoeffera, który stwierdził, że wypędzenie Żydów z Europy było wypędzeniem Chrystusa, na ironię zakrawa fakt, że wielu współczesnych samozwańczych polskich „patriotów” próbuje ponownie ustanowić wokół narodu granice rasowe i religijne wykluczające tych, którzy nie przynależą do odpowiedniej grupy.

W porównaniu z alternatywnymi formami polskiego patriotyzmu otwarty, włączający model promowany przez Mickiewicza, Michnika i Mazowieckiego, może poszczycić się wielowiekowym i niewątpliwie polskim rodowodem. Braterstwo narodów to wizja wyrastająca na rodzimej glebie, spopularyzowana w kraju i poza jego granicami przez mesjanizm polski, a nie idea zaimportowana z zewnątrz czy też przemyczona do polskiego życia politycznego przez „spisek” Żydów, masonów, liberałów lub komunistów, na który próbują się dzisiaj powoływać samozwańczy „prawdziwi Polacy”. W rzeczywistości to raczej ich własna agresywna i nacjonalistyczna wizja zawdzięcza swój obcy etos spencerowskiemu darwinizmowi społecznemu i szczytowym „osiągnięciom” europejskiego faszyzmu. Dzisiaj potrzebujemy na nowo odtworzyć i promować otwartą, włączającą wizję Polski Jagiellonów — alternatywę dla nietolerancyjnej, wykluczającej Polski Piastów, która narzuca schemat *Polak-katolik* pluralistycznemu narodowi składającemu się z prawdziwych ludzi. Ci, którzy przerabiają narodowe mity Polski na własną modłę, wykluczając innych z kręgu polskości, w nieuprawniony sposób powołują się na spuściznę Woronicza i Mickiewicza, a w bliższych nam czasach także na błogosławieństwo ostatniego wielkiego polskiego romantyka — Karola Wojtyły, papieża Jana Pawła II. Jak napisał Mazowiecki o Janie Pawle II po jego pogrzebie, „wielkie wartości kultury polskiej, zwłaszcza jagiellońską tradycję tolerancji oraz myślenie w kategoriach otwartości i szacunku dla innych, potrafił uczynić elementem swej misji, która miała wymiar ogólnoswiatowy”⁶⁰. Arcybiskup Józef Życiński dodaje, że „czymś fundamentalnym w nauczaniu

⁵⁹ Gdyby go o to zapytać, prawdopodobnie uwzględniłby też kilka tysięcy Tatarów muzułmańskich, potomków zwiadowców i żołnierzy wiernych Koronie Polskiej.

⁶⁰ T. Mazowiecki, *Głosy po śmierci Papieża*, „Tygodnik Powszechny” nr 15 z dnia 10.04.2005, s. 1.

Jana Pawła II był szacunek dla osoby ludzkiej odkupionej przez Chrystusa (...). Sympatykom populistycznego sloganu trzeba więc przypominać nauczanie papieskie, podkreślając, że cywilizacji miłości nie sposób zbudować na nowej formie walki klas ani też na programie jakiejkolwiek partii"⁶¹. Mesjanizm polski próbował na swój własny sposób budować tego rodzaju cywilizację miłości. Bonhoeffer pomaga nam zobaczyć, jak należy właściwie ją pojmować, co może być pierwszym krokiem na drodze do realizacji tej wizji.

Wracając raz jeszcze do polskiego kontekstu, od którego na chwilę odeszliśmy, chciałbym na zakończenie podzielić się refleksją Węclawskiego. Węclawski opisuje wielu ludzi w Polsce utożsamiających wiarę z organizacją religijną, z Kościołem instytucjonalnym, z większymi lub mniejszymi wspólnotami, z wyznaniem „Jezus jest Panem” lub z Maryją „Królową Polski”. Mimo to, jak twierdzi autor, „ci sami ludzie zapytani o to, czy utożsamiają się ze śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa jako początkiem ich chrześcijańskiego powołania, stają bezradni”⁶². Ze swojej strony mogę zapewnić, że osoby pragnące pokonać własną „bezradność”, a także ci, którzy chcieliby zaprosić innych, aby dołączyli do nich w refleksji nad wcielonym, ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Chrystusem, znajdą wspaniałego przyjaciela i inspirującego rozmówcę w osobie Dietricha Bonhoeffera.

Polish Messianism and Dietrich Bonhoeffer

A b s t r a c t

This article employs Bonhoeffer's critique of religion and his discussion of a 'world-come-of-age' to analyze three inadequate responses of the Church in Poland to the challenge of the Enlightenment and modernism. 1) 'Conservative Restoration' (Jan Paweł Woronicz), which 'carries on the great concepts of Christian theology', yet fails to interpret them for the world today; 2) Don Quixote and the *Salto Mortale* back to the middle ages (Adam Mickiewicz), which leads to a Manichean dualism between reason and faith; 3) National chauvinism (a *mésalliance* between right-wing, integrist Catholicism and the social Darwinism of the National Democrats), in which business and politics are governed by the survival of the fittest, while Christianity is confined to the private and 'religious' spheres.

⁶¹ J. Życkiński, *Bądźmy wierni papieskiemu stylowi*. „Gazeta Wyborcza” z dnia 14.04.2005, s. 19.

⁶² T. Węclawski, *Trzy procesy...*, s. 1.

Woronicz's 'conservative restoration' and Mickiewicz's '*salto mortale*' may be replaced with Bonhoeffer's positive yet critical engagement with a world come of age, and by his vision of a Church that witnesses to Christ and lives 'for-others' through its words and deeds. And in the face of revived religio-political attempts to define Poland in strict ethnic and religious terms, Bonhoeffer aids in retrieving the inclusive, pluralistic vision of Polish society shared by Poles from Woronicz and Mickiewicz to the late John Paul II.

BONHOEFFER WOBEC POLITYKI

CHRISTIANE TIETZ

KOŚCIÓŁ JEST GRANICĄ POLITYKI. UWAGI BONHOEFFERA NA TEMAT ZADANIA KOŚCIOŁA W WYMIARZE POLITYCZNYM¹

[Referat wygłoszony na Międzynarodowej Konferencji Bonhoefferowskiej (Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna), w 10-lecie Polskiej Sekcji Międzynarodowego Towarzystwa Bonhoefferowskiego, 24 marca 2007]

Bardzo dziękuję za życzliwe przywitanie i za zaproszenie do przepięknego Wrocławia. Możecie sobie zapewne wyobrazić, że możliwość odwiedzenia Wrocławia, rodzinnego miasta Bonhoeffera, jest dla mnie— badaczki myśli Bonhoefferowskiej — wyjątkowym przeżyciem.

Ponieważ jest to moja pierwsza wizyta w Polsce, cieszę się niezmiernie z możliwości spotkania z Wami, polskimi teologami, i z zaproszenia do dyskusji dotyczącej spuścizny teologicznej Bonhoeffera. Wybrałam szczególny temat dla swojej prezentacji — temat jakże aktualny w dobie wzajemnego przenikania się świata polityki i religii. Chciałabym mówić o związkach Kościoła i polityki w teologii Dietricha Bonhoeffera. Oczywiście będę się wypowiadać z teoretycznego punktu widzenia, w odniesieniu do kontekstu historycznego, w którym

¹ Wykład wygłoszony 1 grudnia 2004 roku w Union Theological Seminary w Nowym Jorku podczas semestru, który spędziłam na tej uczelni jako Bonhoeffer Visiting Teaching Scholar dzięki fundacji Bonhoeffer Chair Foundation w Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft oraz Deutsche Akademische Austausch Dienst. Tekst wykładu został opublikowany został w czasopiśmie „Union Seminary Quaterly Review” 2006, vol. 60, s. 23–36.

Bonhoeffer rozwijał swoje idee. Mam jednak nadzieję, że słuchając moich uwag odkryjecie niejednokrotnie aktualność jego myśli. W dalszej części naszego spotkania zapraszam do dyskusji na temat współczesnego znaczenia teologii politycznej Bonhoeffera. Na razie jednak skupmy się ściśle na jego ideach.

Jak wiecie, Dietrich Bonhoeffer uczestniczył w spisku, którego celem było przeprowadzenie zamachu na Adolfa Hitlera. Jego stanowisko dotyczące zadania Kościoła w wymiarze politycznym wydaje się zatem jednoznaczne: chrześcijanie powinni stawiać opór władzy! Nie powinni wahać się przed podjęciem walki z rządem — nawet przy użyciu radykalnych środków. W tym świetle Bonhoeffer jawi się jako swego rodzaju rewolucjonista teologiczny.

Jednak to nie takie proste! Wypowiadając się na temat zadania Kościoła w wymiarze politycznym, Bonhoeffer nie nawoływał wyłącznie do czynnego oporu². Mówił również o tym, że władza państwowa jest konieczna i że trzeba okazywać posłuszeństwo rządowi. Teksty Bonhoeffera ukazują specyficzne podejście do politycznego zadania Kościoła, które postaram się omówić szczegółowo w dalszej części wykładu.

I. Uwagi na temat zadania Kościoła w wymiarze politycznym we wczesnych pismach Bonhoeffera

W styczniu 1933 roku Adolf Hitler został wybrany na kanclerza Niemiec. W kwietniu tego roku rząd niemiecki wprowadził tak zwany „paragraf aryjski”, który zakazywał wszystkim Żydom podejmowania pracy na posadach państwowych. Wkrótce potem rozgorzała dyskusja, czy paragraf aryjski należy również zastosować w Kościele, usuwając ochrzczonych Żydów „ze stanowisk związanych z przywództwem kościelnym”³.

Te decyzje wywarły niebawem wpływ na bezpośrednie otoczenie Dietricha Bonhoeffera. Mąż jego siostry i jeden z jego najbliższych przyjaciół mieli żydowskie pochodzenie. Bonhoeffer zareagował bezzwłocznie w artykule pod tytułem *Kościół a kwestia żydowska*⁴.

Bonhoeffer był teologiem luteranckim, a w *tradycyjnej teologii luteranckiej* koncepcja państwa — określana mianem doktryny o dwóch królestwach lub dwóch urzędach — ma zwykle dwa aspekty. Z jednej strony państwo ma swoją *wartość*

² Por. *Protestantismus ohne Reformation*. W: DBW 15, s. 442, gdzie Bonhoeffer stwierdza, że od niektórych osób można wymagać gotowości do stawienia oporu, a innym należy pozwolić na ucieczkę (a nawet ją nakazać) i że Bóg nie powołuje wszystkich do męczeństwa. (Dalsze cytaty z tego dzieła Bonhoeffera pochodzą z angielskiego tłumaczenia pt. *Protestantism without Reformation*. W: *No Rusty Swords*. New York 1965 (przyp. red.).

³ D. Bonhoeffer, *The Jewish-Christian Question as Status Confessionis*. W: DBW 12, s. 359.

⁴ D. Bonhoeffer, *The Church and the Jewish Question*. W: DBWE 12, s. 361–373.

oraz swoje *prawa*, ponieważ przyjmuje się, że zostało ono ustanowione przez Boga (Rz 13,1). Uznaje się państwo za niezbędną strukturę, której celem jest egzekwowanie *porządku i sprawiedliwości*. Władza państwowa musi z konieczności opierać się na sile i surowości, a nie na przebaczeniu i miłości bliźniego. Za pośrednictwem państwa Bóg sprawuje opatrnościowe rządy nad światem. Z drugiej strony zgodnie z luteraniskim punktem widzenia państwo ma pewne *ograniczenia*, ponieważ nigdy nie jest źródłem zbawienia ludzkości. Istnieje coś ponad państwem; jak wierzą chrześcijanie, jest *ktos* ponad państwem, a mianowicie Bóg, który znaczy dla ludzkości o wiele więcej niż samo państwo. Podsumowując stanowisko luteraniskie, można wyrazić to w następujący sposób — państwo ma swoje prawa i pewną rolę do odegrania, ponieważ zostało *ustanowione* przez Boga, ale ma również swoje granice, ponieważ zostało ustanowione przez Boga.

Jako teolog luteraniski Bonhoeffer dowodzi, że państwo jest instytucją ustanowioną i uprawnioną przez Boga. Bóg chce, aby państwo istniało, ponieważ dbając o porządek i sprawiedliwość państwo przyczynia się do *zachowania* świata⁵. W roku 1933 Bonhoeffer konkluduje, że Kościół „nie ma prawa wywierać bezpośredniego wpływu na państwo przez podejmowanie konkretnych działań o charakterze politycznym (...). Prawdziwy Kościół Chrystusowy (...) nigdy nie ingeruje w funkcjonowanie państwa przez krytykę jego historyotwórczych posunięć z punktu widzenia jakiegos humanitarnego ideału”⁶. Kościół „musi uznawać rozporządzenia państwa niezależnie od tego, czy z humanitarnego punktu widzenia wydają się one dobre czy złe, rozumiejąc, że opierają się na opatrnościowej woli Boga pośród chaotycznej bezbożności świata (...). Historię tworzy nie Kościół, a państwo”⁷.

Jednak wbrew pozorom Kościół w takim ujęciu nie powinien pozostawać bierny w wymiarze politycznym⁸, „pozwalając z obojętnością, aby rzeczywistość

⁵ Por. *ibidem* (Tietz dalej cytuje tekst Bonhoeffera z *No Rusty Swords*, ponieważ pierwotna wersja tego odczytu był napisana i wygłoszona w USA w Union Theological Seminary w Nowym Yorku, gdzie przebywała na stypendium, a DBWE 12 ukazał się dopiero w 2009) (przypr. red.).

⁶ *Ibidem*, s. 222n.

⁷ *Ibidem*. Bonhoeffer kontynuuje na kolejnej stronie: „Bez wątpienia kwestia żydowska stanowi jeden z historycznych problemów, z którymi musi się zmierzyć nasze państwo, i bez wątpienia państwo ma prawo stosować w tej dziedzinie nowe metody” (*ibidem*, s. 223). Ruth Zerner słusznie zauważa, że takie stwierdzenie jest „nie do pogodzenia ze współczesnymi stanowiskami politycznymi i teologicznymi po Holokauście” (R. Zerner, *Church, state and the 'Jewish question'*. W: *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*. Red. J.W. de Gruchy. Cambridge 1999, s. 193). Należy odczytywać Bonhoeffera w kontekście historycznym; por. M. Smid, *Deutscher Protestantismus und Judentum 1932/1933*. Munich 1990, s. 415nn.

⁸ Wielu ówczesnych teologów luteraniskich rozumiało w ten sposób doktrynę o dwóch urzędach (por. M. Smid, *Deutscher Protestantismus...*, s. 461nn).

polityczna rozgrywała się tuż obok"⁹. Według Bonhoeffera Kościół ma w tej sferze potrójne zadanie.

1. SŁOWO, KTÓRE JEST POŚREDNIO I BEZPOŚREDNIO POLITYCZNE

Mówiąc o politycznych powinnościach Kościoła musimy pamiętać, że choć podstawowe zadanie Kościoła według Bonhoeffera nie ma *w pierwszym rzędzie* charakteru politycznego, to jednak jest „z konieczności polityczne”¹⁰. Spróbujmy to wyjaśnić.

Jak twierdzi Bonhoeffer w artykule *Czym jest Kościół?*, głównym zadaniem Kościoła jest „głoszenie światu Słowa Bożego”, to znaczy zwiastowanie Jezusa Chrystusa jako objawienia Boga¹¹ i zbawienia świata¹². Jezus Chrystus, jak wierzy Bonhoeffer, to „Bóg przychodzący w historii”¹³. W tym przyjsciu Chrystus objawia, że ostateczne panowanie nad historią należy do Boga¹⁴. Jeśli potraktujemy poważnie to twierdzenie, wynika z niego, że w swoim głoszeniu Jezusa Chrystusa i Bożego panowania nad historią Kościół *zawsze* mówi o *ograniczeniach państwa*. Wypowiadając się o Bożym objawieniu, Kościół dotyka kwestii „ostatecznej granicy wszelkiej działalności politycznej”. Kościół jest zatem „granica polityki”¹⁵. Głosząc Jezusa Chrystusa Kościół wzywa państwo do „uznania [swojej] (...) właściwej granicy”¹⁶. Bonhoeffer określa to mianem „pierwszego politycznego słowa Kościoła”¹⁷. W tym słowie Kościół przypomina państwu, że polityka rozgrywa się w granicach doczesności.

Kościół wie ponadto, że *zapewnianie porządku i egzekwowanie sprawiedliwości przy użyciu siły* jest obowiązkiem państwa powierzonym mu przez Boga¹⁸. W ramach swego pierwszego zadania w wymiarze politycznym Kościół przypomina państwu, że ustanawianie i egzekwowanie prawa i sprawiedliwości jest *powinnością* państwa¹⁹. Kościół powinien nieustannie „pytać państwo, czy potrafi ono usprawiedliwić swoje działania jako działania państwa prawa, tzn. działania

⁹ D. Bonhoeffer, *The Church...*, s. 223.

¹⁰ D. Bonhoeffer, *What is the Church? W: No Rusty Swords...*, s. 156 (podkreślenie moje).

¹¹ *Ibidem*, s. 155.

¹² Por. D. Bonhoeffer, *Betheler Bekenntnis*. W: DBW 12, s. 384.

¹³ Por. D. Bonhoeffer, *The Church...*, s. 222.

¹⁴ „Kościół (...) wie, czym jest historia, a zatem wie również, czym jest państwo” (D. Bonhoeffer, *The Church...*, s. 222).

¹⁵ D. Bonhoeffer, *What is the Church...*, s. 156. Jednak państwo również „ogranicza Kościół” (*ibidem*).

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Por. D. Bonhoeffer, *The Church...*, s. 222.

¹⁹ Por. *Betheler Bekenntnis...*, s. 401: „Die Verbundenheit der weltlichen Obrigkeit mit der Kirche besteht allein darin, daß diese durch die rechte Verkündigung der Kirche in die Schranken ihrer eigenen Ordnung gewiesen und somit nicht ein Werkzeug des Teufels wird, der zuletzt nur die Unordnung sucht, um darin alles Leben zu zerstören”, co oznacza, że głoszenie Kościoła sprowadza państwo do właściwego mu miejsca.

prowadzące do [sprawiedliwości²⁰] (...) i porządku, a nie do [niesprawiedliwości] (...) i nieporządku”²¹. Kościół może tym samym „przypominać państwu o jego odpowiedzialności”²².

Podsumowując: pierwszym zadaniem Kościoła w wymiarze politycznym jest przypominanie państwu o jego *istocie*, to znaczy o jego *funkcji i ograniczeniach*. Oba aspekty były bardzo ważne w tamtym okresie, ponieważ państwo naziistowskie obiecywało totalne zbawienie i wszechogarniający dobrobyt. Żądało od swoich obywateli całkowitego oddania — każdej ofiary, łącznie z duszami ludzkimi. W takiej sytuacji było oczywiście bardzo ważne, aby Kościół przypominał państwu, że musi być państwem, a nie czymś więcej niż państwo. Takie stanowisko oznaczało, że państwo nie zbawia ludzi i nie powinno być jedynym celem ich życia. Przypominając państwu, że jego funkcją jest zapewnianie *porządku i sprawiedliwości*, Kościół ostro krytykował koncepcję państwa realizowaną przez Hitlera, w myśl której państwo jest odpowiedzialne wyłącznie za realizację *interesu narodowego*²³.

W wymiarze politycznym, oprócz słowa napomnienia, w pewnych sytuacjach Kościół ma do powiedzenia jeszcze „drugie” słowo (jak ująłby to Bonhoeffer), słowo bardziej bezpośrednie. W takich okolicznościach Kościół powinien zdecydowanie zabrać głos. Słowo o bezpośrednio politycznym wydźwięku jest zawsze „konkretnym poleceniem” Boga skierowanym do świata, które Kościół słyszy w określonej sytuacji²⁴. Celem tego słowa jest zmiana bieżącego stanu rzeczy²⁵.

Takie konkretne polecenie „nigdy nie jest (...) programem chrześcijańskiej ideologii politycznej”²⁶ ani żądaniem „chrystianizacji polityki”²⁷. W ocenie Bonhoeffera oznaczałoby to zanegowanie granic Kościoła²⁸. W *Wyznaniu z Bethel* z 1933 roku czytamy: „Potępiamy wszelkie próby ustanowienia widzialnego Królestwa Bożego na ziemi za pośrednictwem Kościoła. Jest to ingerowanie w sferę odpowiedzialności instytucji państwowych. Ewangelię zamienia się tym samym w prawo. Kościół nie może chronić i zabezpieczać życia doczesnego. Jest to powinnością rządu”²⁹.

²⁰ Tutaj tłumaczę słowo „Recht” jako „sprawiedliwość”, a nie „prawo”.

²¹ D. Bonhoeffer, *The Church...*, s. 223.

²² *Ibidem*, s. 225 (podkreślenie moje). Kościół „składa na państwo całe brzemie odpowiedzialności za jego konkretne działania”.

²³ Por. Ch. Strohm, *Theologische Ethik im Kampf gegen den Nationalsozialismus. Der Weg Dietrich Bonhoeffers mit den Juristen Hans von Dohnanyi und Gerhard Leibholz in den Widerstand*. München 1989, s. 172.

²⁴ D. Bonhoeffer, *What is the Church?*..., s. 156.

²⁵ Por. D. Bonhoeffer, *A Theological Basis for the World Alliance?* W: *No Rusty Swords...*, s. 172.

²⁶ D. Bonhoeffer, *What is the Church?*..., s. 156.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ D. Bonhoeffer, *Betheler Bekenntnis...*, s. 402.

Bonhoeffer dostrzegał niebezpieczeństwa wynikające z próby założenia chrześcijańskiej partii politycznej. *Siła* Kościoła w wymiarze politycznym wynika właśnie z jego usytuowania *poza* wszelkimi rozgrywkami politycznymi³⁰ oraz z pierwszego „słowa politycznego”, które już wcześniej opisaliśmy.

Teraz chciałbym omówić drugie zadanie Kościoła w wymiarze politycznym. Nie jest to „słowo polityczne”, ale działalność społeczna.

2. DZIAŁALNOŚĆ SPOŁECZNA

Kościół, twierdzi Bonhoeffer, powinien „pomagać ofiarom działań państwa”³¹. Ma „bezwarunkowe zobowiązanie względem ofiar danego porządku społecznego”, względem osób, które muszą cierpieć z powodu systemu państwowego. „Bezwarunkowość” tego zobowiązania oznacza, że Kościół winien udzielić pomocy każdej ofierze państwa, „nawet jeśli [ta ofiara] (...) nie należy do wspólnoty chrześcijańskiej”³².

Sam Bonhoeffer założył razem z kilkoma innymi osobami tak zwany „Związek pomocy pastorskiej” wspierający kolegów, którzy stracili posady po wprowadzeniu paragrafu aryjskiego w Kościele. Związek wypłacał im pensje w kolejnych latach i protestował przeciwko zasadom i etyce „paragrafu aryjskiego”. Związek pomocy pastorskiej był, jak ujmuje to Eberhard Bethge, przyjaciel i biograf Bonhoeffera, „wyrazem solidarności z niearyjskimi kolegami”³³. Właśnie z tej organizacji w roku 1934 wyłonił się Kościół Wyznający wraz ze słynnym Synodem Barmeńskim.

W końcu chciałbym omówić *trzeci* rodzaj działalności Kościoła opisywany przez Bonhoeffera.

3. BEZPOŚREDNIA DZIAŁALNOŚĆ POLITYCZNA

„Trzecia możliwość to nie tylko opatrywanie ofiar znajdujących się pod kołem, ale *wyhamowanie owego toczącego się koła*”³⁴. Zdaniem Bonhoeffera są sytuacje, w których powinnością Kościoła nie jest jedynie przypominanie państwu, aby należycie wykonywało swoje zadanie, oraz udzielanie pomocy ofiarom systemu państwowego. W pewnych sytuacjach Kościół powinien powstrzymywać działanie państwa. Tym samym Kościół podejmuje bezpośrednią działalność polityczną.

³⁰ Por. D. Bonhoeffer, *What is the Church?...*, s. 157.

³¹ D. Bonhoeffer, *The Church...*, s. 225.

³² *Ibidem*.

³³ E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Man of Vision — Man of Courage*. New York 1970, s. 240.

³⁴ D. Bonhoeffer, *The Church...*, s. 225 (podkreślenie moje). Por. 'Personal' and 'Real' Ethos. W: D. Bonhoeffer, *Ethics*, New York 1995, s. 317.

Taka sytuacja ma miejsce, gdy państwo *nie wywiązuje się* ze swojej funkcji zapewniania porządku i sprawiedliwości³⁵. Według Bonhoeffera państwo nie zapewnia *sprawiedliwości*, gdy grupa ludzi traci swoje *podstawowe*, fundamentalne prawa. W tamtym czasie Żydzi byli właśnie taką grupą. Państwo nie dba należycie o *porządek*, gdy chce regulować sprawy, które nie należą do zakresu jego odpowiedzialności — szczególnie, stwierdza Bonhoeffer, gdy zakazuje głoszenia Ewangelii chrześcijańskiej i ogranicza wolność sumienia. Oczywiście tak właśnie się stało, gdy państwo ingerowało w sprawy Kościoła, uniemożliwiając ochrzczonym osobom pochodzenia żydowskiego sprawowanie funkcji duszpasterskich w Kościele chrześcijańskim³⁶.

Państwo, które nie wywiązuje się z zadania polegającego na zapewnieniu porządku i sprawiedliwości jest „zagrożone (...) w samej istocie”³⁷. Obowiązkiem Kościoła jest zmierzyć się z takim państwem. Celem konfrontacji jest jednak zażegnanie owego zagrożenia istoty danego państwa, a nie walka z nim samym.

Bonhoeffer traktuje tę trzecią możliwość jako *ostateczność*. Nie jest ona rozwiązaniem, które można stosować na co dzień. Należy się do niego uciec jedynie wtedy, gdy jak mówi Bonhoeffer, „państwo w zbyt małym bądź w zbyt dużym stopniu ingeruje *w sposób niepoohamowany*”³⁸ w porządek społeczny i prawny. Bonhoeffer wierzył, że tego rodzaju działanie ze strony Kościoła nie może być „kazuistycznie przesądzone z góry”³⁹, ale powinien je starannie rozważyć konkretny *sobór* kościelny. Decyzja w tej sprawie może zapaść jedynie w ramach instytucjonalnych struktur Kościoła.

Podsumowując, w 1933 roku Bonhoeffer opisuje trzy rodzaje politycznej aktywności Kościoła:

1. *Słowo* polityczne, które wiąże się przede wszystkim z przypominaniem państwu o jego prawdziwej istocie i celu, ale czasami może być bezpośrednim przykazaniem skierowanym do państwa przez Boga.

2. *Działalność społeczna*, która oznacza udzielanie pomocy ofiarom państwa.

3. *Bezpośrednia działalność polityczna*, to znaczy czynny opór stawiany państwu.

³⁵ Por. D. Bonhoeffer, *The Church...*, s. 225. Ch. Strohm w *Theologische Ethik...*, (s. 175) dowodzi podobnie, że trzecie zadanie zachodzi wtedy, gdy państwo realizuje swoją funkcję zapewniania porządku i sprawiedliwości „*hemungslos*”, tzn. w sposób pozbawiony skrupułów, w zbyt małym lub w zbyt dużym stopniu. Jeśli państwo nie *zawodzi* pod tym względem, Kościół nie powinien angażować się w bezpośrednią działalność polityczną. Pojedynczy chrześcijanie mogą oczywiście określać państwo mianem „*nieludzkiego*” (por. D. Bonhoeffer, *The Church...*, s. 224).

³⁶ Dla Bonhoeffera jest to „*sytuacja groteskowa*, gdyż państwo otrzymuje swoje szczególne prawa” wyłącznie na podstawie nieskrępowanego głoszenia Kościoła (D. Bonhoeffer, *The Church...*, s. 225).

³⁷ *Ibidem*, s. 223.

³⁸ *Ibidem*, s. 225 (podkreślenie moje).

³⁹ *Ibidem*, s. 226.

James S. Scott dowodzi przekonująco: „Widać jasno, że [Bonhoeffer] (...) nie przedstawia po prostu trzech alternatywnych rozwiązań. Jest to raczej program postępującego zaangażowania, który prowadzi chrześcijanina do coraz bardziej bezpośredniej konfrontacji z władzą polityczną”⁴⁰.

Warto wspomnieć, że według Bonhoeffera cel państwa — zapewnienie porządku i sprawiedliwości — może być realizowany zarówno przez chrześcijan sprawujących władzę, jak i osoby, które nie są chrześcijanami⁴¹. Jego zdaniem dobry polityk wcale nie musi być chrześcijaninem. Chrześcijanie nie są automatycznie lepszymi politykami. Dlaczego? Ponieważ zadaniem polityka nie jest głoszenie Ewangelii, ale zapewnianie porządku i sprawiedliwości⁴², a do tego potrzebny jest po prostu *zdrowy rozsądek i właściwa ocena sytuacji*.

Podobnie w kazaniu z 1932 roku Bonhoeffer przestrzega chrześcijan, aby nie zakładali, że dany rząd jest dobry, tylko dlatego, że głosi chrześcijański światopogląd lub używa formuły „W imię Boże, Amen”. Rzecz jasna takie hasło brzmi pobożnie i poprawnie pod względem religijnym, ale zdaniem Bonhoeffera przesłania radykalizm wymagań Boga⁴³.

Do tej pory omówiliśmy pisma Bonhoeffera z lat 1932–1933. Ktoś mógłby stwierdzić, że w tym okresie Bonhoeffer w istocie nie rozumiał, jak niebezpieczne mogą być struktury rządowe i jak ważny jest w takim razie opór Kościoła. Można by założyć, że opinia Bonhoeffera dotycząca zadania Kościoła w wymiarze politycznym uległa całkowitemu przeobrażeniu w kolejnych latach, w miarę jak teolog uświadamiał sobie stopień nadużyć władzy państwowej. Przyjrzyjmy się zatem tekstom Bonhoeffera z roku 1939 i z lat późniejszych.

II. Uwagi Bonhoeffera na temat zadania Kościoła w wymiarze politycznym w jego późniejszych pismach

W latach 1933–1939 Bonhoeffer dotkliwie przeżywał zagrożenia związane z władzą państwową i popełniane przez nią nadużycia. Można by się zatem

⁴⁰ J.S. Scott, *Christians and Tyrants. The Prison Testimonies of Boethius, Thomas More and Dietrich Bonhoeffer*. New York 1995, s. 120.

⁴¹ Por. późniejszy (z 1941 r.) tekst *State and Church (Państwo a Kościół)* [W: D. Bonhoeffer, *Ethics...*, s. 331]: „(...) państwo nosi charakter władzy niezależnie od chrześcijańskiego charakteru osób sprawujących tę władzę. Instytucja władzy istnieje również w narodach pogańskich”. Kościół „wzywa osoby sprawujące władzę do wiary w Chrystusa” wyłącznie „ze względu na ich własne zbawienie” (*ibidem*, s. 342).

⁴² Por. D. Bonhoeffer, *Betheler Bekenntnis...*, s. 401n.: „Wir verwerfen die Irrlehre vom christlichen Staat in jeder Form. Obrigkeit unter Heiden oder Christen versieht ihr Amt allein darin recht, daß sie ihr Schwert recht führt und in ihren Grenzen bleibt. (...) Es ist Irrlehre, daß die Kirche Seele oder Gewissen des Staates sei”. Autor potępia doktrynę państwa chrześcijańskiego i twierdzi, że władza u pogan nie różni się od władzy między chrześcijanami, ponieważ oba rodzaje władzy realizują należycie swoje zadania wyłącznie wtedy, gdy prawidłowo korzystają z przysługujących im praw i nie przekraczają swoich granic.

⁴³ Por. *Kazanie z Listu do Kolosan 3,1–4* oraz DBW 11, s. 441.

spodziewać, że w latach II wojny światowej postrzegał rząd i państwo wyłączenie w negatywnym świetle. Tak jednak nie było. Bonhoeffer nadal twierdził, że władza pochodzi z Bożego ustanowienia, lub, ujmując to ściślej, władza stanowi jeden z Bożych „mandatów”⁴⁴. Ten osobliwy termin wymaga pewnego wyjaśnienia.

„Mandat”, mówi Bonhoeffer, to „zadanie powierzone przez Boga”⁴⁵, „nadanie boskiego autorytetu ziemskiej instytucji”⁴⁶ oraz „powołanie pewnej ziemskiej domeny przez boskie polecenie”⁴⁷. Bonhoeffer wymienia cztery mandaty — są to: praca (czasami określana mianem kultury), małżeństwo (i rodzina), Kościół oraz państwo⁴⁸. To oznacza, że nawet w okresie przygotowywania zamachu na Hitlera Bonhoeffer, posługując się określeniem „mandat”, wyraża przekonanie, że władza jest instytucją obdarzoną boskim autorytetem.

Bonhoeffer twierdzi, że w owych mandatach „stosunek świata do Chrystusa ulega konkretyzacji”⁴⁹. „Pochodzenie, (...) istnienie oraz (...) cel” każdego z mandatów są nam „dane w Jezusie Chrystusie”⁵⁰. Z tego wypływa obowiązek realizowania poszczególnych mandatów zgodnie z Bożą rzeczywistością w Jezusie Chrystusie.

Państwo — jako jeden z mandatów — samo w sobie nie jest czymś negatywnym lub opresyjnym. Ludzka instytucja państwa, sprawująca władzę i wymierzająca sprawiedliwość⁵¹, ma autorytet nadany przez Boga, a „powiernicy mandatu (...) [są] Bożymi narzędziami, delegowanymi przedstawicielami i zastępcami”⁵². Dlatego Bonhoeffer stwierdza: „Każdy winien jest posłuszeństwo temu rządowi — ze względu na Chrystusa”⁵³, a dalej: „Boże przykazanie (...) dąży do spotkania z ludźmi w ramach ziemskich relacji opartych na autorytecie, w ramach jasno wyznaczonego porządku”⁵⁴. I choć w każdej wspólnocie ludzkiej występuje element dobrowolnego poddania, rządowi przysługuje słuszne prawo użycia środków przymusu⁵⁵.

⁴⁴ Por. na przykład DBWE 6, s. 68.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 68n.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 389.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Por. *ibidem*, s. 68 i 388.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 68.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 69.

⁵¹ *Ibidem*, s. 72.

⁵² *Ibidem*, s. 390n.

⁵³ *Ibidem*, s. 73. W przekładzie [angielskim — przyp. tłum] użyto błędnie określenia „zgodnie z wolą Chrystusa” — w tekście niemieckim (DBW 6, s. 59) czytamy: „um Christi willen”, tzn. „ze względu na Chrystusa”.

⁵⁴ DBWE 6, s. 391. Por. D. Bonhoeffer, *State and Church...*, s. 327: „Władza zastępuje Boga na ziemi. Można ją zrozumieć wyłącznie z perspektywy odgórnej — władza nie wywodzi się ze społeczeństwa, ale porządkuje społeczeństwo mocą prawa danego jej z góry”.

⁵⁵ Por. D. Bonhoeffer, *State and Church...*, s. 329.

Musimy zatem okazać posłuszeństwo władzy — Bonhoeffer uczy się tej lekcji od Jezusa Chrystusa. W artykule napisanym prawdopodobnie w roku 1941, zatytułowanym *Państwo a Kościół*, Bonhoeffer zauważa, że „Jezus okazał posłuszeństwo władzy”⁵⁶. Jednocześnie „przypominał władzy, że jej moc nie wynika z arbitralnej ludzkiej woli, ale jest »dana z góry«”⁵⁷. To zaś oznacza — jak już wcześniej zauważyliśmy — że państwo ma zarówno pewną funkcję do spełnienia, jak i granice, których nie wolno mu przekraczać.

W późniejszych pismach Bonhoeffera państwo nie jest bytem świeckim⁵⁸, który nie ma niczego wspólnego z Chrystusem. Bonhoeffer proponuje nowe — chrystologiczne — rozumienie świata: od nadejścia Jezusa Chrystusa żadna sfera świata nie jest już świecka ani neutralna. Chrystus zapoczątkowuje erę, w której świat i Bóg są ze sobą nierozłącznie związani. Bonhoeffer pisze w *Etyce*: „Odtąd nie można już mówić o Bogu ani o świecie, nie mówiąc o Jezusie Chrystusie. Wszelkie koncepcje rzeczywistości ignorujące Jezusa Chrystusa są abstrakcją”⁵⁹. Bonhoefferowska koncepcja państwa jako mandatu wyrasta właśnie z tego podłoża, z jego fundamentalnego stanowiska chrystologicznego. Będąc częścią świata, państwo pozostaje w pewnym związku z rzeczywistością Chrystusa. Ujmując rzecz ściślej: państwo „zachowuje świat dla rzeczywistości Jezusa Chrystusa”⁶⁰.

Pozwolę sobie dodać słowo komentarza w celu wyjaśnienia, jaki jest stosunek państwa do małżeństwa i pracy. Władza ma obowiązek je *chronić*, gdyż są one boskimi mandatami, Dzięki nim powstają istoty ludzkie przeznaczone do służby Chrystusowi oraz rzeczy i wartości przeznaczone do uwielbienia Chrystusa⁶¹.

Chroniąc owe mandaty, państwo *zachowuje* świat dla rzeczywistości Chrystusa. Ale — ważne zastrzeżenie — państwo nie realizuje rzeczywistości Chrystusa. *Urzeczywistnianie* rzeczywistości Jezusa Chrystusa jest zadaniem Kościoła

⁵⁶ *Ibidem*, s. 333.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Por. DBWE 6, s. 56.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 54.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 73. Por. D. Bonhoeffer, *State and Church...*, s. 336: Dobro, o które państwo powinno się troszczyć, „polega na uwzględnianiu w każdym podejmowanym przez władzę działaniu ostatecznego celu, a mianowicie służby Jezusowi Chrystusowi. Nie chodzi tutaj o działania o charakterze chrześcijańskim, ale działania, które nie wykluczają Chrystusa”. Zadanie władzy „polega na zapewnianiu mieczem zewnętrznej sprawiedliwości, która umożliwi zachowanie życia ludzkiego i udostępnienie go Chrystusowi”. Por. D. Bonhoeffer, *Gedanken zu William Paton*. W: DBW 16, s. 539: „Eine weltliche Ordnung, die sich innerhalb des Dekalogs hält, wird offen sein für Christus, d.h. für die Verkündigung der Kirche und für das Leben nach seinem Wort. Eine solche Ordnung ist zwar nicht 'christlich', aber sie ist rechte irdische Ordnung nach Gottes Willen”. (Bonhoeffer przekonuje tutaj, że świecki porządek, który respektuje Dekalog, to świecki porządek zamierzony przez Boga, ponieważ jest on otwarty na Chrystusa, czyli. na zwiastowanie Kościoła).

⁶¹ Por. DBWE 6, s. 70n.

— i tylko Kościoła⁶². Odbywa się przede wszystkim przez głoszenie Słowa Bożego, przez zwiastowanie Jezusa Chrystusa⁶³. Jak czytamy w artykule z 1942 roku pod tytułem *Etos »osobowy« i »rzeczywisty«*: „najważniejszą odpowiedzialnością zboru względem świata jest głoszenie Chrystusa”⁶⁴.

Z tego wypływa pierwsze zadanie Kościoła w wymiarze politycznym, rozwinęte w późniejszych pismach Bonhoeffera, które mogą teraz opisać w następujący sposób:

1. SŁOWO POŚREDNIO POLITYCZNE

Pierwsze polityczne słowo Kościoła wynika z faktu, że Kościół głosi panowanie Chrystusa. To właśnie panowanie Chrystusa jest wezwaniem dla władzy, by realizowała swoją istotę w ramach mandatu otrzymanego od Boga⁶⁵. To właśnie panowanie Chrystusa uwalnia państwo, umożliwiając mu pełnienie powierzonej przez Boga odpowiedzialności, osiągnięcie „autentycznej świeckości”⁶⁶ i wolności od ziemskiej heteronomii. W swoim głoszeniu Chrystusa „Kościół prowadzi władzę do samozrozumienia”⁶⁷. Zadanie Kościoła w wymiarze politycznym to słowo pośrednio polityczne, którym Kościół przemawia, głosząc Chrystusa.

Jednak czy Bonhoeffer wierzy na tym etapie, że Kościół powinien mówić wyłącznie o Bożym objawieniu w Chrystusie, czy może jest coś jeszcze, na przykład konkretne *polecenie* Boga, które Kościół powinien oznajmiać państwu, jak twierdzi teolog w swoich wcześniejszych pismach?

2. SŁOWO BEZPOŚREDNIO KRYTYCZNE

Bonhoeffer wprowadza tutaj bardzo pomocne rozróżnienie. Mówi z jednej strony o pewnym porządku politycznym, który ma określoną treść, a z drugiej strony o granicach tego porządku. Te dwa aspekty można sformułować w następujący sposób: „Tak, należy to zrobić” i „Nie, nie należy tego robić”. Kościół nie może wypowiadać się na temat pierwszego aspektu, ale musi zabierać głos w sprawie drugiego. Spróbujmy to wyjaśnić.

⁶² Por. *ibidem*, s. 73: „W odróżnieniu od trzech wymienionych wyżej mandatów boski mandat Kościoła to misja polegająca na urzeczywistnianiu rzeczywistości Jezusa Chrystusa przez zwiastowanie, porządek kościelny i życie chrześcijańskie — słowem, chodzi w nim o wieczne zbawienie całego świata”. Por. *ibidem*, s. 63. „Kościół jest miejscem, w którym głosi się i szczerze uznaje to, że Bóg pojednał świat ze sobą w Chrystusie”.

⁶³ Por. *ibidem*, s. 396 i 403. Bonhoeffer opisuje Słowo Boże tak samo jak Karl Barth. Słowo Boga „nie wyrasta z serca, umysłu i natury człowieka, ale (...) z woli i miłosierdzia Bożego [przychodzi] (...) na ludzi z nieba”.

⁶⁴ D. Bonhoeffer, *‘Personal’ and ‘Real’ Ethos...*, s. 319.

⁶⁵ Por. DBWE 6, s. 402 oraz D. Bonhoeffer, *‘Personal’ and ‘Real’ Ethos...*, s. 318.

⁶⁶ D. Bonhoeffer, *‘Personal’ and ‘Real’ Ethos...*, s. 321. Por. *ibidem*, s. 326: „Słowo Kościoła dotyczące świeckich instytucji musi zatem umiejscowić te boskie mandaty (...) w sferze panowania Chrystusa i podporządkować je Dekalogowi. Nie oznacza to jednak poddania świeckich instytucji obcemu prawu, ale uwolnienie ich do konkretnej, autentycznej służby”.

⁶⁷ D. Bonhoeffer, *State and Church...*, s. 342.

Boże przykazanie nigdy nie narzuca określonego porządku politycznego. Bonhoeffer twierdzi: „Kościół nie może głosić konkretnego porządku doczesnego, który wynikałby bezpośrednio z wiary w Jezusa Chrystusa”⁶⁸. Jest to niemożliwe, ponieważ wiara w Chrystusa nie pociąga za sobą koniecznie żadnego porządku tego rodzaju. Bonhoeffer jest głęboko przekonany, że etyka chrześcijańska nie jest etyką zasad, ale etyką konkretnego polecenia Bożego i etyką odpowiedzialności: „Nie chodzi o to, by zastosować zasadę, która w końcu i tak zostanie obalona w zderzeniu z rzeczywistością, ale by rozpoznać, co jest konieczne lub »nakazane« w danej sytuacji”⁶⁹.

Kościół nie może głosić określonego porządku ziemskiego. Może jednak „na zasadzie negacji zdefiniować granice porządku, w ramach którego wiara w Jezusa Chrystusa i okazywanie Mu posłuszeństwa są w ogóle *możliwe*”⁷⁰. Kościół powinien więc bezpośrednio *krytykować* „pewne postawy i uwarunkowania ekonomiczne i społeczne, które utrudniają wiarę w Jezusa Chrystusa”⁷¹ oraz „niszczą istotę człowieka i świata”⁷². Czynniki stanowiące faktyczną przeszkodę w wyznawaniu wiary w Chrystusa zostały opisane w Dekalogu. Przestrzeganie Dziesięciu Przykazań nie jest tożsame z wiarą w Chrystusa i okazywaniem Mu posłuszeństwa, jednak przez swoje zakazy („Nie będziesz...”) przykazania określają „przestrzeń, w ramach której owa wiara i posłuszeństwo przynajmniej nie są niemożliwe”⁷³. Zdaniem Bonhoeffera odpowiedzialnością Kościoła jest głoszenie Dziesięciu Przykazań w sposób tak konkretny, jak to tylko możliwe⁷⁴.

Państwo powinno przestrzegać zwłaszcza drugiej tablicy Dekalogu, ponieważ nieprzestrzeganie tych przykazań „niszczy właśnie to życie, które władza ma obowiązek zabezpieczać”⁷⁵. Głoszenie przez Kościół drugiej tablicy nie stanowi zatem ingerencji w mandat państwa⁷⁶, ale przypomina o tym mandacie. Tym samym Kościół jest ponownie granicą polityki.

⁶⁸ DBWE 6, s. 360.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 221n.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 355 (podkreślenie moje). W wyznaniu win Kościoła napisanym przez Bonhoeffera (*ibidem*, s. 138nn), w którym stwierdza się, że Kościół „jest winien pogwałcenia wszystkich Dziesięciu Przykazań” (*ibidem*, s. 140), teolog każe Kościołowi wyznaczyć, że nie dbał o te granice. Bonhoeffer nieustannie powraca w tym tekście do słowa, którego Kościół *nie wypowiedział*.

⁷¹ *Ibidem*, s. 361. Bonhoeffer podaje kilka przykładów (*ibidem*, s. 161n): „Istnieje głębia ludzkiego zniewolenia, ludzkiej biedy i ignorancji, która stanowi przeszkodę dla łaskawego przyjścia Chrystusa. (...) Istnieje pewien poziom władzy, bogactwa i wiedzy, który stanowi przeszkodę dla Chrystusa i Jego łaski. (...) Istnieje pewien stopień wypaczenia i zniewolenia w kłamstwie, w winie, we własnych zajęciach, w pracy (...) i w miłości własnej, który szczególnie utrudnia nadejście łaski”.

⁷² *Ibidem*, s. 361.

⁷³ *Ibidem*, s. 360.

⁷⁴ Por. D. Bonhoeffer, *State and Church...*, s. 336, oraz DBWE 6, s. 360.

⁷⁵ D. Bonhoeffer, *State and Church...*, s. 336.

⁷⁶ Por. DBWE 6, s. 395, gdzie Bonhoeffer krytykuje takie „nieproszone doradzanie innym boskim mandatom”.

Zadaniem Kościoła jest przede wszystkim krytyka, a nie posiadanie gotowej „odpowiedzi na wszystkie pytania społeczne i polityczne świata”⁷⁷. Bonhoeffer kontynuuje: „Jezus prawie nigdy nie angażuje się w rozwiązywanie świeckich problemów. (...) Jego słowo nie jest odpowiedzią na ludzkie pytania i problemy. (...) Kto w ogóle twierdzi, że wszystkie świeckie problemy powinny i mogą zostać rozwiązane? Być może dla Boga nierozwiązany stan tych problemów jest ważniejszy niż samo rozwiązanie, gdyż wskazuje na ludzki upadek i potrzebę odkupienia przez Boga. (...) (Problemu podziału na biednych i bogatych nie da się nigdy rozwiązać w jakikolwiek inny sposób niż przez pozostawienie go nierozwiązanym). (...) Istota Ewangelii nie polega na rozwiązywaniu świeckich problemów, a (...) [poszukiwanie tych rozwiązań] nie może być podstawowym zadaniem Kościoła”⁷⁸.

Podając przykład zignorowania tego rozróżnienia, Bonhoeffer krytykuje amerykańskie chrześcijaństwo z okresu, który znał bardzo dobrze na podstawie własnych obserwacji podczas pobytu w Union Theological Seminary w Nowym Jorku. W artykule z 1939 roku dotyczącym związku między niemieckim i amerykańskim chrześcijaństwem, „Protestantyzm bez Reformacji”, Bonhoeffer zauważa krytycznie, że godność państwa — tak ważna dla Reformacji, rozwinięta w postaci doktryny o dwóch urzędach — „jest znacznie słabiej zaakcentowana w myśli amerykańskiej”⁷⁹. Kościół w Ameryce „rości sobie prawo przemawiania i działania we wszystkich sprawach życia publicznego, wychodząc z założenia, że tylko w ten sposób można budować Królestwo Boże”⁸⁰. Duże znaczenie dla chrześcijaństwa amerykańskiego ma „postulat dawnych entuzjastów, by budować Królestwo Boże w sposób publiczny i widoczny”⁸¹. „Kościół głosi zasady porządku społecznego i politycznego, natomiast państwo ma jedynie zapewnić techniczne środki ich realizacji”⁸². Podobnie w *Etyce* Bonhoeffer przedstawia następującą uwagę: „Twierdzenie kościelnej wspólnoty wierzących, że buduje ona świat na podstawie zasad chrześcijańskich, prowadzi do całkowitego zapadnięcia się Kościoła w świat, jak dobrze widać już po pobieżnym zapoznaniu się z treścią biuletynów kościelnych w Nowym Jorku”⁸³.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 353 (pierwsze podkreślenie moje).

⁷⁸ *Ibidem*, s. 354–356.

⁷⁹ D. Bonhoeffer, *Protestantism without Reformation*. W: D. Bonhoeffer, *No Rusty Swords...*, s. 107.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 107.

⁸¹ *Ibidem*, s. 108.

⁸² D. Bonhoeffer, *Protestantism...*, s. 107. Por. DBWE 6, s. 126.

⁸³ DBWE 6, s. 127. W relacji z pierwszego pobytu w Union Theological Seminary Bonhoeffer podaje między innymi następujące przykłady tematów kazań: *Nowa wolność*; *H. propaguje wartości duchowe*; *Niech Kościół podejmuje problemy społeczne* (DBW 10, s. 271).

Bonhoeffer przekonuje, że zamiast tego Kościół w Ameryce powinien uznać konieczność rozróżnienia między odrębnymi urzędami Kościoła i państwa oraz zrozumieć, że Ewangelia Jezusa Chrystusa nie jest tożsama z religią lub etyką. „W teologii amerykańskiej”, twierdzi Bonhoeffer, „chrześcijaństwo to nadal zasadniczo religia i etyka. Jednak z tego powodu osoba i dzieło Jezusa Chrystusa przesuwają się w teologii na dalszy plan, a na dłuższą metę pozostają błędnie rozumiane”⁸⁴.

Nie znaczy to oczywiście, że Kościół nie ma żadnych zadań w wymiarze etycznym. Powinien nadal „praktykować miłość i dobroczynność”, „pomagać w znoszeniu ciężkich doświadczeń życiowych” i „troszczyć się o ofiary” świeckich instytucji⁸⁵. Wydaje się jednak oczywiste, że zdaniem Bonhoeffera rozwiązywanie problemów społecznych i politycznych nie jest zasadniczym zadaniem Kościoła. Jest to przede wszystkim zadanie władzy. Jak zaznaczyłam wcześniej, główną, podstawową powinnością Kościoła jest głoszenie Słowa Bożego. Owo zwiastowanie ma jednak z konieczności wymiar polityczny⁸⁶, ponieważ wiąże się, przynajmniej pośrednio, z przypominaniem o granicach władzy i o potrzebie zachowania świata dla głoszonego Chrystusa.

3. SŁOWO BEZPOŚREDNIO KONSTRUKTYWNE

Bonhoeffer przekonuje, że *konstruktywne* wizje nowego porządku mogą opracować wyłącznie „specjaliści chrześcijańscy”⁸⁷. Potrzebujemy rekomendacji przygotowanych przez ekspertów, którzy nie tylko są chrześcijanami, ale dysponują gruntowną znajomością problemów społecznych i politycznych. Ich zalecenia nie opierają się wyłącznie na wyznawanej wierze, ale na specjalistycznej wiedzy o świecie. Kościół może oczywiście korzystać z ich wiedzy, „aby wnieść pozytywny wkład w kształtowanie nowego porządku”⁸⁸. Jednak w takim przypadku nie przemawia „na podstawie autorytetu Słowa Bożego”, jak czyni to podczas głoszenia Dekalogu. Przemawia jedynie na podstawie autorytetu ludzkich ekspertów⁸⁹. Ich autorytet nie jest, rzecz jasna, większy niż autorytet innych ekspertów, którzy nie są chrześcijanami, a ich głos jest tylko jednym z głosów w debacie społecznej.

Podsumowując: zwiastowanie Kościoła przypomina o granicach wszelkich ziemskich porządków, jednak „konkretną formę boskiego prawa w dziedzinie

⁸⁴ D. Bonhoeffer, *Protestantism...*, s. 117.

⁸⁵ D. Bonhoeffer, *'Personal' and 'Real' Ethos...*, s. 317.

⁸⁶ Por. DBWE 6, s. 60, gdzie Bonhoeffer mówi o „polemicznej jedności” dwóch królestw.

⁸⁷ *Ibidem*, s. 361.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ibidem*.

ekonomii, państwa itd., muszą rozpoznać i określić ci, którzy podejmują odpowiedzialną pracę w tych sferach”⁹⁰.

Moja ostatnia uwaga jest następująca: osobista biografia Bonhoeffera świadczy o tym, że oprócz wymienionych do tej pory zadań Kościoła czasami konieczne jest coś więcej.

4. ODPOWIEDZIALNY OPÓR

Bonhoeffer uczestniczył w spisku, którego celem było przeprowadzenie zamachu na Hitlera. Jak próba zamachu na przywódcę politycznego ma się do tego, co zostało powiedziane do tej pory? Dla Bonhoeffera sprzeciw wobec państwa jest możliwy tylko w jednym przypadku: w razie wygaśnięcia jego mandatu. W tej konkretnej sytuacji mandat państwa wygasł przez „*uporczywe, arbitralne pogwałcenie*” zadania powierzonego państwu przez Boga⁹¹. Jeśli przestrzeganie prawa państwowego stoi w sprzeczności z naturalnymi potrzebami żywymi lub jeśli władza zmusza ludzi do działania „*sprzecznego z boskimi przykazaniami*”⁹², wtedy mamy do czynienia z sytuacją *nadzwyczajną*, która, jak twierdzi Bonhoeffer, „*odwołuje się bezpośrednio do wolnej odpowiedzialności działającego podmiotu, odpowiedzialności nieskrępowanej przez jakiekolwiek prawo*”⁹³. Zdaniem Bonhoeffera takie odpowiedzialne działanie skierowane *przeciw* państwu to zadanie dla człowieka odpowiedzialnego⁹⁴, który musi

⁹⁰ *Ibidem*, s. 362.

⁹¹ *Ibidem*, s. 370. Mandatu państwa nie neguje lub nie zawiesza każde wykroczenie (por. DBW 6, s. 56: „Nicht jede Verfehlung gegen den göttlichen Auftrag entkleidet die konkrete Gestalt (...) der Obrigkeit (...) schon grundsätzlich des göttlichen Mandates” — „Nie każde zaniedbanie zadania powierzonego przez Boga odbiera boskiemu mandatowi konkretną formę autorytetu”; to zdanie zostało pominięte na stronie 70. nowego przekładu [angielskiego — przyp. tłum.]). Por. D. Bonhoeffer, *State and Church...*, s. 334n: Władza to „w swej istocie (...) boski urząd. (...) Jej istota znajduje spełnienie wyłącznie w wypełnianiu powierzonego zadania. Całkowite odstępstwo od tego zadania zagraża jej istocie. Jednak dzięki Bożej opatrności całkowite odstępstwo jest możliwe jedynie w kontekście eschatologicznym”.

⁹² D. Bonhoeffer, *State and Church...*, s. 337 (podkreślenie moje). Bonhoeffer dodaje: „W razie wątpliwości wymagane jest posłuszeństwo” (*ibidem*, s. 338). R. Zerner w *Church, state...*, s. 199, wyciąga z tego następujący wniosek: „To pozostawia jednostce możliwość odrzucenia określonej władzy, a zarazem zachowania lojalności względem państwa-narodu”. Jednak w tekście Bonhoeffera czytamy: „(...) jeśli władza sprzeniewierza się w danym punkcie (...) swojemu zadaniu, (...) to w tym punkcie nie należy okazywać jej posłuszeństwa. (...) Nie wolno jednak generalizować na podstawie tego wykroczenia i twierdzić, że władza nie ma prawa żądać posłuszeństwa, gdy mowa o innych jej wymaganiach” (*State and Church...*, s. 338, podkreślenie moje). Możliwość odrzucenia dotyczy jedynie określonego aspektu władzy, a nie jej całokształtu.

⁹³ DBWE 6, s. 273. Por. H.E. Tödt, *Conscientious Resistance: Ethical Responsibility of the Individual, the Group, and the Church*. W: *Ethical Responsibility: Bonhoeffer's Legacy to the Churches*. Red. J.D. Godsey, G.B. Kelley. New York 1981, s. 34n.

⁹⁴ Por. Ch. *Theologische Ethik...*, 333, gdzie autor mówi o zestawieniu dwóch aspektów życia chrześcijańskiego: świadectwa Kościoła jako instytucji i działań pojedynczych chrześcijan podejmowanych na własną odpowiedzialność. C.J. Green w *Bonhoeffer. A Theology of Sociality*. Grand Rapids 1999, s. 307 podkreśla: „Odpowiedzialne działanie», określane także jako »wolna odpowiedzial-

podjąć na własne ryzyko decyzję⁹⁵; wiedząc, że łamie w ten sposób boskie prawo i staje się winnym⁹⁶. Odwaga przyjęcia na siebie winy jest według Bonhoeffera wyróżnikiem etosu chrześcijańskiego. Śmiałość tego rodzaju wskazuje bowiem, że źródłem życia człowieka jest przebaczący Chrystus.

Sytuacje, w których jednostka łamie prawo i czynnie przeciwstawia się władzy, są „zasadniczo przypadkami granicznymi”⁹⁷. Wynika z tego, że w normalnym państwie nie zachodzi potrzeba zamachu na przywódcę. Zabicie przywódcy politycznego to *ultima ratio*, rozwiązanie stosowane w ostateczności. Nie wolno go „kodyfikować”⁹⁸, ponieważ wtedy uczynilibyśmy z „przypadku granicznego (...) normę”⁹⁹. W artykule *Państwo i Kościół* Bonhoeffer mówi wprost: „Nieposłuszeństwo nie może być nigdy czymś więcej niż konkretną decyzją w pojedynczym przypadku. Uogólnienia prowadzą do apokaliptycznej diabolizacji władzy. Nawet władza antychrześcijańska jest mimo wszystko w pewnym sensie władzą”¹⁰⁰.

Na koniec podsumuję późniejsze stanowisko Bonhoeffera w sprawie zadania Kościoła w wymiarze politycznym:

1. Podstawowym zadaniem Kościoła, jego mandatem, jest głoszenie Jezusa Chrystusa. Mówiąc o panowaniu Chrystusa, Kościół wypowiada słowo o zasadniczym znaczeniu, które ma pośrednio charakter polityczny.

2. Głosząc Dekalog, Kościół wypowiada z kolei słowo, które ma charakter bezpośredni, krytyczny.

Oba słowa opierają się na boskim autorytecie.

3. Kościół może sugerować pozytywne zmiany w obowiązującym porządku politycznym za pośrednictwem ekspertów chrześcijańskich. W tym przypadku Kościół wypowiada się wyłącznie na podstawie ludzkiego autorytetu.

ność», (...) jest (...) kluczowym elementem Bonhoefferowskiej etyki oporu”. Por. L. Rasmussen, *Dietrich Bonhoeffer. Reality and Resistance*. Nashville 1972, s. 74nn, gdzie autor stara się odpowiedzieć na pytanie, czy rozumienie oporu przez Bonhoeffera ulega zmianie w *Pismach więziennych*.

⁹⁵ DBWE 6, s. 274.

⁹⁶ Por. *ibidem*: „Pozostaje pytanie, na które nie można nigdy udzielić teoretycznej odpowiedzi, czy w działaniu historycznym to, co ostateczne, jest wiecznym prawem, czy też wolną odpowiedzialnością sprzeczną z wszelkim innym prawem z wyjątkiem Boga. (...) Tak czy inaczej, jednostka staje się winna i może żyć wyłącznie dzięki Bożej łasce i przebaczeniu”.

⁹⁷ *Ibidem*, s. 273. Por. *ibidem*, s. 385n: „W obliczu przykazania Bożego człowiek nie jest Herkulesem, stojącym po wieczne czasy na skrzyżowaniu, zmagającym się z podjęciem właściwej decyzji (...). Celem przykazania (...) jest wolno obrane, oczywiste życie w Kościele, małżeństwie, rodzinie, pracy i państwie”.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ *Ibidem*. Por. z oporem rozumianym jako „sytuacja graniczna” w: E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, Bielsko-Biała 1996, s. 696nn.

¹⁰⁰ D. Bonhoeffer, *State and Church...*, s. 338.

4. Jeśli dane państwo nie wywiązuje się należycie ze swego mandatu, chrześcijanin może mu się sprzeciwić, podejmując decyzję na własną odpowiedzialność.

Moim zdaniem to niezwykle, że ktoś, kto odważył się planować zamach na Hitlera, mimo wszystko podkreślał pozytywną rolę państwa. W podobnie zniuansowany sposób Bonhoeffer przypominał, że Kościół jest z konieczności polityczny, ale nie jest polityczny w swej istocie. Myślę, że powinniśmy zastosować tę maksymę w kontekście wyzwań stojących obecnie przed Kościołem: niech Kościół będzie z konieczności polityczny, ale niech nie będzie polityczny w swej istocie.

Z angielskiego przełożył Piotr Kwiatkowski

The church is the limit of politics.

Bonhoeffer on the political task of the church

A b s t r a c t

In 1933, Bonhoeffer described three kinds of political church activities: 1) the *political word*, which mainly involves reminding the state of its true nature and purpose, but sometimes could be a direct commandment from God; 2) *social action*, which means helping the victims of the state, and 3) *direct political action*, that is, active resistance against the state.

In his later writing Bonhoeffer expanded his earlier views on the political task of the church: 1) The church's primary task as a mandate is preaching about Jesus Christ. In speaking about the dominion of Christ, the church says an indirect, but fundamental, political word. 2) The church has to say a direct, critical word in its preaching of the Ten Commandments. Both are words of divine authority. 3) The church can suggest positive changes to the current political order through Christian experts. In this the church speaks only with human authority. 4) If the mandate of a concrete state lapses, the Christian can resist the state as his or her own responsibility.

It is challenging that a person who had the courage to plan to kill Hitler still very carefully thought about the positive character of state. It could be helpful for our current responsibilities as church to remember Bonhoeffer's argument that the task of the church is not to be essentially political but to be necessarily political.

CLIFFORD J. GREEN

CHRZEŚCIJAŃSKA ETYKA POKOJU DIETRICH A BONHOEFFERA¹

[Referat wygłoszony podczas Międzynarodowego Kongresu
Bonhoefferowskiego we Wrocławiu w 100-lecie urodzin Dietricha Bonhoeffera
Wrocław, 6 lutego 2006]

W przemówieniu skierowanym do członków Bundestagu w 2002 roku George W. Bush powołał się na autorytet Bonhoeffera w celu uzasadnienia walki z „tyranią i złem”, którą znamy obecnie jako „wojnę z terrorem”. Jak stwierdził Bush, Bonhoeffer wierzył, że Bóg może „wyprowadzić dobro ze (...) zła”. Profesor Jean Bethke Elshtain, która wykłada etykę chrześcijańską na Uniwersytecie w Chicago i przemawia na konferencjach Bonhoefferowskich, broniąc wojny w Iraku, przywołuje pisma Bonhoeffera. Elshtain przytacza Bonhoefferowską sentencję dotyczącą „wkładania kija w szprychy” i przypomina przedstawioną przez niego krytykę „człowieka cnotliwego”, który uchyla się od ciężącej na nim odpowiedzialności w imię zachowania czystego sumienia².

¹ Niniejsza praca to zasadniczo skrócona wersja mojego artykułu *Pacifism and Tyrannicide: Bonhoeffer's Christian Peace Ethic*. „Studies in Christian Ethics” 2005, t. 18, nr 3, s. 31-47. Tekst użyty za zgodą wydawcy.

² J.B. Elshtain, *Thinking about War and Justice*. University of Chicago, maj 2003. Elshtain odwołuje się również do Bonhoefferowskiej krytyki „prywatnej cnotliwości” i ludzi „rozumnych” (por. D. Bonhoeffer, *Wybór pism*, s. 156–157, s. 214–216) w swojej książce *Just War Against Terror. The Burden of American Power in a Violent World*. New York 2003.

Niestety nie są to odosobnione przypadki. W pracy zaprezentowanej w listopadzie 2005 roku na forum American Academy of Religion przeanalizowano ponad sto odniesień do Bonhoeffera w Internecie. Z analizy wynika, że „większość odniesień do Bonhoeffera i Iraku ma na celu uzasadnienie polityki prowadzonej przez administrację Busha”³. Oczywiście przeciwnicy tej polityki także powołują się na Bonhoeffera. Jednak w obu przypadkach mamy do czynienia z Bonhoefferem wyjętym z kontekstu, najczęściej zredukowanym do zdawkowego hasła lub zasady wyrażającej poparcie albo sprzeciw wobec użycia przemocy. Jest to prawdą także w odniesieniu do innych przypadków nieuprawnionego powoływania się na autorytet Bonhoeffera. Radykalna grupa antyaborcyjna o nazwie „Missionaries to the Unborn” odwołuje się do Bonhoeffera w obronie Paula Hilla, byłego duchownego prezbiteriańskiego, który zamordował lekarza z Florydy wykonującego aborcje. „Dietrich Bonhoeffer”, pisze Hill, „był (...) przywódcą kościelnym, który (...) zdecydował się chronić niewinne życie, biorąc udział w przygotowaniach do zamachu na Hitlera. Obecnie uważa się go za bohatera (...). Niewiele osób dzisiaj (...) powiedziałoby, że należało powstrzymać akt czynnego obywatelskiego nieposłuszeństwa z tamtego okresu”⁴. Jeden z komentatorów napisał: „Bonhoeffer i Hill z radością złożyli w ofierze swoje życie za to, w co wierzyli. Żaden z nich nie chował się za trzynastym rozdziałem *Listu do Rzymian* ani nie próbował uchylić się od ciężącego na nim obowiązku obrony bezbronnych”⁵. Są to skrajne przykłady, ale podobne opinie wyrażają również bardziej umiarkowani konserwatywni chrześcijanie ewangelikalni, tacy jak James Dobson z wpływowej organizacji Focus on the Family⁶.

Wziąwszy pod uwagę tak oczywiste nadużycia, musimy koniecznie wyjaśnić związek między rolą Bonhoeffera w spisku a jego tak zwanym „pacyfizmem”. Czy poparcie dla planu zabicia Hitlera i zakończenia wojny przez zamach stanu oznaczało, że Bonhoeffer porzucił pacyfizm? Czy w końcu pogodził się z użyciem przemocy jako ogólną zasadą? Na czym w ogóle polegało jego „pacyfistyczne” stanowisko? Czy zasadzało się ono na regule niestosowania przemocy, czy raczej na czymś innym?

³ R.O. Smith, *Bonhoeffer, Bloggers, and Bush. Uses of a 'Protestant Saint' in the Fog of War*. Referat odczytany podczas sesji Bonhoefferowskiej na forum American Academy of Religion, Philadelphia, listopad 2005.

⁴ B. Hill, *Should We Defend Born and Unborn Children with Force?* Cyt. za: S. Haynes, *The Bonhoeffer Phenomenon. Portraits of a Protestant Saint*. Minneapolis 2004, s. 171, 243.

⁵ Zob. J. Pavone, *Men of Courage: Dietrich Bonhoeffer and Paul Hill*. [online] <http://www.streetpreach.com/paulhillmemorial/jpavone01.htm>. [dostęp 12 marca 2011 r.]. Por. moje krytyczne omówienie: *Bonhoeffer: 'No!' to Paul Hill*, „Newsletter. International Bonhoeffer Society” (sekcja anglojęzyczna) 2003, vol. 83, nr 10.

⁶ Za: S. Haynes, *The Bonhoeffer Phenomenon...*, s. 170–171.

Typowa interpretacja związku pomiędzy „pacyfizmem” i tyranobójstwem u Bonhoeffera została przedstawiona w książce opublikowanej niedawno przez moich kolegów, Geffreya Kelly’ego i nieżyjącego już Burтона Nelsona, redaktorów wpływowej antologii Bonhoefferowskiej. W rozdziale zatytułowanym *The Spirituality that Dares Peace* (*Duchowość rzucająca wyzwanie pokojowi*)⁷ Bonhoeffer jest najpierw przedstawiony jako pacyfista. Choć autorzy nie definiują bezpośrednio tego terminu, oznacza on najwyraźniej, że Bonhoeffer opowiadał się za ideałem niestosowania przemocy opartym na „zasadach Kazania na Górze”⁸. Pacyfistyczne przekonania Bonhoeffera umacniają się do tego stopnia, że „pod koniec 1932 roku jego fascynacja zasadą niestosowania przemocy i odrzucenie wojny zbliżają go do stanowiska pacyfizmu absolutnego”⁹. Jednak mimo pacyfistycznego wydźwięku ekumenicznych przemówień Bonhoeffera i jego książki *Nasładowanie* postawa autora względem pacyfizmu ulega zmianie w okresie poprzedzającym przystąpienie Bonhoeffera do działalności konspiracyjnej. Pisząc *Etykę*, jak twierdzą autorzy, Bonhoeffer „skłania się w dużym stopniu do »chrześcijańskiego realizmu« [Reinholda] Niebuhra”¹⁰. To oznacza, że „porzucił zasadę niestosowania przemocy”, a więc pacyfizm, choć „pacyfizm na zawsze pozostał jego ideałem”¹¹. Skoro „wcześniejsze stanowisko pacyfistyczne okazało się niewystarczająco realistyczne w zmieniającym się kontekście terroru nazistowskiego”¹², to „klucz wyjaśniający przejście Bonhoeffera na pozycje niepacyfistyczne w *Etyce* (...) znajdujemy w jego opowiedzeniu się za zasadą działania w obronie własnej”¹³. Struktura tej interpretacji opiera się zatem na biegunowości dwóch zasad: zasady użycia przemocy i zasady niestosowania przemocy.

Wadą takiego odczytania, podobnie jak wielu pokrewnych interpretacji, jest jednak wpływ błędu logicznego, który określam mianem „iluzji sekwencyjnej” lub „zastępcjonizmu”, zgodnie z którym to, co przychodzi później, zastępuje lub eliminuje to, co istniało wcześniej. W niniejszym eseju podejmę się próby skorygowania tego podejścia i zaproponuję nowe odczytanie chrześcijańskiej etyki pokoju Bonhoeffera. Postaram się dowieść, że niemiecki teolog wcale nie porzucił swoich pokojowych przekonań, uczestnicząc w próbie obalenia Hitlera i jego rządów. Wykażę również, że ani przedstawiona przez niego etyka pokoju, ani poparcie dla tyranobójstwa nie były oparte na zasadach.

⁷ G. Kelly, B. Nelson, *The Cost of Moral Leadership: The Spirituality of Dietrich Bonhoeffer*. Grand Rapids 2003, zwł. s. 101, 104, 112, 100 i 116.

⁸ *Ibidem*, s. 101.

⁹ *Ibidem*, s. 104.

¹⁰ *Ibidem*, s. 108 (por. także s. 112–115).

¹¹ *Ibidem*, s. 100.

¹² *Ibidem*, s. 116.

¹³ *Ibidem*.

Zacznę od wyjaśnienia terminologicznego — będę mówił o „chrześcijańskiej etyce pokoju Bonhoeffera”, a nie o jego „pacyfizmie”¹⁴. W świecie anglojęzycznym przez „pacyfistę” najczęściej rozumie się osobę, która z zasady sprzeciwia się przemocy w jakiegokolwiek postaci, zwłaszcza w formie wojny. Etyka Bonhoeffera nie była etyką zasad i nie można podsumować jego „pacyfizmu” przez odwołanie się do zasady niestosowania przemocy. Bonhoeffer rzadko używał słów „pacyfista” i „pacyfizm”, choć oczywiście popierał niestosowanie przemocy i opowiadał się za możliwością odmowy pełnienia służby wojskowej ze względu na wolność sumienia. Chciałbym jednak wykazać, że głoszona przez Bonhoeffera chrześcijańska etyka pokoju znajduje się w samym sercu jego teologii — nie można jej oddzielić od sposobu odczytania Nowego Testamentu przyjętego przez Bonhoeffera (rewizjonistycznego z punktu widzenia luteranina), od jego chrystologii oraz od rozumienia uczniostwa. Dla Bonhoeffera etyka pokoju przynależy do istoty Ewangelii i Kościoła. Spróbuję także uzasadnić twierdzenie, że Bonhoefferowska refleksja etyczna nad zamachem i tyranobójstwem nie jest oparta na zasadzie usprawiedliwiającej użycie przemocy i nie oznacza, że teolog porzucił chrześcijańską etykę pokoju.

Badacze myśli Bonhoefferowskiej wiedzą dobrze, że po szokującej przemowie uzasadniającej wojnę, wygłoszonej w 1929 roku w Barcelonie, w 1932 roku Bonhoeffer wystąpił w Berlinie z wykładem zatytułowanym *Chrystus i pokój*. W okresie oddzielającym te dwa wystąpienia, jak wyznał w słynnym liście z 1936 roku do swojej przyjaciółki, teolog doświadczył „cudownego wyzwolenia” odnoszącego się do poczucia powołania, a spowodowanego lekturą Biblii — w szczególności *Kazania na Górze*. Jak twierdzi sam autor, w wyniku tego doświadczenia chrześcijański pacyfizm, któremu wcześniej zażarcie się przeciwstawiał, stał się dla niego czymś najzupełniej oczywistym¹⁵.

Nie ulega wątpliwości, że decydujący wpływ na Bonhoeffera wywarł francuski pastor reformowany i pacyfista Jean Lasserre (w latach 1930–1931 w Union Seminary). Warto jednak pokrótce wymienić także inne osoby o przekonaniach pacyfistycznych, które oddziaływały na Bonhoeffera. Paul Lehmann był pacyfistą w okresie, w którym Bonhoeffer spotkał się z nim po raz pierwszy w Union Seminary w latach 1930–1931¹⁶. Konsekwentnym pacyfistą był przez całe życie

¹⁴ H. Tödt pisze o „ekumenicznej etyce pokoju Bonhoeffera” w rozdziale 7. pracy *Theologische Perspektiven nach Dietrich Bonhoeffer*. Gütersloh 1993. Ten ważny esej słusznie podkreśla kluczowe znaczenie etyki pokoju Bonhoeffera dla jego doktryny Kościoła i rozumienia *oikumene*. Przedstawiając swoją interpretację na kolejnych stronach, postaram się zwrócić uwagę na ścisły związek łączący Bonhoefferowską etykę pokoju z kilkoma innymi fundamentalnymi motywami teologicznymi.

¹⁵ E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. A Biography*. Minneapolis 1999, s. 205.

¹⁶ Por. jego list do Bonhoeffera z 2 sierpnia 1941 r. cytowany przez C.J. Greena w książce *Bonhoeffer. A Theology of Sociality* (Grand Rapids 1999, s. 338). Co ciekawe, gdy w 1939 roku Lehmann

Franz Hildebrandt, najbliższy przyjaciel Bonhoeffera w dekadzie poprzedzającej spotkanie z Eberhardem Bethgem. Hildebrandt i Bonhoeffer słynęli z zagorzałych sporów i całkiem możliwe, że gdy Bonhoeffer wspominał dyskusje, w których „zażarcie sprzeciwiał się” pacyfizmowi, miał na myśli spory z Hildebrandtem¹⁷. Fizyk Herbert Jehle był kolejnym przyjacielem Bonhoeffera z tego okresu, a dodatkowo uczęszczał na prowadzone przez niego zajęcia z teologii. Jehle wyznaje: „Zostałem pacyfistą wyłącznie pod wpływem Dietricha”¹⁸. Po wojnie Jehle znalazł się w gronie przywódców amerykańskiego ruchu pokojowego — w dalszej części pracy powrócę jeszcze do tej postaci.

Najnowsze odkrycie dotyczy kontaktów Bonhoeffera w okresie pastoratu w Londynie z Hardy’em Arnoldem z pacyfistycznej wspólnoty Bruderhof (korespondencja z Arnoldem została opublikowana w najnowszym Bonhoefferowskim *Jahrbuch*¹⁹). Arnold napisał, że w 1934 roku Bonhoeffer „uznawał rząd nazistowski za tak fundamentalnie zły, iż należy go wyeliminować wszelkimi możliwymi środkami z wyłączeniem przemocy”²⁰. Ponadto Bonhoeffer otwarcie wiązał planowaną wizytę u Gandhiego z potrzebą uzyskania „rady dotyczącej tego, jak obalić wrogi rząd bez uciekania się do przemocy”²¹. Podobnie jak w wykładzie *Chrystus i pokój*, który omówię za chwilę, Bonhoeffer powiedział Hardy’emu Arnoldowi, że wolę Bożą można rozpoznać jedynie „przez okazanie pełnego wiary posłuszeństwa przykazaniom Jezusa w *Nowym Testamencie*, zwłaszcza tym, które są zawarte w *Kazaniu na Górze*”²². W liście do Reinholda

powiedział Bonhoefferowi, że zarzucił pacyfizm po lekturze pracy Rauschninga *The Revolution of Nihilism: Warning to the West*, Bonhoeffer odparł, że ta sama książka utwierdziła go w przekonaniach pacyfistycznych. Por. L. Rasmussen, *Dietrich Bonhoeffer: Reality and Resistance*. Nashville 1972, s. 58.

¹⁷ W lecie 1931 roku Bonhoeffer i Hildebrandt opracowali katechizm dla konfirmandów, w którym znajdujemy następujący zapis: „Czy podczas wojny nie odbiera się życia innym osobom? Właśnie dlatego Kościołowi obca jest idea świętości wojny. Walka o życie toczona jest w ramach wojny przy użyciu nieludzkich środków. Kościół, który modli się »Ojcze nasz«, prosi Boga wyłącznie o pokój”. D. Bonhoeffer, *Collected Works of Dietrich Bonhoeffer. Letters, Lectures and Notes 1935–1939*. Vol. I. *No Rusty Swords*. Red. E.H. Robertson. New York 1965, s. 145. Por. także A. Creswell, M. Tow, *Dr. Franz Hildebrandt. Mr. Valiant-For-Truth*. Leominster 2000, s. 217.

¹⁸ L. Rasmussen, *Interview with Herbert Jehle*. 4, wcześniej jako nieopublikowany skrypt w Bonhoeffer Collection, Union Theological Seminary; obecnie zob. „Dietrich Bonhoeffer Jahrbuch” 2005/2006, s. 113–121. Na uwagę zasługuje fakt, że Jehle dał swojemu synowi na imię Dietrich po Bonhoefferze.

¹⁹ „Dietrich Bonhoeffer Jahrbuch” 2005/2006, s. 75–87.

²⁰ H. Arnold, *Conversations With Dietrich Bonhoeffer*. „The Plough” 1984, nr 6, s. 4.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*, s. 6. 14 czerwca 1934 roku Hardy Arnold napisał do swojego ojca, że Bonhoeffer „myśli o założeniu społeczności braterskiej wspólnie z niektórymi spośród swoich studentów, opierając się całkowicie na *Kazaniu na Górze*, i chciałby dowiedzieć się więcej o naszych doświadczeniach (...). W najważniejszych kwestiach zgadzamy się z B[onhoefferem]. 1. Wyrzeczenie się prywatnej własności, wszystkie dobra oddajemy do dyspozycji »wspólnoty«; 2. Niestosowanie przemocy. Jedyna rzecz, której on chyba nie rozumie, to poddawanie się prowadzeniu Ducha Bożego. Może Ty będziesz w stanie mu pomóc. Dałem mu do przeczytania rozdział o Duchu Świętym z *Innenland*” (książka napisana przez E. Arnolda, Berlin 1918; przedruk Sannerz 1923). List cytowany przeze

Niebuhra napisanym miesiąc później znajdujemy podobne myśli, w tym następujące — jakże wymowne — stwierdzenie: istnieje linia oddzielająca Kościół, który popiera państwo nazistowskie, od autentycznego Kościoła, który stawia temu państwu opór. Linie tę wyznacza „(...) Kazanie na Górze. Pora, abyśmy ponownie przypomnieli sobie Kazanie na Górze w świetle częściowo przywróconej teologii reformacyjnej — *choć, rzecz jasna, nasze rozumienie tego Kazania będzie różniło się od jego reformacyjnego odczytania*”²³.

Przedstawione związki z pacyfistami prowadzą nas do kilku wniosków. Po pierwsze, Bonhoefferowska etyka pokoju miała charakter poważnego i trwałego zaangażowania w latach trzydziestych XX wieku. Po drugie, Bonhoeffer był świadkiem dla innych chrześcijan, przekonując ich do przyjęcia poglądów pacyfistycznych. Po trzecie, głoszona przez niego chrześcijańska etyka pokoju miała jednocześnie wymiar polityczny — Bonhoeffer poszukiwał sposobów obalenia wrogiego rządu nazistowskiego bez uciekania się do przemocy. Jednym słowem, Bonhoefferowska etyka pokoju była dla tego teologa nieodłącznym elementem chrześcijańskiego uczniostwa.

Omówię teraz kilka tekstów teologicznych Bonhoeffera w celu wykazania, że głoszona przez niego chrześcijańska etyka pokoju jest zakorzeniona w podstawowych doktrynach jego teologii — ma charakter systemowy i nie opiera się na zasadzie niestosowania przemocy. Wiąże się ściśle z Bonhoefferowską chrystologią, interpretacją Pisma Świętego, rozumieniem Ewangelii i eklezjologią.

Zacznijmy od przemówienia *Chrystus i pokój*²⁴ wygłoszonego w 1932 roku. Najważniejszym autorytetem, za którym podążają chrześcijanie, mówi Bonhoeffer, jest Jezus, który powołuje ich do wiernego uczniostwa. Uczniostwo polega na prostym wypełnianiu przykazania Chrystusa. Kazanie na Górze przemawia jednoznacznie do posłusznego czytelnika. Jeśli prawo i Ewangelia są głoszone w taki sposób, który oferuje łaskę bez posłuszeństwa, jest to jedynie „tania łaska”. Chrześcijanie wyrzekają się wojny i przemocy, poszukując pokoju zakorzenionego w pojednaniu oferowanym przez Boga. Ich jedyną bronią jest wiara i miłość oczyszczona przez cierpienie. Bonhoeffer stwierdza: „Przykazania »Nie zabijaj« i »Miłujcie swoich nieprzyjaciół« są nam dane po to, abyśmy je po prostu wypełniali”²⁵.

mnie za uprzejmą zgodą osób administrujących zbiorami archiwalnymi wspólnoty Bruderhof w Rifton w stanie New York został niedawno opublikowany w roczniku „Dietrich Bonhoeffer Jahrbuch” 2005/2006 oraz w pracy DBWE 13.

²³ Kursywa moja. Zob. DBWE 13, s. 183–184, tekst po raz pierwszy opublikowany i przetłumaczony w pracy L. Rasmussena, *Dietrich Bonhoeffer...*, s. 220.

²⁴ DBWE 12, s. 258–262. Por. C.J. Green, *Bonhoeffer...*, s. 151–152.

²⁵ D. Bonhoeffer, *Testament to Freedom*. Red. G. Kelly, B. Nelson. New York 1990, s. 95.

Odwołania do wyłącznego panowania Chrystusa, do wypełniania Jego przykazań z Kazania na Górze oraz do charakterystycznego Bonhoefferowskiego hasła „tania łaska” wskazują, że wykład ten zawierał zasadnicze idee przedstawione później w książce *Naśladowanie*. Naukowcy wiedzieli o tym od wielu lat. Chciałbym jednak podkreślić oczywisty fakt, który, o ile się nie mylę, nigdy nie został wystarczająco zaakcentowany: pierwszy punkt Bonhoefferowskiej teologii uczniostwa jest sformułowany w kategoriach etyki pokoju. Wykład dotyczący naśladowania Chrystusa nosi tytuł *Chrystus i pokój*. To ważny dowód pochodzący z wczesnego okresu działalności Bonhoeffera, który pokazuje, że chrześcijańska etyka pokoju nie jest oddzielnym, zastępowalnym elementem jego teologii, którego miejsce w odmiennej sytuacji historycznej mogłaby zająć inna idea. Etyka ta nie sprowadza się też do zasady niestosowania przemocy — chrześcijańska etyka pokoju Bonhoeffera jest nieodłącznym składnikiem całokształtu jego teologii.

W 1937 roku Bonhoeffer opublikował książkę *Naśladowanie*²⁶. Komentując błogosławieństwo „Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój”, autor stwierdza: Jezus wzywa swoich naśladowców do pokoju i sam Jezus jest tym pokojem. Mają oni jednak także *czynić* pokój, a osiągają ten cel przez *wyrzeczenie się przemocy i walki* — ten fragment Bonhoeffer wyróżnia kursywą. Naśladowcy Jezusa zachowują pokój, wybierając cierpienie zamiast powodować cierpienie innych. W ten sposób niosą krzyż i współuczestniczą w cierpieniu swojego Pana, „na krzyżu bowiem wprowadzono pokój”²⁷. Uczniowie nie ograniczają się jednak wyłącznie do cierpienia — mają kochać swoich wrogów, nie tylko modląc się za tych, którzy ich krzywdzą i prześladują, ale aktywnie czyniąc dobro. Autor cytuje *List do Rzymian* 12,20: „Jeśli nieprzyjaciół twój łaknie, nakarm go”. To, że Bonhoeffer wierzył, iż powinniśmy naprawdę żyć według tych wskazań, spowodowało niemałe zdziwienie i zakłopotanie wśród jego najbliższych przyjaciół²⁸.

Przykazanie Jezusa „Miłujcie swoich nieprzyjaciół” ma newralgiczne znaczenie dla Kazania na Górze, twierdzi Bonhoeffer, bowiem miłość podsumowuje całe jego przesłanie. Jednak ponieważ doświadczamy pokusy, aby ograniczać

²⁶ D. Bonhoeffer, *Naśladowanie*. Poznań 1997.

²⁷ *Ibidem*, s. 70. Oprócz fragmentu Mt 5,9 w tym akapicie znajdujemy aluzje do dwóch innych fragmentów Pisma Świętego — są to Rz 12,21 (zob. kazanie z 1938 roku *Kochając naszych nieprzyjaciół*. W: DBW 15, s. 463–470; tłumaczenie angielskie w: „The Reformed Journal” t. 35, nr 4, s. 18–21) oraz Ef 2,14–16.

²⁸ Zob. komentarze Elizabeth Bornkamm i Wolfa-Dietera Zimmermanna dotyczące oddziaływania wypowiedzi Bonhoeffera o „pacyfizmie” i odmowie pełnienia służby wojskowej ze względu na sumienie we wczesnych latach trzydziestych; por. posłowie redakcyjne do angielskiego wydania *Naśladowania*, s. 292–293.

miłość do tych, których lubimy, Jezus wyraźnie określa, jaką miłość ma na myśli: „Miłujcie swoich nieprzyjaciół”²⁹.

„W osobie nieprzyjaciela”, stwierdza zaskakująco Bonhoeffer, „Bóg najpełniej demonstruje swoją miłość”³⁰. Docieramy tutaj do sedna chrześcijańskiej etyki pokoju Bonhoeffera i możemy przekonać się, że jego zdaniem przynależy ona do najgłębszej istoty Ewangelii. W kazaniu *Kochając naszych nieprzyjaciół*, wygłoszonym zaledwie kilka tygodni po ukazaniu się *Naśladowania*, Bonhoeffer przedstawia teologiczną egzegezę określenia „nieprzyjaciół”. Autor stwierdza bez ogródek: wszyscy jesteśmy nieprzyjaciółmi Boga. Nieprzyjaciółmi Boga nie są wyłącznie ci, których uważamy za *naszych* wrogów. Przede wszystkim jesteśmy nimi *my sami*. Bonhoeffer wyjaśnia:

Mimo że okazałem się wrogiem przykazań Bożych, Bóg zachował się względem mnie jak przyjaciel. Choć wyrządziłem Bogu zło, Bóg wyświadczył mi dobro. (...) Ponieważ naszymi nieprzyjaciółmi są ludzie, dla których Bóg przyszedł, cierpiał i umarł, czy Bóg może ich kochać mniej niż nas? Krzyż nie jest niczyją własnością — należy do wszystkich i jest przeznaczony dla wszystkich. Krzyż pokazuje nam, że Bóg kocha naszych nieprzyjaciół. (...) Wszystko zależy od tego, czy potrafimy zobaczyć w naszych nieprzyjaciółach osobę, którą Bóg kocha i dla której oddał wszystko, co posiadał³¹.

Zwróćmy uwagę na pełny wydźwięk tego twierdzenia. Dla Bonhoeffera miłość nieprzyjaciół nie jest jedynie pojedynczym, wyizolowanym przykazaniem Jezusa w Kazaniu na Górze. Miłość nieprzyjaciół przynależy do najgłębszej istoty Ewangelii. Gdyby nie miłość Boga do Jego nieprzyjaciół, nie byłoby pojednania, łaski, przebaczenia, zbawienia. Właśnie dlatego Jezus nakazuje nam, byśmy kochali naszych nieprzyjaciół. Dla Bonhoeffera chrześcijańska etyka pokoju znajduje się w samym sercu Ewangelii.

Zwróćmy także uwagę na zdecydowanie chrześcijański i teologiczny charakter tego twierdzenia. Nie mamy tutaj do czynienia ze świeckim lub humanistycznym „pacyfizmem”. Nie jest to również pragmatyczna doktryna, która niosłaby w sobie obietnicę wykorzenienia wojen i rozwiązania wszelkich konfliktów społecznych i międzynarodowych dzięki zastosowaniu skuteczniejszej

²⁹ Mt 5,43nn. Por. D. Bonhoeffer, *Naśladowanie*, s. 97–105.

³⁰ D. Bonhoeffer, *Naśladowanie...*, s. 102 (przyp. red.: tłumaczenie poprawione).

³¹ Por. H. Arnold, *Conversations...*, s. 4. Tekstem kazania był fragment z *Listu do Rzymian* 12,17–21; przytoczona uwaga opiera się w dużej mierze także na fragmencie Rz 5,10: „Jeżeli bowiem, będąc nieprzyjaciółmi, zostaliśmy pojednani z Bogiem przez śmierć Jego Syna, to tym bardziej, będąc już pojednani, dostąpimy zbawienia przez Jego życie”.

metody. Chrześcijańska etyka pokoju Bonhoeffera odnosi się zatem do wiary i uczyniostwa, do przykazania Jezusa i do podążania Jego drogą — drogą krzyża.

Idąc dalej, chrześcijańska etyka pokoju Bonhoeffera łączy się nierozzerwalnie z jego rozumieniem Kościoła. Nie oznacza to jednak w pierwszym rzędzie, że Kościół powinien podejmować działania na rzecz pokoju na świecie — choć jest to również jednym z jego zadań. Oznacza to, że pokój przynależy do *istoty* Kościoła, tak jak przynależy do istoty Ewangelii. W pracy *Sanctorum Communio* Bonhoeffer opisuje Kościół jako nową ludzkość, realizującą „nową wolę i cel Boga dla ludzkości”³² i uosabianą przez Jezusa Chrystusa. Mimo że praca ta powstała pięć lat przed zwrotem autora w kierunku „chrześcijańskiego pacyfizmu”, pozostała fundamentem jego eklezjologii³³. Widzimy tę zależność w przemowach ekumenicznych Bonhoeffera z lat trzydziestych.

Przed wszystkim Bonhoeffer podkreślał, że ruch ekumeniczny musi rozumieć siebie w kategoriach teologicznych — kościelnych. Autor pytał, jak ruch ekumeniczny — uniwersalna wspólnota chrześcijańska przekraczająca granice narodu, rasy czy klasy — może zmierzyć się z narastającym nacjonalizmem i militarystką, jeśli nie wykształci wyraźnego teologicznego rozumienia własnego charakteru jako Kościoła³⁴. Ruch ekumeniczny tylko jako Kościół może powiedzieć: „Kościół — wspólnota Pana Jezusa Chrystusa, który jest Panem świata — ma za zadanie głosić Jego Słowo całemu światu”³⁵. *Oikumene* tylko jako Kościół może głosić Ewangelię i przykazania, nawołując „Nie angażujcie się w tę wojnę”³⁶ z takim samym przekonaniem, co wypowiadając zdanie „Wasze grzechy zostały odpuszczone”³⁷. Zadanie, które Bóg zlecił Kościołowi ekumenicznemu, twierdzi Bonhoeffer, to „zaprowadzenie pokoju międzynarodowego”³⁸. Myśli te wypowiada teolog w lipcu 1932 roku, jeszcze przed dojściem Hitlera do władzy w 1933 roku.

Dwa lata później w sierpniu 1934 roku Bonhoeffer wygłasza swoje najśłynniejsze przemówienie pokojowe na młodzieżowej konferencji ekumenicznej w Fanø, w Danii³⁹. W wykładzie zatytułowanym *Kościół i narody świata* Bonho-

³² DBWE 1, s. 141.

³³ Por. na przykład twierdzenie, że Kościół jest „tą częścią ludzkości, w której Chrystus rzeczywiście zyskał kształt”, D. Bonhoeffer, *Wybór pism*. Oprac. A. Morawska. Warszawa 1970, s. 166.

³⁴ D. Bonhoeffer, *No Rusty Swords*. New York 1965, s. 159, 161–163.

³⁵ *Ibidem*, s. 161.

³⁶ *Ibidem*, s. 163.

³⁷ *Ibidem*, s. 162. Ponieważ głoszenie przykazania jest narażone na błędne odczytanie rzeczywistości historyczno-społecznej, musi je poprzedzać głoszenie przebaczenia. Por. *ibidem*, s. 164.

³⁸ *Ibidem*, s. 167. Tutaj Bonhoeffer opisuje pokój międzynarodowy jako „nakaz zachowania”.

³⁹ Zob. DBWE 13, s. 307–310; D. Bonhoeffer, *No Rusty Swords...*, s. 289–292. Okazją do wygłoszenia tego przemówienia była konferencja młodzieżowa zorganizowana wspólnie przez organizację World Alliance for Promoting International Friendship through the Churches oraz Life and Work, jedną

effer przedstawia następujące rozumowanie: kościół ekumeniczny głosi światu Boże przykazanie — między narodami niekwestionującymi Bożego panowania kwestionowania go nastanie pokój. Święty Kościół powszechny wymieniany w wyznaniach wiary żyje pośród wszystkich narodów, ponieważ wykracza poza wszelkie podziały narodowe, polityczne, społeczne i rasowe. Więzy łączące członków tego Kościoła są silniejsze i ściślejsze niż jakiegokolwiek naturalne związki wynikające z historii, pokrewieństwa, przynależności do klasy czy grupy posługującej się wspólnym językiem. Boże przykazanie pokoju jest bardziej święte i nienaruszalne niż najświętsze słowa świata naturalnego. Chrześcijanie „nie mogą skierować broni przeciw Chrystusowi — a to właśnie robią, gdy mierzą w innych chrześcijan!”⁴⁰.

W tym miejscu ujawnia się w sposób oczywisty i dobitny ścisły związek łączący etykę pokoju oraz chrystologię i eklezjologię Bonhoeffera. Zakończył on swoje przemówienie gorącym apelem o zwołanie „ekumenicznego soboru Świętego Kościoła Chrystusa na całym świecie”⁴¹, który potępi wojnę i ogłosi „pokój Chrystusa sprzeciwiający się wzburzonemu światu”⁴². Wezwał zgromadzenie ekumeniczne słuchającego jego wystąpienia do „przekazania wszystkim wierzącym radykalnego apelu o pokój”⁴³. Po konferencji zakomunikował, że grupa młodych chrześcijan w Berlinie rekrutująca się spośród jego studentów zamierza założyć niewielką wspólnotę chrześcijańską, opierającą swoje nauczanie i praktyki na *Kazaniu na Górze*. Członkowie grupy mieli zająć „zdecydowane stanowisko w obronie pokoju, odmawiając pełnienia służby wojskowej ze względów sumienia”⁴⁴.

Podsumowując niniejsze omówienie chrześcijańskiej etyki pokoju Bonhoeffera: etyka ta wyrasta na gruncie chrześcijańskim i teologicznym; ma kluczowe znaczenie dla Bonhoefferowskiego rozumienia Ewangelii i jest z nim nierozrwalnie związana; opiera się na specyficznym odczytaniu Biblii, charakterystycznym dla Bonhoeffera (zwłaszcza na *Kazaniu na Górze*); jest integralną częścią uczniostwa i wiary w Chrystusa; wiąże się ściśle z teologią Kościoła przed-

z trzech organizacji, z których wywodzi się Światowa Rada Kościołów; por. E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. A Biography*. Minneapolis 2000, s. 375.

⁴⁰ DBWE 13, s. 308.

⁴¹ *Ibidem*, s. 309.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Memorandum adresowane do Ecumenical Youth Commission, 29 stycznia 1935 r.; DBWE 13, s. 289. Czternastego czerwca 1934 roku Hardy Arnold napisał swojemu ojcu o planach Bonhoeffera dotyczących tej wspólnoty. Najważniejsze postulaty to „1. Wyrzeczenie się prywatnej własności, wszystkie dobra oddajemy do dyspozycji »wspólnoty«; 2. Niestosowanie przemocy”. Korespondencja w zbiorach archiwalnych wspólnoty Bruderhof w Rifton w stanie New York ukazał się w DBWE 13, s. 158–160.

stawioną przez niemieckiego teologa. Etyka ta nie opiera się na jakiejś ogólnej zasadzie lub niezależnym aksjomacie, takim jak na przykład twierdzenie, że „niestosowanie przemocy jest lepszym sposobem rozwiązywania problemów tego świata”, choć Bonhoeffer popierał wyrzeczenie się przemocy. Nie jest też pragmatycznym programem naprawy świata, choć Bonhoeffer wyraźnie wierzył, że „chrześcijański Zachód” byłby lepszy niż nazistowski neopoganizm i barbarzyństwo.

Jeśli chodzi o działalność konspiracyjną, tyranobójstwo i zamach stanu, nie możemy szczegółowo omówić tych kwestii w ramach niniejszej pracy. Pisałem na ten temat w innym miejscu, na przykład w nowym angielskim wydaniu *Etyki*⁴⁵, oraz w artykule opublikowanym niedawno na łamach periodyku „Studies in Christian Ethics”⁴⁶. Tutaj mogę jedynie poczynić następujące uwagi:

(1) Dyskusja dotyczy tyranobójstwa, a nie zamachu czy morderstwa na Hitlerze.

(2) W tym świetle pogląd Bonhoeffera, że należy zabić Hitlera, mieści się w specyficznej chrześcijańskiej tradycji etycznej.

(3) Bonhoeffer nie dowodził jednak słuszności swojego poglądu na podstawie zasad regulujących kwestie tyranobójstwa czy też na podstawie teorii wojny sprawiedliwej.

(4) Bonhoeffer nie odwoływał się też do zasad takich jak „prawo do działania w obronie własnej”, „cel uświęca środki” czy „polityczny realizm” w celu usprawiedliwienia przemocy.

(5) Bonhoeffer celowo nie proponował jakiegokolwiek usprawiedliwienia.

(6) Uznawał swoje stanowisko za akt wolnej odpowiedzialności chrześcijańskiej podejmowany w sytuacji absolutnej konieczności jako ostatnia deska ratunku. Był to wyjątek, a nie norma. Akt ten miał charakter ryzykownego załamania, kroku wiary podejmowanego ze świadomością własnej winy i z nadzieją na miłosierdzie Boże.

Wykazałem, że chrześcijańska etyka pokoju Bonhoeffera jest integralną częścią całokształtu jego teologii. Nie można jej oddzielić od Bonhoefferowskiej chrystologii, rozumienia uczniostwa i interpretacji Kazania na Górze, od podejścia od Biblii oraz od spojrzenia na Ewangelię i Kościół. Etyka ta przynależy do najgłębszej istoty jego wiary. Nie można jej zatem zredukować do jakiejś zasady. Nie jest to oddzielna pozycja w menu „stanowisk” etycznych. Etyka ta nie jest osobnym elementem, który można usunąć z Bonhoefferowskiego systemu teo-

⁴⁵ *Tyrannicide and Coup d'État* oraz *Pacifism* w: *Editor's Introduction*, DBWE 6, s. 11-16

⁴⁶ „Studies in Christian Ethics” 2005, t. 18, nr 3, s. 31-47.

logicznego i zastąpić czymś innym, na przykład „realizmem” czy nawet „odpowiedzialnością”. Etyka pokoju Bonhoeffera jest nierozzerwalnie spleciona z jego teologią i uczniostwem — nie można jej usunąć bez rozdarcia całej konstrukcji⁴⁷.

Przedstawiona przeze mnie analiza tekstów teologicznych Bonhoeffera prowadzi do wniosku, że autor nie porzucił chrześcijańskiej etyki pokoju, przystępując do działalności konspiracyjnej. Wnioski płynące z moich rozważań potwierdza niezależnie kilka innych faktów i świadectw:

(1) Jednym z powodów, dla których Bonhoeffer udał się do Nowego Jorku w czerwcu 1939 roku, była próba uniknięcia poboru do wojska⁴⁸. Bonhoeffer nadal odmawiał pełnienia służby wojskowej ze względu na sumienie.

(2) Podczas pobytu w Nowym Jorku Bonhoeffer i Lehmann dyskutowali na temat książki *The Revolution of Nihilism* Rauschninga. Lehmann powiedział, że lektura skłoniła go do porzucenia pacyfizmu, Bonhoeffer — w rok po pierwszych kontaktach z Abwehrą i w przededniu wojny — wyznał natomiast, że książka ta utwierdziła go w przekonaniach pacyfistycznych.

(3) W ostatnim akapicie rękopisu *Etyki*, napisanym w 1943 roku, gani tych protestantów, którzy przyjmują arogancką postawę względem osób odmawiających pełnienia służby wojskowej ze względu na sumienie⁴⁹.

(4) Karl Barth, który dobrze wiedział o działalności konspiracyjnej Bonhoeffera, stwierdził: „[Bonhoeffer] był prawdziwym pacyfistą na podstawie swojego rozumienia Ewangelii”⁵⁰.

(5) Eberhard Bethge nie zgodził się z artykułem, którego autor przekonywał, iż „Bonhoeffer wyrzekł się swojej pacyfistycznej tożsamości”. Zdaniem Bethgego Bonhoeffer powiedziałby: „Oczywiście nadal jestem »pacyfistą«, by użyć waszego określenia, nawet podejmując takie działania (angażując się w działalność konspiracyjną)”⁵¹.

(6) Maria von Wedemeyer odnotowała w swoim dzienniku w 1942 roku „bardzo interesującą rozmowę” z Bonhoefferem. Choć Bonhoeffer szanował ludzi takich jak jej ojciec i brat, którzy zginęli na froncie wschodnim, stwierdził, że jeśli nie mogli z czystym sumieniem zgodzić się z uzasadnieniem prowadzonej

⁴⁷ Niektóre sformułowania w tym akapicie pochodzą z mojej recenzji książki Stanleya Hauerwasa *Performing the Faith. Bonhoeffer and the Practice of Non-Violence*. Grand Rapids 2004, opublikowanej w czasopiśmie „Modern Theology” 2005 t. 21, nr 4, s. 674–677.

⁴⁸ E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer...*, s. 648–649.

⁴⁹ Por. DBWE 6, s. 407, przypis 67; por. także E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. A Biography...*, s. 635.

⁵⁰ K. Barth, *Church Dogmatics*, t. 3/4. Edinburgh 1961, s. 449.

⁵¹ *Bonhoeffer's Pacifism: Some Comments by Eberhard Bethge*. „Newsletter. International Bonhoeffer Society” (sekcja anglojęzyczna) 1978, t. 12, s. 6–7. Bethge reagował na artykuł Dale’a Browna *Bonhoeffer and Pacifism*; por. „Manchester College Bulletin of the Peace Studies Institute” 1981, t. 11, nr 1, s. 32–43.

wojny, „najlepiej służyliby Ojczyźnie na froncie wewnętrznym, być może nawet podejmując działania antyreżimowe. Powinni unikać poboru tak długo, jak tylko byłoby to możliwe — a w razie konieczności, jeśli nie mogliby pogodzić tego z własnymi przekonaniem, powinni odmówić pełnienia służby wojskowej ze względu na sumienie”⁵².

(7) Dysponujemy także opinią Herberta Jehle przekazaną przez wdowę po nim. W marcu 2004 roku spytałem ją: „Co na temat udziału Bonhoeffera w spisku sądził Pani mąż Herbert, kwakr i działacz pokojowy, który nawrócił Bonhoeffera na pacyfizm?”. Odpowiedziała szybko i zdecydowanie: „On musiał to zrobić!”. Z naszej rozmowy wynikało wyraźnie, że Herbert Jehle z jednej strony popierał działania Bonhoeffera, ale z drugiej strony nie uważał, żeby Bonhoeffer porzucił tym samym głoszoną przez siebie chrześcijańską etykę pokoju⁵³.

Coraz częściej spotykamy się z poglądem, że politycy, profesorowie i eksperci mogą powoływać się na autorytet Bonhoeffera w celu usprawiedliwienia wojen prewencyjnych i aktów przemocy, dlatego przyszła pora, by badacze myśli Bonhoefferowskiej powiedzieli głośno i wyraźnie, że Bonhoeffer był apostołem pokoju. Najwyższy czas, aby przenieść akcent z wyjątku — tyranobójstwa — na to, co ma charakter zasadniczy, na chrześcijańską etykę pokoju zakorzenioną w samym sercu teologii Bonhoeffera. Najwyższy czas wezwać Kościoły do wypełniania ich szczytnego powołania niesienia pokoju. Mam nadzieję, że niniejszy artykuł przyczyni się do osiągnięcia tego celu.

Z angielskiego przełożył Piotr Kwiatkowski

Bonhoeffer's Christian Peace Ethic

Abstract

Bonhoeffer's Christian peace ethic is not based on some general principle such as 'nonviolence is a better way to solve the world's problems,' nor is it a pragmatic method to improve the world. Rather it is a Christian, theological

⁵² Por. *Love Letters from Cell 92. The Correspondence between Dietrich Bonhoeffer and Maria von Wedemeyer 1943–1945*. Red. R.-A. von Bismarck, U. Kabitz. Nashville 1992, s. 331–132.

⁵³ Warto również ponownie zastanowić się w kontekście niniejszej pracy nad słynną uwagą Bonhoeffera, iż dostrzega pewne zagrożenia związane z jego książką *Naśladowanie*, choć nadal podtrzymuje to, co napisał (*Wybór pism...*, s. 269). Owo „zagrożenie” dotyczy nie tyle etyki pokoju, ile „usiłowań, według jakiejś metody, coś z siebie zrobić”, (*ibidem*, s. 267) „nauczyć się wierzyć, próbując żyć jakimś świętobliwym życiem” (*ibidem*, s. 269).

commitment that it is central to, and inseparable from, his understanding of the gospel. It is based on his distinctive way of reading the Bible, and especially the Sermon on the Mount. It is intrinsic to his discipleship, to his faith in Christ, and it is essential to his theology of the church.

The issue in Bonhoeffer's involvement in conspiratorial resistance and coup d'état is tyrannicide, not assassination or murder of Hitler. Bonhoeffer did not argue his case according to the principles of the tyrannicide and just war theories, nor did he invoke principles such as the "right to self defense" or "the end justifies the means" or "political realism" to justify violence. He consistently shunned justification of any sort and regarded his position as an act of free Christian responsibility done in a situation of extreme necessity as a last resort. It was an exception, not a norm. It was a wager, an act of faith, done accepting guilt and hoping for the mercy of God.

If there is a widespread view that Bonhoeffer's name can be used by politicians, professors, and pundits to justify preemptive wars and random acts of violence, it is time for Bonhoeffer scholarship to say loud and clear that Bonhoeffer was an apostle of peace. It is high time to shift the focus from the exception — tyrannicide — to the core commitment, the Christian peace ethic at the heart of Bonhoeffer's theology. It is past time to rouse the churches to their high calling to be communities of peacemakers.

JOEL BURNELL

WPLYW DIETRICH A BONHOEFFERA NA POLSKI RUCH OPOZYCYJNY W LATACH 1968-1989

[Referat wygłoszony podczas Międzynarodowego Kongresu
Bonhoefferowskiego w Rzymie, 7 czerwca 2004]

Decydujący etap walki o niepodległość Polski przypadał na lata 1968–1989. Działacze opozycyjni, czerpiąc ze wzniosłych ideałów polskiego mesjanizmu oraz wyciągając praktyczne lekcje z burzliwej historii Polski, podejmowali wysiłki mające na celu budowę niezależnego społeczeństwa obywatelskiego, wyrastającego w szczelinach podupadającego systemu socjalistycznego. Jednym z kluczowych elementów tego procesu był dialog między intelektualistami katolickimi a świeckimi dysydentami, którzy połączyli swoje siły w ramach wspólnego polskiego ruchu opozycyjnego. Jak napisał niedawno Tadeusz Mazowiecki, „Widziałem, i Jacek [Kuroń] z Adamem Michnikiem też widzieli, potrzebę przekraczania sięgających jeszcze XIX wieku rowów między inteligencją laicką a Kościołem”¹. Dla wielu z tych działaczy, współpracujących na rzecz obrony fundamentalnych praw człowieka i sprzeciwiających się totalitarnemu ustrojowi komunistycznemu, istotnym punktem odniesienia stało się życie i dzieło Dietricha Bonhoeffera.

Polskiej opozycji poświęcono już całe tomy. Celem niniejszego artykułu jest zwięzłe zarysowanie procesu, który doprowadził do powstania owych „rowów”

¹ T. Mazowiecki, *Życie i człowiek* „Zeszyty Literackie” 2004, nr 4, s. 92.

oddzielających świeckie i katolickie skrzydło polskiej inteligencji, a następnie prześledzenie wpływu życia i pism Dietricha Bonhoeffera na zbliżenie tych frakcji.

Tło historyczne: 1820–1968²

W roku 1795 Prusy, Rosja i Austria dokonały rozbioru Polski. Polscy poeci romantyczni poszukujący narzędzi do walki o niepodległość ukuli mit znany jako polski mesjanizm. Posługując się wizją Polski „Jagiellonów”, czyli społeczeństwa pluralistycznego, wieloetnicznego i religijnie zróżnicowanego, miał on uczyć etosu działania i poświęcania dla dobra innych. Romantycy nakładali na Polskę mesjańskie posłannictwo — walcząc o wolność wszystkich narodów, Polska miała zainaugurować nową erę pokoju, sprawiedliwości społecznej i międzynarodowego braterstwa. Okres ten zakończył się wraz z upadkiem Powstania Styczniowego (1863–1864).

„Pozytywiści” (ok. 1863–1880) uznali zbrojne powstania przeciw okupującemu kraj zaborcom za nierealistyczne, nieodpowiedzialne i destrukcyjne. Deprecjonowali romantyczny „czyn” (tzn. konspirację i powstania), opowiadając się zamiast tego za wartością „pracy organicznej”, której celem było umocnienie narodu pod względem intelektualnym, kulturowym, ekonomicznym i duchowym. Większość pozytywistów działających na terenie Polski albo otwarcie odrzucała idee walki narodowowyzwoleńczej, albo wyrażała je w tak nieokreślonych kategoriach, że stawały się co najwyżej odległą nadzieją. Podtrzymanie wiary w odzyskanie niepodległości narodu spoczywało przede wszystkim na barkach społeczności emigracyjnej na Zachodzie³.

Pokolenie „niepokornych”, które wyłoniło się około 1880 roku, ponownie opowiedziało się za ideałami niepodległościowymi i imperatywem działania, które miało doprowadzić do osiągnięcia tego celu — w razie konieczności nawet z użyciem metod konspiracyjnych i zbrojnego oporu. Pokolenie to podzieliło się dość szybko na kilka stronnictw. Do najbardziej wpływowych należały Polska Partia Socjalistyczna (PPS) oraz ruch narodowej demokracji („endecja”). O ile PPS opowiedziała się za odbudową „Polski Jagiellonów”, o tyle endecja przyjęła za wzór darwinizm społeczny, która zasadzała się na przekonaniu o „przetrwaniu najsilniejszych” na arenie międzynarodowej i promował utwo-

² Tło historyczne jest tu podane w wielkim skrócie, głównie na potrzeby zagranicznych słuchaczy, uczestników Międzynarodowego Kongresu Bonhoefferowskiego w Rzymie (2004). Rozwinięcie tych procesów znajduje się w: J. Burnell, *Poetry, Providence and Patriotism: Polish Messianism in dialogue with Dietrich Bonhoeffer*. Eugene 2009.

³ Por. A. Michnik, *Spór o pracę organiczną*. W: *Szanse polskiej demokracji*. Londyn 1984, s. 151–170. Oryg. w: „Więź” 1975, nr 5, s. 56–75.

rzenie czystego etnicznie, katolickiego społeczeństwa określanego mianem „Polski Piastów”. Z tego względu w okresie międzywojennym niektóre środowiska w obrębie Kościoła katolickiego utożsamiały się z endecją, pomimo narastających w tym obozie tendencji antysemitowskich oraz sympatii dla rządów autorytarnych i faszystów. Socjaliści zastąpili mesjańską misję Polski eschatologiczną nadzieją marksizmu, a endecja głosiła, że los Polski jest w jej własnych rękach i nie zależy od opatrności boskiej czy nieubłaganych praw historii⁴. To właśnie w tym okresie doszło do wykopania głębokich „rowów” między inteligencją laicką i Kościołem.

Podczas II wojny światowej Polacy ze wszystkich partii i środowisk okazali bohaterski opór wobec niemieckich i sowieckich najeźdźców, okupiony wielkimi ofiarami. Kościół i kler rzymskokatolicki z nielicznymi wyjątkami odmówił kolaboracji z nazistami, a później z powojennym rządem komunistycznym, nie zawodząc tym samym pokładanego w nim zaufania — zaprzepaszczonego przez Kościoły w innych krajach. Okres stalinowski zakończył się w Polsce w roku 1956, gdy osłabiona partia komunistyczna przyznała ograniczone przywileje różnym segmentom społeczeństwa. Nowi przywódcy partyjni umocnili jednak swoją pozycję i wkrótce okazało się, że ustępstwa miały jedynie charakter tymczasowy. Ci, którzy marzyli o wyrwaniu Polski z orbity wpływów radzieckich albo przynajmniej o promowaniu demokracji i większej sprawiedliwości społecznej, możliwej do zrealizowania w ramach ograniczeń narzucanych społeczeństwu z zewnątrz, w dalszym ciągu musieli mierzyć się ze znanym dylematem „reforma czy rewolucja”.

W swoim przełomowym eseju *Nowy ewolucjonizm* Adam Michnik omawia dwie rozbieżne próby promowania ewolucji w łonie polskiej partii komunistycznej, które określa mianem „rewizjonizmu” i „neopozytywizmu”. Rewizjonistami byli intelektualiści socjalistyczni, którzy zgadzali się z ideologią marksistowską, ale odrzucali jej radzieckie wcielenie wraz z pochodną, polską, odmianą. Neopozytywiści utożsamiali się z Kościołem katolickim i odrzucali doktrynę marksistowską, ale godzili się na sowiecką kontrolę nad Polską, akceptując ją jako nieuniknione uwarunkowanie geopolityczne. Neopozytywiści skupiali się wokół przywódcy szefa Koła Poselskiego „Znak” Stanisława Stommy, a ich „celem (...) było zorganizowanie załączków ruchu politycznego, który w sprzyjającym momencie mógłby stanąć na czele narodu polskiego”⁵. Obie grupy zakładały,

⁴ Por. B. Porter, *When Nationalism Began to Hate*. Oxford 2001. Praca Portera zawiera szczegółowe omówienie tych zagadnień. Patrz także A. Michnik, *Rozmowa w Cytadeli*. W: *Szanse polskiej demokracji...*

⁵ A. Michnik, *Nowy ewolucjonizm*, artykuł po raz pierwszy opublikowany w miesięczniku „Kultura” (Paryż) w październiku 1976, a następnie jako szkic w *Szanse polskiej demokracji...*, s. 78.

że w obrębie partii istniało lub mogłoby pojawić się postępowe skrzydło reformatorów, które dzieliłoby ich wartości i cele, tzn. wiarę w demokrację, równość, sprawiedliwość społeczną oraz autonomię jednostki. Jak wyjaśnia Michnik, „Wspólną cechą obu tych koncepcji była rachuba na zmiany odgórne”⁶. Nadzieje przedstawicieli tych koncepcji załamały się w roku 1968, gdy partia oczerniła polskich studentów i intelektualistów w nienawistnej kampanii, która odwoływała się do narodowego szowinizmu i antysemityzmu. Jakikolwiek złudzenia co do możliwości dobrowolnego zrzeczenia się władzy przez partię komunistyczną legły w gruzach w kolejnych miesiącach tego samego roku, gdy czołgi Układu Warszawskiego zmiażdżyły „Praską Wiosnę”, a także w roku 1970, gdy polskie siły bezpieczeństwa oddały strzały do strajkujących robotników wracających do pracy⁷.

W 1968 roku raczkująca opozycja antytotalitarna w Polsce była podzielona na różnorodne obozy. Intelektualiści katolicki pozostawali w większości podejrzliwi wobec świeckich środowisk postrewizjonistycznych. Intelektualiści laicki w dalszym ciągu postrzegali Kościół jako reakcyjny i zacofany. Michnik opisuje wzajemny brak zaufania odczuwalny podczas pierwszych spotkań przedstawicieli obu grup: „Traktowali nas, jakbyśmy byli agentami Berii i Stalina, a my postrzegaliśmy ich jak agentów Inkwizycji Torquemady. Ale po pewnym czasie lody zaczęły topnieć (...) i uświadomiliśmy sobie, że więcej nas łączy niż dzieli”⁸.

„Więcej ich łączyło niż dzieliło”, ponieważ inteligencja po II wojnie światowej przejęła wiele wartości polskiego mesjanizmu. Wartości te obejmowały wiarę w wolność i ludzką godność, zaangażowanie na rzecz sprawiedliwości społecznej, akceptację różnorodności kulturowej, religijnej i etnicznej, gotowość do działania i poświęceń dla dobra wspólnoty, a także wizję braterstwa narodów. Mesjanizm ten nie został jednak przejęty bezpośrednio z piór wieszczów, ponieważ jego ideały i program zostały poddane próbie w tyglu historii. Nieudane powstania w XIX wieku i tradycja pozytywistyczna potwierdziły konieczność pracy organicznej. „Niepokorni” na nowo zaakcentowali potrzebę podejmowania działań i walki o niepodległość, socjaliści odnowili i pogłęбили zaangażowanie na rzecz sprawiedliwości społecznej, a narodowi demokraci okazali się sprawnymi organizatorami i zaoferowali przenikliwą analizę uwarunkowań

⁶ *Ibidem*.

⁷ Ostateczny cios spotkał neopozytywistów w 1976 roku, kiedy to Stomma ocalił swój honor kosztem miejsca w parlamencie, odmawiając zagłosowania za przyjęciem poprawek do polskiej konstytucji, które potwierdzały „kierowniczą rolę partii” oraz wieczną przyjaźń z ZSRR.

⁸ A. Michnik, *Anti-authoritarian Revolt: A Conversation with Daniel Cohn-Bendit*. W: *Letters From Freedom. Post-cold War Realities and Perspectives*. Red. I. Grudzińska Gros. Berkeley 1998, s. 52.

geopolitycznych. Nieudane próby zreformowania partii komunistycznej i daremność jakiegokolwiek powstania zbrojnego przeciw rządowi wspieranemu przez radzieckie czołgi doprowadziły wielu do poszukiwania bardziej obiecującej alternatywy niż opcje „reformy albo rewolucji”. W takim właśnie klimacie politycznym rozpoczął się polski dialog.

Bonhoeffer i polski dialog

Trudno przecenić rolę, jaką w zbliżeniu między świeckim i katolickim skrzydłem polskiej inteligencji odegrały czasopisma „Znak”, „Tygodnik Powszechny”, oraz „Więź”, a także Kluby Inteligencji Katolickiej zakładane podczas krótkiej odwilży po śmierci Stalina. W roku 1976 Adam Michnik złożył hołd środowisku „Więzi” za wkład, jaki wniosło ono do tego dialogu: „Osobne miejsce zajmowała grupa „Więzi”, środowisko polskiej lewicy katolickiej, które łączyło rewizjonistyczne nadzieje z polityczną strategią neopozytywistów ze „Znaku”. Formowane przez Tadeusza Mazowieckiego⁹, Annę Morawską i innych publicystów nowatorskie koncepcje „Więzi” wikały redakcję w konfliktowe sytuacje wobec Episkopatu, ale umożliwiały zarazem zapoczątkowanie i prowadzenie dialogu ideowego z laicką inteligencją. Właśnie „Więź” — choć brzmi to paradoksalnie — umożliwiła lewicowej inteligencji rewizję tradycyjnych stereotypów dotyczących chrześcijaństwa i Kościoła”¹⁰.

Od samego założenia w 1956 roku miesięcznik „Więź” promował katolicki personalizm, myśl papieża Jana XXIII i humanistyczne ideały sprawiedliwości i równości. Apelował o uznanie wartości jednostki, „rozwój demokratycznych form życia politycznego” oraz wagę „podmiotowości społeczeństwa”¹¹. Dialog stanowił integralny element programu „Więzi”¹². Sam Mazowiecki zaproponował następującą definicję: „W dialogu występują trzy komponenty: ludzie, środki wzajemnego komunikowania się oraz wartości. (...) Dialog polega na przekazywaniu sobie wartości. Dialog ma zatem miejsce wtedy, kiedy zakłada

⁹ Tadeusz Mazowiecki, członek koła poselskiego „Znak” w polskim parlamencie, był założycielem „Więzi” i jej redaktorem naczelnym od 1956 do 1980 roku, gdy opuścił miesięcznik, aby objąć funkcję doradcy „Solidarności”. W roku 1989 został pierwszym niekomunistycznym premierem powojennej Polski.

¹⁰ A. Michnik, *Nowy ewolucjonizm...*, s. 81.

¹¹ Zob. historia miesięcznika „Więź” przedstawiona na stronie internetowej, http://www.wiez.com.pl/?s_historia_pisma [dostęp: kwiecień 2004].

¹² W roku 1963 Juliusz Eska, wieloletni zastępca redaktora naczelnego „Więzi”, opublikował książkę *Kościół otwarty*. W komentarzu poświęconym tej publikacji redaktorzy „Więzi” stwierdzają, że „Dla niego [Eski] otwartość była postulatem moralnym, ewangelicznym wymogiem otwartości na wszystkich ludzi, niezależnie od ich przekonań. Z tej postawy wypływała charakterystyczna dla WIĘZI gotowość do dialogu z chrześcijanami innych wyznań, Żydami, niewierzącymi, sąsiednimi narodami”. Por. witryna internetowa „Więzi” [online] http://www.wiez.com.pl/?s_historia_pisma [dostęp: kwiecień 2004].

— wprost lub pośrednio — gotowość do wnikięcia w odmienne racje i odmienną perspektywę myślenia; to znaczy, kiedy zakłada otwartość na tkwiące w odmiennych stanowiskach wartości. (...) Dialog nie jest więc kompromisem; nie zmniejsza napięcia sprzeczności. (...) Jest metodą współżycia torującą sobie drogę w społeczeństwach światopoglądowo zróżnicowanych”¹³.

Ta formuła posłużyła jako definicja robocza w dialogu między członkami opozycji. Jak pisze Barbara Falk, „Diametralna opozycja między lewicą i Kościołem w polskim kontekście doszła do miejsca, w którym intelektualne warstwy po obu stronach przyjęły zestaw podobnych celów, nauczyły się mówić podobnym językiem i mogły dzięki temu zaangażować się w dialog”¹⁴. Świeccy intelektualiści zaczęli wkrótce spotykać się ze swoimi katolickimi kolegami i publikować w ich czasopismach. Podpisywali te same listy protestacyjne i współpracowali na różne sposoby na rzecz rozwoju niezależnego społeczeństwa obywatelskiego. I czytali Bonhoeffera.

Anna Morawska

Po raz pierwszy wprowadziła Bonhoeffera do polskiego obiegu intelektualnego Anna Morawska z miesięcznika „Więź”. Po opublikowaniu w roku 1968 artykułu pod tytułem *Dietrich Bonhoeffer*¹⁵ wydała w roku 1970 jego *Wybór pism*¹⁶. We wstępie do biografii Bonhoeffera opublikowanej w tym samym roku, *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*¹⁷, Morawska pisze: „Czy idzie, jak być powinno, o kontakt z siłami rozsądku i pokoju w Niemczech, czy o bezkompromisową walkę z tym, z czym walczyć trzeba, niezrozumienie biegu myśli partnera, tego co nim powoduje i co z tego może lub musi wynikać, jest niedopuszczalną lekkomyślnością lub bufonadą”¹⁸. Morawska próbowała w ten sposób pomóc swym rodakom w lepszym zrozumieniu niemieckich sąsiadów; w nadziei, że przyczyni się to do polsko-niemieckiego pojednania¹⁹. Bliżej domu, z charakterystycznym zmysłem Polaków przyzwyczajonych do pisania pod okiem cenzora, dowodziła, że refleksja nad Bonhoefferem może pomóc Polakom w prowadzeniu „bezkompromisowej walki” z władzami komunistycznymi w Polsce Ludowej²⁰.

¹³ T. Mazowiecki, cytowany przez A. Michnika w książce *Kościół, lewica, dialog*. Paryż 1977, s. 141.

¹⁴ B. Falk, *The Dilemmas of Dissidence in East-Central Europe*. Budapest-New York 2003, s. 170.

¹⁵ A. Morawska, *Dietrich Bonhoeffer*. „Znak” 1968, nr 29.

¹⁶ D. Bonhoeffer, *Wybór pism*. Oprac. A. Morawska. Kraków 1970.

¹⁷ A. Morawska, *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*. Kraków 1970.

¹⁸ *Ibidem*, s. 6.

¹⁹ Por. L. Melhorn, *Na marginesie recepcji Bonhoeffera w Polsce*. „Teologia Polityczna” 2003–2004, nr 1. Na dowód tego, że czasami sprawiedliwości historycznej staje się zadość, to właśnie kolega A. Morawskiej, T. Mazowiecki spotkał się jako premier Polski na przełomie 1990 i 1991 roku z niemieckim kanclerzem H. Kohlem, aby sformalizować traktat uznający obecną granicę niemiecko-polską.

²⁰ A. Morawska i inni Polacy dostrzegali paralele między nazistowską i marksistowską formą

W rozmowie przeprowadzonej na początku lat siedemdziesiątych i odnotowanej przez Eberharda Bethgego, Morawska wyjaśnia, dlaczego Bonhoeffer był tak ważny dla niej samej i jej współwyznawców w Polsce. Pisze: „Bonhoeffer jest tak ekscytujący, ponieważ odważył się przewidzieć myślowo nasz problem, jak spotkać Chrystusa w świecie bezreligijnym. Kim jesteśmy my, którzy — otoczeni ateizmem²¹ — nie chcemy uznać siebie samych za agnostyków, ale od czuwamy cześć dla Chrystusa; jak mamy interpretować naszą relację z Jezusem? W Bonhoefferze widzimy kogoś, kto mógłby nam pomóc, gdy dostrzegamy, że błędem jest ustanawianie barier oddzielających tak zwanych wierzących od tak zwanych niewierzących. Czyż te bariery nie przebiegają w poprzek grupy wierzących i grupy niewierzących, oddzielając tych, którzy żyją dla innych, od tych, którzy tego nie robią, niezależnie od tego, do której grupy należą?”²².

Uwagi Morawskiej są bardziej zrozumiałe, gdy osadzimy je w ich historycznym kontekście. Gdy wypowiadała te słowa, dialog między katolickimi intelektualistami i świeckimi członkami opozycji był już dość zaawansowany. Morawska wyraźnie chce uwzględnić ich wśród tych, którzy „żyją dla innych (...) niezależnie od tego, do której grupy należą”²³.

Adam Michnik i Jacek Kuroń

Po stronie świeckich intelektualistów ze spuścizny Bonhoeffera często czerpie Adam Michnik, odnosząc się do wyzwań stojących przed Polską i polskim społeczeństwem. Zaczyna już w swojej pierwszej książce, opublikowanej w roku 1977, *Kościół, lewica, dialog*²⁴. Michnik napisał tę książkę w odpowiedzi na *Rodowody niepokornych*²⁵ Bohdana Cywińskiego²⁶, przełomową pracę demonstrującą wspólną walkę Polaków utożsamiających się z tradycjami socjalistycznymi i chrześcijańskimi o wolność, sprawiedliwość społeczną i godność osoby ludzkiej. Jeśli Cywiński pomógł polskim katolikom na nowo odkryć dziedzictwo

totalitaryzmu, tak jak rozumieli to również luteranie w NRD. Uznanie partii komunistycznej i ustroju komunistycznego za główne odniesienie zwrotu „to, z czym walczyć trzeba” nie neguje konieczności surowego badania samego siebie i „remanentu” własnego Kościoła czy kręgu przyjaciół.

²¹ Odniesienie do świata „bezreligijnego” (termin zaczerpnięty oczywiście z *Pism więziennych* Bonhoeffera) to aluzja do oficjalnego ateizmu polskiej partii komunistycznej. Choć znaczna część polskiego społeczeństwa pozostała „religijna”, Kościół katolicki miał prawo do poczucia osaczenia w wyniku ataków kierowanych przeciw niemu przez reżim komunistyczny.

²² E. Bethge, *Bonhoeffer, Exile and Martyr*. London 1975, s. 14.

²³ *Ibidem*.

²⁴ A. Michnik, *Kościół, lewica, dialog...*

²⁵ B. Cywiński, *Rodowody niepokornych*. Kraków 1974.

²⁶ Bohdan Cywiński, pisarz i redaktor „Znaku”, od samego początku współpracował z Komitetem Obrony Robotników (KOR-em). W późniejszym okresie zrezygnował ze stanowiska redaktora „Znaku”, aby jego zaangażowanie „polityczne” po stronie KOR-u nie spowodowało niepotrzebnych ataków na dziennik.

aktywizmu społecznego, pomógł również ich świeckim partnerom dostrzec potencjalnego sojusznika w Kościele, uznawanym dotąd za zacofany i reakcyjny. Jego książka, jak zauważa Jan Józef Lipski, odpowiadała na zapotrzebowanie na „wspólny język ideologiczny”, w którym katolicy i świeccy opozycjoniści mogliby wyrazić wspólne wartości, jednoczące ich w oporze wobec reżimu komunistycznego. Lipski dalej wyjaśnia: „W dużej mierze zaspokoił tę potrzebę, dał historyczno-ideową formułę tej nowej jedności czy sojuszu Bohdan Cywiński, autor *Rodowodów niepokornych*. Książka ta zdobyła sobie ogromny autorytet i wywarła duży wpływ na środowiska, które uformowały KOR²⁷, również na ich świadomość etyczną, ukazując harmonię tradycji etyczno-społecznych katolickich i „laickich” w ich pokrewnych sobie nurtach pracy społecznej dla dobra bliźnich i narodu w duchu więcej niż tolerancji”²⁸.

W książce *Kościół, lewica, dialog* Michnik twierdzi, że po II wojnie światowej Kościół katolicki w Polsce zajął wyraźne, konsekwentne stanowisko po stronie wolności i przeciw rządowi totalitarnym. Cytuje kardynała Wyszyńskiego, papieża Jana XXIII oraz polskich biskupów, dowodząc, że wspólną płaszczyzną spotkania dla Kościoła i lewicy jest „antytotalitarna wizja jedności człowieczych praw i obowiązków, (...) wartości i idee głęboko zakorzenione w tradycji chrześcijańskiej i tradycji laickiej”²⁹. Jak zauważa Falk, „Zaproponowane przez Michnika przewartościowanie Kościoła jako potencjalnie postępowego źródła wartości demokratycznych, odegrało istotną rolę w przededefiniowaniu relacji między intelektualistami katolickimi i lewicą laicką”³⁰. Ogłaszając, że stare linie podziałów na prawicę i lewicę czy środowisko chrześcijańskie i laickie uległy dezaktualizacji, Michnik dowodzi, że walka toczy się obecnie o wolność i sprawiedliwość, przeciwstawione wyzyskowi i tyranii. „Odtąd”, pisze Michnik, „tych, którzy wierzą w ideały wolności, równości i wolnej pracy, można będzie znaleźć

²⁷ KOR to skrócona nazwa Komitetu Obrony Robotników, sformowanego w 1976 roku przez szeroką grupę intelektualistów i mającą na celu zapewnienie prawnego i materialnego wsparcia dla robotników (oraz ich rodzin), którzy byli zwalniani, aresztowani lub więzieni za udział w protestach i strajkach antyrządowych.

²⁸ J.J. Lipski, *Etos Komitetu Obrony Robotników*. London 1983, s. 44.

²⁹ A. Michnik, *Kościół, lewica, dialog...*, s. 88. Por. A. Michnik, *Polska na zakręcie*, „Gazeta” na zakręcie. „Gazeta Wyborcza”, 2004, z dnia 7 maja 2004. Nigdy nie zapomnimy mądrego heroizmu Prymasa Tysiąclecia, księdza Kardynała Stefana Wyszyńskiego, który potrafił łączyć chrześcijańskie świadectwo ze zmysłem kompromisu ku wspólnemu dobru. Twarzą Kościoła był dla nas w tamtych latach „Tygodnik Powszechny” redagowany przez Jerzego Turowicza, miesięcznik „Znak” redagowany przez Hannę Malewską i miesięcznik „Więź” redagowany przez Tadeusza Mazowieckiego. Wybór Karola Wojtyły na tron papieski utwierdził nas w przekonaniu, że Kościół katolicki, który zawsze był znakiem sprzeciwu, nigdy już nie będzie znakiem przymusu. Męczeńska śmierć księdza Jerzego Popiełuszki utwierdziła nas w poczuciu, że Kościół reprezentuje wszystko to, co w polskiej duchowości jest najlepsze.

³⁰ B. Falk, *The Dilemmas of Dissidence...*, s. 167.

wyłącznie w szeregach opozycji antytotalitarnej”³¹. Kluczową rolę w tym zbliżeniu i przyjęciu nowego podejścia odegrał Bonhoeffer. Jak w 1987 roku stwierdza sam Michnik, „lektura Bonhoeffera miała dla mnie kluczowe znaczenie, ponieważ wyjaśniał on, jak być antytotalitarnym chrześcijaninem”³².

W Michnikowym odbiorze Bonhoeffera zaznacza się wpływ jego mentora i przyjaciela Jacka Kuronia. Zimą 1971 roku Cywiński zaprosił Kuronia na spotkanie KIK-u (Klubu Inteligencji Katolickiej) w Warszawie, gdzie Krzysztof Śliwiński wręczył mu egzemplarz pism Bonhoeffera³³. Wizja bezreligijnego chrześcijaństwa zaproponowana przez Bonhoeffera zrobiła na Kuroniu duże wrażenie. Głęboki wpływ, jaki wywarły na niego pisma więzienne niemieckiego teologa, uwidacznia się w następującym świadectwie złożonym przez samego Kuronia. Kuroń pisze, że „najważniejsze były jego pisma religijne — niesłuchanie otwarte na wszystkie ludzkie problemy, które dla nas były ważne. W jednym z jego listów już z celi śmierci, w trosce o to, aby nie wierzyć w Boga pod wpływem strachu, powiada: żyć trzeba tak, jakby Boga nie było. Stwierdzenie to stało się dla mnie kolejnym wielkim odkryciem. Dotąd, może w sposób nie całkiem uświadomiony, podejrzewałem, że moralność chrześcijaństwa oparta jest z zasady na strachu przed karą i pragnieniu nagrody. Nie umiałem sobie bowiem wyobrazić miłości do Boga, a o tym, że może ona wyrastać z miłości do człowieka, dowiedziałem się dopiero teraz. W deklaracji Bonhoeffera zachwylił mnie i przekonał całkowicie heroiczny wysiłek przeciwstawienia się religii kary i nagrody. Przede wszystkim jednak znalazłem w tej deklaracji szansę dla siebie. Bo znaczy ona przecież: żyć w świecie bez Boga zgodnie z Jego prawem, a więc ja mam żyć, jakby Bóg był”³⁴.

W swoim artykule z 1975 roku zatytułowanym *Chrześcijaństwo bez Boga* Kuroń wyjaśnia, co znaczy dla niego „żyć, jakby Boga nie było”. Uznaje w chrześcijaństwie źródło wartości humanistycznych, które on sam i jego formacja cenią sobie najwyżej — autonomii osoby ludzkiej (wolnej woli) i miłości. „Nie ulega wątpliwości, że chrześcijaństwo jest powietrzem europejskiej kultury w najszerszym tego słowa znaczeniu. W wartościach chrześcijaństwa — w Dekalogu, w Ewangeli, a może przede wszystkim w przykazaniach miłości i tym fundamentalnym, że tworząc człowieka dał mu Bóg wolną wolę — zakorzenione są wszystkie wielkie i małe dokonania w naszym kręgu kulturowym”³⁵.

³¹ *Ibidem*, s. 180.

³² A. Michnik, *Anti-authoritarian Revolt: A Conversation with Daniel Cohn-Bendit*. W: *Letters From Freedom...*, s. 52.

³³ J.J. Lipski, *Etos Komitetu...*, s. 342–43.

³⁴ J. Kuroń, *Lewica — prawica. Bóg*. W: J. Kuroń, *Wiara i wino. Do i od komunizmu*. Londyn 1989, s. 340.

³⁵ J. Kuroń, *Chrześcijaństwo bez Boga*. W: J. Kuroń, *Polityka i odpowiedzialność*. Londyn 1984, s. 20. Artykuł pierwotnie opublikowany przez „Znak” 1975, nr 250/251.

W kulminacyjnym fragmencie tego artykułu Kuroń cytuje rozważania Bonhoeffera na temat zagrożonych, bezdomnych wartości kultury Zachodu, które poszukiwały schronienia przed nawałnicą nazistowską „w cieniu Kościoła chrześcijańskiego”, i które, niczym zagubione „dzieci Kościoła (...) wracały teraz do swej matki”³⁶. Kuroń deklaruje tym samym, że przyjmuje chrześcijaństwo „jako system wartości, a nie religię”. Jak dalej wyjaśni, „Jestem jednym z tych, którzy w ostatnich latach do chrześcijaństwa przyszli, zaakceptowali je, czy może raczej — chcą zaakceptować, ale jako wartość, system wartości, a nie religię. Czuję się jednym z wielu, pod wieloma względami podobnie myślących (...). Tym więc, co wspólne dla formacji, z którą czuję się związany, jest kierunek tej postawy i przemyśleń. Kierunek do chrześcijaństwa”³⁷.

Kuroń kończy przytoczony przez siebie passus z *Etyki* Bonhoeffera w miejscu, w którym „Dzieci Kościoła (...) wróciły do matki”. Jednak Michnik poszerza cytaty, uwzględniając stwierdzenie, że zarówno „matka”, jak i jej „dzieci” odnalazły swoje wspólne „źródło” w osobie Jezusa Chrystusa. Jak zauważa Michnik, „Aliści zdanie Bonhoeffera o tym, że Jezus Chrystus jest »źródłem« ma głęboki sens także dla ludzi niewierzących. Oznacza ono mianowicie, że nie można odrzucać bezkarnie tradycji chrześcijańskiej, gdyż odrzucając naukę Chrystusa o miłości bliźniego, odrzuca się tym samym fundament kanonu kultury europejskiej, fundament wiary w autonomiczną wartość prawdy i ludzkiej solidarności. Wiara w boskość Chrystusa jest wynikiem Łaski i jako taka dana jest tylko niektórym, ale wiara w nienaruszalność Chrystusowych przykazań jest powinnością każdego człowieka, bo jest jedynym światłem ocalającym ludzką wolność i godność przed przemocą i spodleniem, przed nihilizmem i piekłem samotności”³⁸.

Artykuł opublikowany przez Kuronia pod pseudonimem w „Znaku” wyrażał zdaniem Lipskiego poglądy „jednego z najbardziej chrystianizujących” przedstawicieli inteligencji laickiej w Polsce. Lipski, komentując wpływ, jaki ten artykuł i jego autor wywarły w kręgach opozycyjnych, pisze: „Daleko idąca akceptacja z jednej strony zasad etyki chrześcijańskiej, odrzucanie relatywizmu etycznego, traktowanie wartości etycznych, jakby miały one charakter transcendentny, niewyróżnianie dwóch odmiennych z punktu widzenia etyki sfer życia publicznego i etyki życia prywatnego”³⁹ — czyniło go [Kuronia] wśród nie

³⁶ D. Bonhoeffer, *Wybór pism...*, s. 150–151. Oryg: *The Church and the World*. W: D. Bonhoeffer, *Ethics...*, s. 55–56, lub w DBWE 6, s. 339–342.

³⁷ J. Kuroń, *Chrześcijaństwo...*, s. 17–18.

³⁸ A. Michnik, *Kościół, lewica, dialog...*, s. 90.

³⁹ Warto zwrócić uwagę na to, że odrzucenie myślenia w kategoriach „dwóch sfer” przez J. Kuronia, nawet jeśli nie zostało zapożyczone bezpośrednio od Bonhoeffera, jest przez niego wyrażone

przyjmujących wiary chrześcijańskiej (bądź innego teizmu) jednym z najbardziej chrystianizujących, a zarazem reprezentatywnym przedstawicielem swego środowiska ideowego”⁴⁰.

Lipski podkreśla tutaj, że świeccy opozycjoniści uświadamiali sobie potrzebę transcendentnego fundamentu dla swoich etycznych, humanistycznych przekonań — fundamentu, który pozwoliłby im skutecznie opierać się zarówno czyhającym na nich subtelnym pułapkom, jak i otwarciu stosowanemu terrorowi. Również wielu katolikom lektura Bonhoeffera pomogła wejść w dialog z „ludźmi dobrej woli” i otworzyć się na ich pozytywny wkład we wspólne dziedzictwo judeochrześcijańskie, którego dłużnikami, jak to w końcu uznano, pozostają obie strony. Lipski konkluduje, iż „różne idee naszego kręgu kulturowego wzbogacały przez wieki etos chrześcijański, dołączały się do niego, tworząc bogatszą całość. Tylko te wzbogacenia okazały się istotne [tzn. istotne dla etosu KOR-u], które nie były sprzeczne z fundamentami etyki chrześcijańskiej”⁴¹.

Michnik zamyka *Kościół, lewicę, dialog* rozdziałem zatytułowanym *Odpowiedzialność i wartości*. Zestawiając szkic Tomasza Burka *Na ostrzu noża* z pytaniem Bonhoeffera „Czy możemy się jeszcze przydać?” i własnym wyjaśnieniem, co znaczy żyć *jakby Boga nie było*, Michnik wysnuwa wspólny wątek z tych tekstów dotyczący odpowiedzialnego życia w tym świecie:

Bonhoeffer, chrześcijański teolog, zdaje się powiadać w cytowanym tekście, że powinnością chrześcijanina jest żyć tak „jakby Boga nie było”, jakby to sam człowiek ponosił całkowitą odpowiedzialność za kształt ludzkiego świata. Lewicowcy, przyznający się do związków z marksizmem krytyk twierdzi, że powinnością moralną jest żyć w świecie bez Boga w taki sposób, jakby Bóg istniał i osądzał nas codziennie. Jakie to z pozoru paradoksalne zestawienie!

(...) Zasadność tej konfrontacji upatruję w polskim kontekście umysłowym ostatnich lat. Opublikowane przed kilku laty (1970 roku) pisma Bonhoeffera nadały nowy istotny wymiar formacji „otwartego” katolicyzmu w Polsce. Eseistyka literacka Burka odegrała bardzo ważną rolę w uformowaniu świadomości moralnej młodej literatury. Konfrontacja tych tekstów ukazuje przejrzyste punkty przecięcia, miejsce spotkania dwóch — różniących się genetycznie, lecz jakże zbieżnych — idei odpowiedzialności”⁴².

przy użyciu terminologii zbliżonej do terminologii niemieckiego teologa.

⁴⁰ J.J. Lipski, *Etos Komitetu...*, s. 43.

⁴¹ *Ibidem*, s. 44.

⁴² A. Michnik, *Kościół, lewica, dialog...*, s. 207–208.

„Idea odpowiedzialności”, powiada Michnik, „jest polem dialogu lewicy laickiej z chrześcijaństwem”⁴³. Kończąc swoje rozważania, Michnik jeszcze raz cytuje wypowiedź Bonhoeffera ze szkicu *Dziesięć lat później*, tym razem odwołując się do utraty „twardego gruntu” pod stopami: „Któż się ostoi? Tylko ten, dla którego własny rozum, zasada, sumienie, wolność, cnota nie są miarą ostateczną, kto gotów wszystko to poświęcić będąc w wierze i wyłącznym związku z Bogiem, powołanym do czynu posłusznego i odpowiedzialnego: odpowiedzialny, którego życie nie będzie niczym więcej, jak odpowiedzią na pytanie i wezwanie Boga”⁴⁴.

Dla Bonhoeffera żyć odpowiedzialnie to odpowiadać na wezwanie Boga. Michnik pisze, że także jego życie jest odpowiedzią na „pytanie i wezwanie”, stawiane przez coś, co sam nazywa „podstawowym kanonem wartości kultury europejskiej w jej szczególnym polskim wcieleniu” — kanonem, którego zniesienie byłoby „unicestwieniem tych wszystkich treści człowieczej egzystencji, dla których warto żyć i cierpieć”⁴⁵. I zaraz dodaje: „Tej odpowiedzi nikt za mnie nie udzieli, z tej odpowiedzialności nikt mnie nie zwolni. Droga, którą wybieram i którą chcę podążać, lękając się na przemian policji, złych języków i własnego sumienia, jest drogą na której — pisał mój nauczyciel [Ślonimski] — „nie ma ostatecznych zwycięstw, ale nie ma też ostatecznych porażek”. Tę drogę wytyczyły postawy i pisma rozmaitych ludzi, którym wspólne było uporczywe pragnienie życia w prawdzie. Na tej drodze ludzie lewicy laickiej spotykają chrześcijan (...)”⁴⁶.

Tadeusz Mazowiecki

W roku 1971 Tadeusz Mazowiecki opublikował obszerny artykuł o Bonhoefferze, zatytułowany *Nauczył się wierzyć wśród tęgich razów*⁴⁷. Artykuł ten jest recenzją książki Morawskiej *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*, ale również sam w sobie stanowi znaczący wkład w polski odbiór Bonhoeffera. Mając na uwadze późniejsze role, jakie przyszło pełnić Mazowieckiemu — doradcy Solidarności, a następnie pierwszego premiera w Polsce po roku 1989 — skupimy się tutaj na jego rozważaniach związanych z polityką i odpowiedzialnością obywatelską.

W swoim komentarzu na temat Bonhoeffera Mazowiecki zauważa, że Morawska nazywa niemieckiego teologa „politykiem niepolitycznym”⁴⁸, który wy-

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ D. Bonhoeffer, *Wybór pism...*, s. 216.

⁴⁵ A. Michnik, *Kościół, lewica, dialog...*, s. 168.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 214.

⁴⁷ T. Mazowiecki, *Nauczył się wierzyć wśród tęgich razów*. „Więź” 1971, nr 12.

⁴⁸ T. Mazowiecki, *Nauczył się wierzyć wśród tęgich razów*. W: T. Mazowiecki, *Druza twarz Europy*.

wierał wpływ przez *metapolitykę*, rozumianą jako reprezentowanie „moralnych założeń, które wyznawane lub też niewyznawane głośno, są pod każdą polityką i warunkują ją”⁴⁹. Bonhoeffer, pisze Morawska, był niepolitycznym politykiem w Kościele Wyznającym, gdy nalegał na to, aby Kościół pozostawał Kościołem nie poprzez obronę własnych praw, ale przemawianie i działanie w obronie innych. W późniejszym, konspiracyjnym, okresie niezachwiane oddanie Bonhoeffera moralnym założeniom leżącym u podstaw jego światopoglądu metapolitycznego utwierdzało go w przekonaniu, że należy podejmować działania mające na celu zatrzymanie nazistowskiego szaleństwa, bez względu na cenę, jaką będą za to musieli zapłacić Niemcy. Mazowiecki zauważa, że: „»Polityka niepolityczna« (...) jest rodzajem zaangażowania w określonej sytuacji, które broni imponderabilii, a uchyla się przed przyjęciem pewnych reguł gry, stara się je wyznaczyć w innym wymiarze i na innym poziomie. Jest to więc polityka, która musi wywikłać się z narzuconej sytuacji, musi odnaleźć własną ścieżkę, musi rodzić się z odczytania własnego rodzaju wierności podstawowym zasadom moralnym i własnego sposobu służby. I musi zachować zdolność działania, przyjmując, że zdarzenia chwili nie będą dla niej łaskawe”⁵⁰.

Widać tutaj wyraźnie, że Mazowiecki i inni przywódcy opozycyjni, poszukując „wyjścia z narzuconej sytuacji”, które byłoby zgodne z ich przekonaniami etycznymi, czerpią inspirację z przykładu Bonhoeffera. Ale co oznacza „odnaleźć własną ścieżkę” i „zachować zdolność działania”? Mazowiecki odpowiada na te pytania w roku 1977, podczas seminarium poświęconego prawom człowieka, które zostało zorganizowane przez Klub Inteligencji Katolickiej w Warszawie. Ostrzega współwyznawców przed postawą, którą określa mianem „rozumowania zasłonowego”; odmianą „gestu Piłata”, która zwalnia jednostkę z odpowiedzialności i konieczności działania przez ukrycie się za moralnym świadectwem Kościoła. Mazowiecki stwierdza dobitnie i jednoznacznie, iż „Punkt wyjścia tych uwag stanowi myśl (...), że chrześcijanin może w różny sposób walczyć o prawa człowieka i im służyć, nie może natomiast jednego: tam, gdzie wolność i godność ludzka jest uciskana i gdzie toczy się walka o prawa człowieka, pozwalając sobie na gest Piłata”⁵¹.

Mazowiecki najwyraźniej uważa, że to osoby z jego własnych kręgów są narażone na „myślenie zasłonowe”. Z tego względu wyraża jedynie ostrożną aprobatę dla deklaracji złożonej przez jednego ze swoich przyjaciół, że Kościół

Warszawa 1990, s. 20.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 21.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 22–23.

⁵¹ T. Mazowiecki, *Czuj się wolny*. W: *Druza Twarz Europy...*, s. 91.

naśladuje Chrystusa nie przez to, iż staje się partią opozycyjną, ale przez to, że stanowi moralny znak opozycji, który ma znaczyć iż „całe nasze jestestwo [jest] komunią z cierpiącymi”⁵². Zdaniem Mazowieckiego problem leży nie w tym, co owa deklaracja stwierdza, ale co pozostawia niewypowiedziane. Dlatego opatrzuje swoją zgodę zastrzeżeniem, że autentyczna komunია z tymi, którzy cierpią, wymaga „zanurzenia się w rzeczywistość tego świata”⁵³. To z kolei rodzi działanie, „które w istocie swej będzie świadectwem i zaangażowaniem się także politycznym”⁵⁴. Tutaj zatrzymajmy się na chwilę, żeby zauważyć, że w kręgach opozycyjnych można było „złożyć świadectwo” przez podejmowanie różnego rodzaju działań, takich jak opublikowanie artykułu w drugim obiegu, podpisanie listu protestacyjnego, uczestnictwo w procesie sądowym działacza opozycyjnego lub strajkującego robotnika, odmowę wręczenia lub przyjęcia łapówki czy też lekturę „Kultury”, żeby wymienić tylko kilka z nich.

Dla Bonhoeffera, tak jak dla Mazowieckiego i Morawskiej czy Michnika i Kuroń, owa „komunia z cierpiącymi” i „zanurzenie się w rzeczywistość tego świata” przybiera formę spotkania z realnymi ludźmi. Mazowiecki wyjaśnia to w innym szkicu z tego samego okresu pod tytułem *Druga twarz Europy*. Zaczyna od stwierdzenia, że 200 lat polskiej walki o narodową niepodległość można najlepiej zrozumieć we współczesnych kategoriach „walki o prawa człowieka”⁵⁵. Kontynuując swoje rozważania, Mazowiecki identyfikuje fundamentalną rolę Kościoła w walce narodu jako „obronę wartości osobowych człowieka”⁵⁶, co stanowi uderzającą paralelę do zrewidowanego spojrzenia na polskie chrześcijaństwo zaproponowanego przez Michnika w książce *Kościół, lewica, dialog*. Podobnie jak za czasów Bonhoeffera, obrona praw człowieka miała się odbywać w warunkach, w których tak jednostka, jak i całe społeczeństwo „tracą twardy grunt pod stopami”⁵⁷. Ta linia rozumowania prowadzi Mazowieckiego bezpośrednio do Bonhoefferowskiego opisu pojednania Kościoła z jego zagubionymi dziećmi. Podobnie jak Kuroń i Michnik, Mazowiecki odnosi ten ustęp z Bonhoeffera do dialogu między polskimi opozycjonistami, określając ów dialog jako „zespole nie wartości chrześcijańskich i ludzkich, pokonywanie tego starego rozdziału, który był klęską chrześcijaństwa, jego obcością wobec myśli i kultury współczesnej”⁵⁸. „Prawda” zyskana dzięki temu doświadczeniu, podkreśla Mazowiecki,

⁵² *Ibidem*, s. 93.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ T. Mazowiecki, *Druga twarz Europy*. W: *Druga Twarz Europy...*, s. 103.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 104.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 105.

⁵⁸ *Ibidem*.

nie jest czymś, co można by znaleźć „na drogach oficjalnych”, tzn. przez wyrachowane manewry polityczne, beznamietną dyskusję akademicką czy oficjalny dialog ekumeniczny. Prawdę tę znajdowano raczej przez autentyczne spotkanie ludzi z krwi i kości, „spotkanie ludzi myśli, kultury i wrażliwości społecznej”⁵⁹.

W dzienniku więziennym Mazowieckiego znajdujemy intrygującą wzmiankę o wykładzie na temat Bonhoeffera, który wygłosił w 1982 roku do innych działaczy i sympatyków Solidarności internowanych wraz z nim⁶⁰. Mazowiecki przekazywał również egzemplarze pism Bonhoeffera swoim współwięźniom, na przykład nieżyjącemu już Andrzejowi Drawiczowi. Drawicz tak opisuje swoje spotkanie z Bonhoefferem: „poznałem [go] bliżej w stanie narzuconej izolacji, która, jak wiadomo, sprzyja głębszym lekturom”⁶¹. Tadeuszowi Mazowieckiemu zawdzięczam podsuniecie podstawowego źródła, Bonhoefferowskiego *Wyboru pism*, opracowanego w Bibliotece „Więzi” przez Annę Morawską⁶². Słowa samego Mazowieckiego z artykułu opublikowanego w 1971 roku musiały w takim kontekście nieść pocieszenie i budzić nadzieję podczas ponurych dni internowania. Jak pisze, „Nie umiemy się wyzbyć pytań, które stawia naszej wierze „świat dorosły”. Bonhoeffer zostawia ślad na całym chrześcijaństwie, ponieważ pytań się nie wyzbył i ponieważ wierzył. (...) Nie sposób przejść nad pytaniem, czy stać nas na ten wymiar solidarności z ludzkim losem i na tę miarę odczucia Boga. Czy słyszysz, samotny Chrześcijaninie pełen pytań i zwątpienia? Bóg ma jakieś zamysły co do Ciebie, właśnie co do Ciebie. Bądź gotów i uważaj. Nie zapominaj, nawet gdy twoja słabość niemal Cię łamie, że On ma w stosunku do Ciebie plany olbrzymie, niesłychane. Będzie z tobą”⁶³. To wymowne refleksje, których autor sam pozostawił po sobie ślad jako „niepolityczny polityk”.

Dietrich Bonhoeffer i polskie społeczeństwo obywatelskie

Jak zademonstrowano wyżej, osobisty wpływ Dietricha Bonhoeffera na architektów i budowniczych polskiego społeczeństwa obywatelskiego jest bardzo wyraźny. Pozostaje pytanie o to, jaki wpływ wywarł niemiecki teolog na programy społeczne i polityczne tych środowisk? Wystarczy tutaj zasygnalizować jedynie kilka ważniejszych tematów. Wśród nich znajdują się następujące motywy:

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ T. Mazowiecki, *Zapiski*. W: *Druga Twarz Europy...*, s. 135. Po wykładzie wywiązała się gorąca dyskusja, w której porównywano męczeństwo Bonhoeffera z ofiarą Ojca Maksymiliana Kolbego.

⁶¹ Jest to nieco ironiczne odwołanie do internowania Drawicza obok innych przywódców i działaczy na początku lat osiemdziesiątych, po wprowadzeniu w Polsce stanu wojennego. W tym okresie wielu z nich otrzymało pisma Bonhoeffera do czytania w więziennej celi.

⁶² A. Drawicz, *Bonhoeffer w zasięgu ręki*. „Znak” 1994, nr 11, s. 25.

⁶³ T. Mazowiecki, *Nauczył się wierzyć...*, s. 20.

przyjęcie społeczeństwa obywatelskiego jako alternatywy dla polskiego dylematu „reforma czy rewolucja”; rezygnacja ze stosowania przemocy; afirmacja idei polskiego mesjanizmu przy jednoczesnym odrzuceniu jego przerysowanej eschatologii; poświęcenie się etosowi wolności i odpowiedzialności społecznej; utworzenie kultury politycznej, w której praktykuje się dialog z adversarzami zamiast konfliktu z wrogami; i wreszcie zaangażowanie na rzecz realizacji wizji Polski Jagiellonów, której społeczeństwo jest zróżnicowane etnicznie, językowo, społecznie i religijnie.

Michnik w cytowanym wcześniej artykule *Nowy ewolucjonizm* wyciąga kilka ważnych wniosków z lekcji udzielanych przez historię. Po pierwsze, „Lekcja czechosłowacka jest unaocznieniem granic rewolucji, ale stanowi też dowód, że ewolucja jest możliwa”⁶⁴. Po drugie, „Dziewiętnastowieczny dylemat ruchów lewicowych: »reforma czy rewolucja«, nie jest dylematem ludzi polskiej opozycji”⁶⁵. Co pozostaje? Po prostu świadomość, że „Droga nieustępliwej walki o reformy, droga ewolucji poszerzającej zakres swobód obywatelskich i praw człowieka jest (...) jedyną drogą dla dysydentów w Europie wschodniej”⁶⁶.

Istotnym novum tego programu jest jego cel. „Właściwym adresatem ewolucjonistycznego programu”, mówi Michnik, „winna być niezależna opinia publiczna, a nie totalitarna władza. Program winien dostarczać wskazówek społeczeństwu, jak ma postępować, a nie władzy, jak się autoreformować”⁶⁷. Lub, jak często powtarzał Kuroń, „Zamiast palić komitety, zakładajcie własne!”⁶⁸. Od teraz wysiłki opozycji miały koncentrować się na tworzeniu niezależnego społeczeństwa obywatelskiego, które mogłoby *de facto* z pozycji siły wymuszać na partii określone ustępstwa.

Jak jednak pojmowali zadanie budowania społeczeństwa obywatelskiego katolicy partnerzy Michnika? Mazowiecki, na tym samym seminarium w KIK-u⁶⁹, podczas którego dowodził, że „rozumowanie zasłonowe” nie może zwalniać katolików z ciężącej na nich odpowiedzialności społecznej i politycznej, kierował swoje myśli „nie tylko do katolików, ale do wszystkich, którzy walczą u nas

⁶⁴ A. Michnik, *Nowy ewolucjonizm...*, s. 80.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 83.

⁶⁶ *Ibidem*. Por. szkic V. Havla *Sila bezsilnych*. Warto zauważyć, że oba eseje powstały niedługo po pierwszym spotkaniu Havla z Michnikiem w górach na granicy polsko-czechosłowackiej, które odbyło się po uprzednim uwolnieniu się od czujnych „opiekunów”. Por. również J. Kuroń, *Myśli o programie działania. W: Polityka i odpowiedzialność...* Książka po raz pierwszy opublikowana przez Instytut Literacki w Paryżu 1978.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 84.

⁶⁸ Plac na warszawskim Żoliborzu będzie nosił imię Jacka Kuronia, „Gazeta Wyborcza” 2010, z dnia 18.03.2010. http://wiadomosci.gazeta.pl/Wiadomosci/1,80708,7677780,Plac_na_warszawskim_Zoliborzu_będzie_nosił_imię_Jacka.html [dostęp 07.03.2011].

⁶⁹ W seminarium tym brało oczywiście udział wielu świeckich sympatyków KIK-u.

o prawa człowieka⁷⁰. I pisze: „Myślę, że — jak dwie strony medalu — ten proces rewindykacji praw ludzkich i obywatelskich tworzą dwa zakresy działań; po pierwsze — protest, demaskowanie nadużyć i deptanie tych praw, domaganie się ich przywrócenia; po drugie — tworzenie czegoś, co można nazwać społeczną infrastrukturą praw człowieka, a czego budowanie jest także tworzeniem etosu społecznego⁷¹.”

Wzywając do tworzenia „społecznej infrastruktury praw człowieka”, Mazowiecki udowadnia, że dzieli z Michnikiem wspólną wizję społeczeństwa obywatelskiego. Jego dalsze uwagi demonstrowają również szerokie porozumienie co do działań, które miałyby prowadzić do tego celu. Mówiąc o działaniach, które określa mianem „nowych form walki o prawa człowieka”, Mazowiecki nie udziela gotowej recepty dla wszystkich, ale deklaruje, że „każdy musi sam sobie odpowiedzieć na pytanie, co mamy robić na rzecz praw człowieka⁷²”. W dalszej części odnosi się do pytania o heroiczny opór, ale nie po to, aby żądać od każdego gotowości do poniesienia ostatecznej ofiary, ale aby opowiedzieć się za etyką odpowiedzialności, która dotyczy zwykłych ludzi w ich codziennym życiu. Pisze: „Mówiono też w dyskusji, że niedobrze jest, kiedy w działaniu człowieka, zwłaszcza w dziedzinie kultury, pozostaje jedynie wybór między konformizmem a heroizmem. Rzeczywiście nie jest dobrze. Czasem wszakże tego wyboru nie da się unikać. Rzecz polega na tym, aby w toku tej walki rewindykacyjnej [o prawa człowieka] poprzeczka wymagań, stawianych człowiekowi żyjącemu zwykłym, normalnym życiem, umieszczona była właściwie. Nie za nisko i nie za wysoko⁷³.”

Wydaje się z pozoru, że odchodzimy tutaj od tematu Bonhoeffera, ale czy na pewno? Czyż słowa Mazowieckiego nie stanowią echa uwagi jego niemieckiego mentora, że decyzja o wykroczeniu poza zwykłe ograniczenia własnego „powołania”, rozumianego jako konkretne odpowiedzialności wynikające z podejmowanych przez jednostkę ról rodzinnych, społecznych i zawodowych, zależy wyłącznie od „konkretnego powołania przez Jezusa⁷⁴”? Odnosimy wrażenie, że Mazowiecki stosuje praktyczną znajomość Bonhoefferowskich refleksji na temat powołania i „zwykłego życia” do własnej sytuacji. Wrażenie to utwierdza jeszcze mocniej inny szkic z tego okresu, w którym Mazowiecki odwołuje się bezpośrednio do wyводу Bonhoeffera dotyczącego życia w strefie przedostatecznej:

⁷⁰ T. Mazowiecki, *Czuj się wolny*. W: *Druga Twarz Europy...*, s. 94.

⁷¹ *Ibidem*, s. 94–95.

⁷² *Ibidem*, s. 96.

⁷³ T. Mazowiecki, *Czuj się wolny...*, s. 96–97.

⁷⁴ Por. D. Bonhoeffer, DBWE 6, s. 291.

„Bonhoeffer pisał, że żyjemy, normalnie biorąc, w strefie przedostatecznej. Różne jednak mogą być sposoby życia w tej strefie: nie tylko w sensie chrześcijańskim, ale i w sensie po prostu ludzkim. I różna bywa zwykłość. Nasza zwykłość jest dziś ciągle jakby przemieszana z granicznością”⁷⁵.

Bonhoeffer rozpoczyna swoje omówienie sfery przedostatecznej⁷⁶ od odrzucenia dwóch skrajnych stanowisk, radykalizmu i kompromisu. Ujawniając swój charakterystyczny, nieugięty chrystocentryzm, Bonhoeffer deklaruje, że kwestię relacji między tym, co ostateczne, a tym, co przedostateczne, można rozstrzygnąć wyłącznie w odniesieniu do wcielonego, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa. Chrystus stał się człowiekiem, abyśmy mogli być prawdziwie ludźmi, tworząc tym samym przestrzeń życiową w tym przedostatecznym, upadłym, ale i odkupionym świecie.

Odnosząc refleksje Bonhoeffera na temat rzeczy przedostatecznych do dylematów charakteryzujących życie w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, Mazowiecki dowodzi, że istnieje wiele sposobów na życie w strefie przedostatecznej, w której „zwykłość jest ciągle przemieszana z granicznością”⁷⁷. W Polsce z roku 1977 graniczność, którą ma na myśli, to nie działalność konspiracyjna, zamachowa czy rewolucyjna, ale „nowe formy walki o prawa człowieka”, na przykład publikowanie w prasie podziemnej poza czujnym okiem cenzury czy też przynależność do organizacji takich jak KOR. I jak za czasów Bonhoeffera nie każdy mógł przyłączyć się do spisku przeciw Hitlerowi, tak i obecnie nie każdy mógł wstąpić w szeregi KOR-u. Dostępne były przecież inne sposoby na to, aby „dać świadectwo” i „żyć w prawdzie”. Mazowiecki nie zgadza się jednak na kategoryczne zanegowanie alternatywy „konformizm — heroizm”, bo „czasem wszakże tego wyboru nie da się unikać”⁷⁸.

Wyboru pomiędzy konformizmem a heroizmem w polskiej sytuacji granicznej nie należy mylić z Bonhoefferowskim odrzuceniem alternatywy „radykalizm — kompromis”, pomimo podobieństwa terminologicznego. O ile radykalizm oznacza próbę narzucenia w sferze przedostatecznej tego, co ostateczne — Królestwa Bożego, kompromis to zarzucenie moralnych, transcendentnych wartości sfery ostatecznej i kapitulacja przed tym, co przedostateczne. Choć Mazowiecki i Michnik pozostają wierni ideałom polskiego mesjanizmu, odrzucają jego radykalną, eschatologiczną wizję obejmującą ustanowienie Królestwa Bożego na ziemi. Nauczeni tragiczną historią Polski, zdają sobie sprawę, że ludzkie próby

⁷⁵ T. Mazowiecki, *Powrót do najprostszych pytań*. W: *Druka Twarz Europy...*, s. 53.

⁷⁶ Por. D. Bonhoeffer, *Wybór pism...*, s. 175.

⁷⁷ T. Mazowiecki, *Powrót do...*, s. 53.

⁷⁸ T. Mazowiecki, *Czuj się wolny...*, s. 96.

ustanowienia Królestwa kończą się niezmiennie terrorem i rozlewem krwi. Jeśli chodzi o kompromis etyczny, Mazowiecki i Michnik demonstrowali swoje oddanie dla wartości „transcendentnych” bądź też „fundamentalnych” wystarczająco często, abyśmy mogli wierzyć im na słowo. Ci, którzy powątpiewali w prawdziwość ich intencji, na przykład słynna „Grupa Trzymająca Władzę”, okazali się nie mieć racji, ku swemu obecnemu lub przyszłemu zawstydzeniu. Cóż zatem pozostaje, gdy wykluczmy radykalne wizje utopii oraz służalczy konformizm? Po prostu „złożenie świadectwa” w sytuacji granicznej i wygospodarowanie odpowiedniej przestrzeni w strefie przedostatecznej; przestrzeni, w której można by prowadzić zwykłe życie w wolności i uczciwości, po prostu być człowiekiem.

Bonhoeffer pisał, że „należy pytać, jakie są rzeczywiste możliwości; nie zawsze można natychmiast podjąć ostateczny krok. Odpowiedzialnemu działaniu nie wolno pozwolić sobie na zaślepienie”⁷⁹. Ta sama myśl pojawia się w odrzuceniu przez polskich opozycjonistów alternatywy „reforma albo rewolucja” na rzecz stopniowej zmiany ewolucyjnej. Jako strategia „Nowy ewolucjonizm” bazował na przenikliwej analizie historii Polski i jej bieżącego usytuowania geopolitycznego. Michnik i jego przyjaciele zdawali sobie sprawę, że po Jałcie Polska znajdowała się nie na Księżycu, a w sowieckiej sferze wpływów. Jednak, jak pisał w roku 1977 Mazowiecki, „jest taki naród, który nie oczekuje i nie żąda rzeczy niemożliwych, który — posądzany o niepohamowany romantyzm — w ciągu tych 30 lat dowodził w ciężkich i dramatycznych chwilach, że wie, gdzie w istniejących warunkach jest granica możliwego i niemożliwego. (...) Naród, w którym istnieje myśl i wola działania ku lepszemu. Nie jedna myśl, lecz wiele myśli kompetentnych, żarliwych i przepełnionych troską, które przez ich wymianę mogłyby popchnąć sprawy naprzód. Wola działania (...) która bierze się z nadziei i poczucia odpowiedzialności”⁸⁰.

Mazowiecki kontynuuje, wypowiadając słowa, które mają niemal profetyczny charakter: „Słowem (...) kompromis między rządzonymi a rządzącymi nie jest poza granicą naszych rozważań o prawach człowieka i obywatela, i o procesie rewindykacji tych praw. Ale chodzi o kompromis, a nie o poddaństwo myśli i postaw ludzkich. Wiemy jednak, że taki kompromis, który nie jest poddaństwem, musi być wywalczany”⁸¹.

Oczywiście nie można pochopnie twierdzić, że Michnik i jego przyjaciele właśnie w pismach Bonhoeffera odnaleźli idee leżące u podstaw koncepcji „spo-

⁷⁹ DBWE 6, s. 233.

⁸⁰ T. Mazowiecki, *Czuj się wolny...*, s. 98

⁸¹ *Ibidem*.

łeczeństwa obywatelskiego”. Pamiętajmy jednak, że w okresie walki Kościoła Bonhoeffer nie kierował swoich wysiłków w stronę zreformowania lub obalenia reżimu hitlerowskiego. Zamiast tego wzywał Kościół, aby był Kościołem, stając w obronie praw i godności uciskanych. Możemy jedynie spekulować, jaki wpływ na tragiczną historię Trzeciej Rzeszy i horroru Szoah mogłaby wywrzeć jednostkowa i zbiorowa odpowiedź chrześcijan na Bonhoefferowskie wezwanie do naśladowania Jezusa Chrystusa, „człowieka dla innych”, która oznaczałaby przecież między innym opowiedzenie się po stronie uciskanych i bezbronnych. Polscy czytelnicy Bonhoeffera, zaczynając od Morawskiej, próbowali jednak wyciągać wnioski z lekcji, której nie zdały niemieckie Kościoły. Jak pisał w roku 1971 Mazowiecki: „(. . .) zawód tamtego okresu ukazuje, jak dalece Kościół może zostać pokonany moralnie, jeśli uczyni się sam wartością nadrzędną i jeśli nie sprostą wymogom ludzkiej solidarności, oczekiwanej od chrześcijaństwa zawsze przez tych, którzy cierpią i są poniżeni. Kościoły niemieckie nie sprostają wówczas sytuacji nie dlatego, że były słabe instytucjonalnie, lecz dlatego, że w zbyt wielu sytuacjach krańcowych obronę własnych możliwości działania przedłożyły nad obronę zasad; nie dlatego zawiodły, że były wkorzenione w życie i tradycję swego narodu, ale dlatego, że zapoznały, iż chrześcijaństwo nie pozwala iść bezkrytycznie za tradycją narodową, lecz wymaga i wystąpienia przeciw niej, gdy odzywa się to, co jest w niej mroczne”⁸².

Związek między Bonhoefferem i „nowym ewolucjonizmem” nie powinien wydawać się nienaturalny, skoro można przekonująco zademonstrować, że Polacy upatrywali w działaniach i refleksjach niemieckiego teologa przykład do naśladowania, jak również przestrozę przed tym, do czego może dojść, gdy przyzwoici skądinąd ludzie zrzekają się odpowiedzialności za swoich współbliźnich.

Polska po roku 1989: co pozostało po dialogu i społeczeństwie obywatelskim?

Jak zauważa Jan Turnau, były publicysta „Więzi”, wiara Bonhoeffera w Chrystusa „udostępniła” go katolikom, natomiast świeccy intelektualiści mogli z łatwością utożsamiać się z jego zaangażowaniem na rzecz odpowiedzialnego działania.

„Myśl Bonhoeffera bliska była polskim działaczom opozycyjnym, którzy ją studiowali w więzieniu. Analogie nasuwały się same. Problem »metafizyki«⁸³

⁸² T. Mazowiecki, *Nauczył się wierzyć...*, s. 18–19.

⁸³ Mówiąc o „metafizyce” w kontekście Bonhoeffera, Turnau ma na myśli , „sprowadzaniem

w tym negatywnym sensie stawał również przed katolikami polskimi: co znaczy konkretnie być chrześcijaninem w PRL?”⁸⁴.

Działacze stawali się dzięki temu skuteczniejszymi działaczami, a wierzący — lepszymi chrześcijanami. Wielu chrześcijan zostawało działaczami, a niektórzy działacze przyjmowali chrześcijaństwo. Obie strony uczyły się najwięcej dzięki zaskakującym elementom znajduwanym u Bonhoeffera. Ani nie katolik, ani nie socjalista, ani romantyk, ani pozytywista, Bonhoeffer stanowił dla nich neutralną postać, której myśli i przykład mogły traktować jako wspólną własność. Był outsiderem, nieznanym, który skonfrontował ich w nowy sposób z obecnością i rzeczywistością Jezusa Chrystusa. Świeccy działacze spotykali wierzących, których czyny wypływały z wiary w Boga, dzięki czemu odkrywali moralny fundament tych działań. Wierzący odkrywali z kolei, że naśladowanie Chrystusa zanurzało ich nieubłaganie coraz głębiej w odpowiedzialne działanie w tym świecie, i uczyli się, jak współpracować z niereligijnymi „ludźmi dobrej woli”. Polski ruch opozycyjny scalał wartości obu stron we wspólny etos, etos KOR-u i Solidarności.

Jaka jest trwała wartość i aktualność tego dialogu między katolickimi i świeckimi członkami polskiego ruchu opozycyjnego?⁸⁵. Czy nadzieja na zbudowanie polskiego społeczeństwa obywatelskiego, postrzeganego przez wielu na Zachodzie jako bardzo obiecujący model, została zrealizowana i czy wykorzystano jej potencjał w postkomunistycznej Polsce? Odpowiedź wydaje się być negatywna. Dzisiejsza Polska nie jest tym społeczeństwem, którego wizje snuli w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych przywódcy opozycyjni. W mediach oraz w parlamencie, przynajmniej na razie, dialog został zastąpiony przez konfrontację. Umiejętność zrozumienia i afirmowania tych, którzy „nie wierzą” lub „wierzą inaczej”, ustąpiła inwektywom i pomówieniom. Być może największym rozczarowaniem i największym kosztem społecznym jest rozpacзлиwa sytuacja tych Polaków, których pozostawiono w tyle, którzy do tej pory nie potrafią odnaleźć swojego miejsca w nowej Polsce i nie odnoszą korzyści z procesu transformacji.

Osiągnięcia Polski po roku 1989 nie ograniczają się jednak do największego wzrostu ekonomicznego w regionie, członkostwa w NATO i w Unii Europejskiej. W 2001 roku Michnik ponownie podsumował, co zyskał dzięki toczącemu się

najistotniejszych i decydujących treści chrześcijaństwa do abstrakcyjnych spekulacji na temat różnych przebiegów zaświatowych i do poprawności formuł na ten temat”. J. Turnau, *Chrześcijanin w niewoli*. „Gazeta Wyborcza” 1995 z dnia 08.04.1995.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ Był to temat dwóch konferencji zorganizowanych pod auspicjami „Znaku” w 1989 i 2001 roku. Artykuły i dyskusje z tych konferencji opublikowano w „Znaku” 1989, nr 405–406, oraz w numerze z grudnia 2001.

wcześniej dialogowi i współpracy. „Z tego czasu zostało mi coś mimo wszystko ogromnie ważnego. Mianowicie przekonanie, że w obrębie polskiej kultury istnieje obszar, gdzie spotykają się katolicy, agnostycy, protestanci”⁸⁶. Nie wszyscy uczestnicy polskiego dialogu dotarli do tej samej stacji docelowej w sferze swoich przekonań religijnych lub politycznych, ale wspólna podróż pomogła utworzyć przestrzeń, w której Polacy mogą spotykać się ze sobą jako Polacy.

Tadeusz Mazowiecki pisał przed laty, że „w historii tylko na długą metę biorą górę wielkie dążenia”⁸⁷. Poszukując dla siebie i swoich przyjaciół odwagi i siły do wytrwania, jeszcze raz zwrócił się do Bonhoeffera, przywołując słowa, które niemiecki teolog zanotował w więzieniu w Tegel. „Jeśli jutro, być może, nadejdzie dzień sądu ostatecznego, porzucimy chętnie naszą pracę dla lepszej przyszłości, wtedy, ale nie przedtem”⁸⁸. Dzisiaj polska przestrzeń publiczna zanosi się od okrzyków „prawdziwych Polaków”, którzy zajmują się głównie definiovaniem patriotyzmu w kategoriach nacjonalistyczno-szowinistycznych, a nawet rasistowskich, demaskując tych, którzy nie odpowiadają ich definicji polskości. W społeczeństwie, w którym wielu usiłuje wznosić mury wykluczające różnorako rozumianych „innych” z udziału w ich wymarzonej „Polsce Piastów”, konieczna jest nadal czujność i odwaga, aby możliwe było budowanie społeczeństwa otwartego, przyjmującego wszystkich, którzy chcieliby do niego należeć. Przykładów tego rodzaju odwagi i czujności nie brakuje. Dają się słyszeć inne głosy, głosy Polaków, którzy trudzili się i trudzą w dalszym ciągu nad realizacją otwartej wizji „Polski Jagiellonów”, społeczeństwa pluralistycznego, wieloetnicznego i religijnie zróżnicowanego.

Wizja Polski Jagiellonów nie jest żadną nowinką ani obcym wymysłem zaimportowanym przez komunistów, Żydów czy też masonów w celu zniszczenia Polski. A jednak polscy Żydzi, masoni i byli komuniści wraz z polskimi chrześcijanami i obcokrajowcami, takimi jak Dietrich Bonhoeffer, wniesli swój pozytywny wkład w jej urzeczywistnienie. Są oni dziedzicami i reprezentantami bogatej spuścizny, zarazem humanistycznej i judeo-chrześcijańskiej, niezaprzeczalnie polskiej, a jednocześnie europejskiej w szerokim tego słowa znaczeniu. Polacy mogą i powinni być dumni z tego dziedzictwa i z tych postaci. Zawdzięczają im przestrzeń w polskim życiu publicznym, w której ludzie dobrej woli mogą spotykać się nie w konfrontacji na śmierć i życie między „nimi i nami”, ale w konstruktywnym dialogu między „mną i Tobą” .

⁸⁶ A. Michnik, *Między Panem a Plebanem*. Kraków 2000, s. 225.

⁸⁷ T. Mazowiecki, *Powrót do najprostszych pytań...*, s. 55.

⁸⁸ *Ibidem*, s. 55–56.

Konkludując, niech będzie mi wolno zwrócić się raz jeszcze do Bonhoeffera, przywołując słowa, które pochodzą z innego czasu i kontekstu, ale które znaczyły tak wiele dla jego polskich czytelników: „Oczywiście nieprawdziwa była interpretacja taka, że chodziło tu li tylko o przymierze broni, a więc o wspólnotę „docelową” — do czasu zakończenia walki. Najważniejsze było co innego: powrót do prazródła. (...) W decydującym momencie matka i dzieci poznały się wzajemnie. Rozum, prawo, kultura, humanizm — jak tylko się zwa — szukały i odnalazły u swojego źródła nowy sens i nową siłę. Źródłem tym jest Jezus Chrystus”⁸⁹.

Chciałbym zakończyć następującą myślą. Bonhoeffer pisał, że w czasach kryzysu wartości humanistyczne wróciły do domu, do matki, i tak dzieci, jak i matka zwróciły się wspólnie do Jezusa Chrystusa jako swego źródła. Być może w czasach względnej stabilizacji, „normalności” to właśnie matka i ci, którzy znają źródło, winni wyjść na poszukiwanie zagubionych dzieci?

The influence of D. Bonhoeffer on the Polish opposition movement: 1968-1989

A b s t r a c t

In the decisive period between 1968 and 1989, Polish activists labored to create an independent civil society between the cracks in the socialist system. Crucial to this process was the dialogue between Catholic intellectuals and secular dissidents that coalesced into the Polish opposition movement. The life and work of Dietrich Bonhoeffer became a crucial point of reference for many of these activists, who joined together to affirm basic human rights and oppose the totalitarian communist regime. Secular activists met a man whose thought and actions flowed from his belief in God. Believers found that following Christ drew them inexorably deeper into responsible action in this world, and learned to work alongside non-religious ‘people of good will’. The Polish opposition movement incorporated their values into a common ethos, the ethos of KOR and of Solidarity.

Today, Polish airspace is full of the raucous cries of those who define patriotism in national-chauvinistic, religious, and sometimes racist terms. In a society where many strive to build walls that exclude others, vigilance and courage are still required to build an open society that welcomes all who choose to belong. The inclusive vision of a Poland marked by religious, ethnic and political plural-

⁸⁹ D. Bonhoeffer, *Wybór pism...*, s. 150–151. Oryg: DBW 6, s. 341.

lism, nourished by the high ideals of Polish messianism, was cultivated by Catholic, Orthodox and Protestant Christians, by Jews, Muslims and agnostics, by masons and former communists, along with foreigners like Dietrich Bonhoeffer. They are the bearers of a rich heritage, at once humanistic and Judeo-Christian, unquestionably Polish and yet broadly European. Thanks to them there exists a space in Poland where people of good will can meet, not in a life-or-death confrontation between 'us and them', but in a constructive dialogue between 'me and you'.

**BONHOEFFER WOBEC
KULTURY I RELIGII**

JONATHAN D. SORUM

**TRYNITARNA DYNAMIKA WSPÓLNOTY
W ŻYCIU WSPÓLNYM
DIETRICHA BONHOEFFERA**

[Referat wygłoszony podczas Międzynarodowego Kongresu
Bonhoefferowskiego w 100-lecie urodzin Dietricha Bonhoeffera,
Wrocław, 6 lutego 2006]

Na osiemdziesięciu dziewięciu stronach *Życia wspólnego* Bonhoeffer aż dziewięciokrotnie wspomina o Trójjedynym Bogu. Dążąc do zrozumienia teologii Bonhoeffera, w tym również jego ujęcia chrześcijańskiej wspólnoty, badacze najczęściej — nie bez słuszności — skupiają się na chrystologii. Tym niemniej zastanawiająca częstość, z jaką odwołuje się on do Trójcy w swym najbardziej dojrzałym i praktycznym opracowaniu zagadnienia chrześcijańskiej wspólnoty każe sądzić, że chrystologia to nie wszystko. Najwyraźniej nie potrafił wyjaśnić tego, czego wraz ze swoją społecznością nauczył się podczas wspólnego życia, nie wskazując przy tym naturalnie na Boga jako Ojca, Syna i Ducha Świętego.

Bonhoeffer to teolog na wskroś trynitarny, a jego rozumienie Trójcy ma decydujący wpływ na sposób pojmowania przez niego ewangelii i chrześcijańskiej wspólnoty. Choć w przeciwieństwie do swego rówieśnika i kolegi, Karola Bartha, nigdy nie miał okazji wyczerpująco przedstawić swoich poglądów w tej sprawie, pozostawione przez niego teksty pozwalają podjąć próbę choćby

ogólnej rekonstrukcji jego ujęcia Trójcy. Ponadto język trynitarny nieprzypadkowo pojawia się najczęściej na kartach *Życia wspólnego*, bowiem w przekonaniu Bonhoeffera dynamika wspólnoty żyjącej w oparciu o Słowo to dynamika trynitarnego istnienia Boga. Dynamika chrześcijańskiej wspólnoty to *zewnątrzność* i *pewność* miłości Ojca wobec grzesznej ludzkości objawionej we wcieleniu oraz zmartwychwzbudzeniu Syna oraz zesłaniu Ducha. Chrześcijańska wspólnota to całkiem nowa „duchowa” społeczność — dana z zewnątrz, bez udziału człowieka i dlatego tworząca pewną, wieczną i eschatologiczną rzeczywistość opartą wyłącznie na wierze. Redaktorzy niemieckiego wydania krytycznego *Życia wspólnego* piszą: „Bonhoeffer, za przykładem starożytnej myśli patrystycznej, dostrzega w Kościele stworzony obraz wspólnoty Boskich osób w trójjedności ich nieskończonej miłości. Jednakże dopiero we wcieleniu wiecznego Słowa, Kościół — jako jego stworzenie — otrzymuje dynamizm zrodzony z Ducha Bożego”¹. A w innym miejscu dodają: „Kościół to dar widzialnej wspólnoty, ucieleśnienie jedności z trójjedynym Bogiem, który wychodzi nam naprzeciw w człowieczeństwie Jezusa”².

Celem niniejszego artykułu jest opisanie owej trynitarniej dynamiki wspólnoty przedstawionej w *Życiu wspólnym*. Na początek sięgniemy do wykładów poświęconych chrystologii, co pozwoli nam dostrzec zarysy Bonhoefferowskiego trynitarianizmu; dopiero bowiem z tej perspektywy można zrozumieć trynitarne podstawy kluczowego pojęcia „duchowej” wspólnoty — przeciwstawianego wspólnocie „psychicznej” — w *Życiu wspólnym*. Duchowa wspólnota stworzona przez Ducha w Słowie pozostaje głęboko zakorzeniona w stworzeniu, ma udział w boskim człowieczeństwie Jezusa, a ciesząc się pewnością zmartwychwstania ufa Ojcu i oddaje mu cześć. Ta dynamika i rzeczywistość idealnie odzwierciedla życie trójjedynego Boga. W ostatniej części artykułu zostanie pokrótce przedstawiona analiza krytyki podjętej z punktu widzenia klasycznej chrześcijańskiej tradycji ascetycznej wobec negowania przez Bonhoeffera roli pragnienia w tworzeniu chrześcijańskiej wspólnoty. Postaram się dowieść, że Bonhoeffer odmawia tej roli naturalnym pragnieniom w oparciu o bardziej konsekwentną postać trynitaryzmu niż dominująca w tradycji.

Bóg jako tajemnica: Trójca Święta

Źródła trynitarianizmu Bonhoeffera opisuje niezwykle zdanie zaczerpnięte z jego wykładów na temat chrystologii: „Zamiast o wcieleniu (*Menschwendung*)

¹ DBWE 5, s. 126. DBW 5, s. 144–145.

² DBWE 5, s. 217; DBW 5, s. 145.

powinniśmy mówić o Wcielonym (*Menschgewordene*)”³. Próba opisu wcielenia jako *procesu* jest równoznaczna z próbą odpowiedzi na pytanie: jak? Zakłada, że mamy już koncepcję Boga i człowieczeństwa, a problem chrystologiczny dotyczy sposobu połączenia obu tych pojęć w Jezusie Chrystusie. Boską naturę, jak zakładamy, cechują takie atrybuty jak wszechmoc i wszechobecność, podczas gdy ludzka natura jest ograniczona i śmiertelna. Istotą wcielenia jest zatem odłożenie bądź ukrycie boskich atrybutów, a tym samym poniżenie: oto Bóg kryje się w znikomości ludzkiego ciała. Tymczasem, jak powiada Bonhoeffer, wcielenie to „przede wszystkim prawdziwe objawienie”⁴. To oznacza, jak zauważył Wolf Krötke, że wcielenie jest wydarzeniem *eschatologicznym*⁵. Zakreśla nieprzekraczalny dla naszych oczu horyzont, który w całości wypełnia Jezus-człowiek. Nie zdołamy przeniknąć go wzrokiem, by dostrzec λόγος ἁσαρκός lub proces, w którym taka istota przybiera ludzką postać i staje się człowiekiem. Objawiony został po prostu *ten* człowiek; nie jesteśmy w stanie ominąć tego objawienia i dotrzeć do Boga ukrytego za człowieczeństwem. Człowieczeństwo bowiem nie skrywa Boga, lecz *stanowi* Jego objawienie⁶. Boga nie definiują uprzednio znane atrybuty, lecz człowieczeństwo *tego* człowieka, Jezusa.

Ukrytość objawienia polega na tym, że ten człowiek przyjął ὁμοίωμα σαρκός, „postać grzesznego ciała” (Rz 8,3). Bóg-człowiek w całości przyjął ludzkie ciało stając się *peccator pessimus*, przekleństwem zatopionym głęboko w grzechu. „Inaczej mówiąc oznacza to, że postać poniżonego to postać Chrystusa *pro nobis*”⁷. Tak więc Bóg jest tajemnicą (*extra nos*), co utwierdza nas w pewności, że jest dla nas (*pro nobis*). Zmartwychwstanie nie neguje incognito. Nawet jako zmartwychwstały i wywyższony pozostaje tym, kim jest — ukrzyżowanym⁸. Zmartwychwstanie kwalifikuje *tego* człowieka, którego całą istotą jest być *pro nobis* jako Boży Syn, ostatnie Boże Słowo, po którym nie ma już nic więcej. Zmartwychwstanie

³ D. Bonhoeffer, *Christ the Center*. San Francisco 1966, s. 104; DBW 12, s. 341.

⁴ D. Bonhoeffer, *Christ the Center...*, s. 110; DBW 12, s. 345.

⁵ W. Krötke, *Der Begegnende Gott und der Glaube: Zum Theologischen Schwerpunkt der Christologievorlesung D. Bonhoeffers*. W: *Bonhoeffer-Studien: Beiträge Zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers*. Red. A. Schönherr, W. Krötke. Monachium 1985, s. 28–30.

⁶ Przedmiotem teologii może być wyłącznie Słowo Boże. Nie potrafimy wyjść „poza ten początek”. DBW 11, s. 99. Zob. także *Schöpfung und Fall*, gdzie komentując Rdz 1,1 Bonhoeffer stwierdza, że nikt nie może zgodnie z prawdą powiedzieć „na początku” za wyjątkiem tego, „kto od początku jest prawdą, drogą i życiem, kto był na początku: Bóg, Chrystus, Duch Święty”. (DBW 3, s. 28). Nie sposób wyjść poza to objawienie, by znaleźć początek dla i z nas samych.

⁷ D. Bonhoeffer, *Christ the Center...*, s. 110; DBW 12, s. 345.

⁸ Zdaniem Jaroslava Pelikana, skoro wcielenie utożsamia się z poniżeniem, w swym wywyższeniu Chrystus powraca z człowieczeństwa do wiecznego życia Trójcy. Takie ujęcie pomija jednak całą chrystologię, w której zarówno poniżenie, jak i wywyższenie stanowią predykaty jednego i tego samego Wcielonego. J. Pelikan, *The Early Answer to the Question Concerning Jesus Christ: Bonhoeffer's Christology of 1933*. W: *The Place of Bonhoeffer*. Red. M. Marty. New York 1962, s. 160–161.

nie umożliwia nam przelotnego spojrzenia przez uchyloną na krótko zasłonę człowieczeństwa na kryjącą się za nią boskość, lecz potwierdza, że wcielenie stanowi jedyne Boże objawienie. Jako wydarzenie eschatologiczne zmartwychwstanie jest równie nieprzeniknione dla oczu jak wcielenie⁹. Eschatologiczny horyzont pozostaje szczelnie zamknięty: nie widzimy „Boga” skrywającego się za tym znikomym człowiekiem, który dla nas stał się przekleństwem. Nawiązując do słów Lutra, Bonhoeffer powiada: „Jest całkowicie człowiekiem [*Er is ganz Mensch*] (...) Wskazując na tego człowieka, Jezusa Chrystusa, mówimy: ten jest Bogiem”¹⁰. Człowieczeństwo określa boskość, a ciężar obrazy określa człowieczeństwo. Bóg jest tajemnicą człowieczeństwa, ludzką opowieścią o miłości tego człowieka wobec grzesznej ludzkości. To znaczy, że Bóg jest trójjedyny. Bowiem „ostateczna tajemnica Trójcy” polega na tym, że „od teraz i już na wieki” Bóg występuje jako ten, który stał się człowiekiem¹¹. Bożą chwałę można dostrzec w ludzkiej postaci, a wcielenie stanowi opartą na postanowieniu trójjedynego Boga obietnicę uwielbienia ludzi na całą wieczność. Jednakże ta obietnica i pewność kryją się pod ciężarem obrazy poniżenia; można je zdobyć jedynie wiarą ukształtowaną przez poniżenie¹².

Dla Bonhoeffera Trójca stanowi tajemnicę poniżenia Jezusa Chrystusa. Co to oznacza? Bonhoeffer nie podaje systematycznego rozwinięcia tej myśli ani w swych wykładach o chrystologii, ani gdziekolwiek indziej. Mimo to zarysowy trynitarianizmu pozostają wyraźne.

Bonhoeffer odrzuca obie możliwości, z których każda ostatecznie prowadzi do podważenia trynitarnego pojmowania Boga.

Pierwsza z nich to skupienie się na Jezusie jako postaci historycznej, jak czyni to liberalna tradycja teologiczna. Z pozoru ujęcie to traktuje człowieczeństwo Chrystusa z najwyższą powagą, w rzeczywistości jednak poszukuje Boga gdzieś poza lub ponad tym światem. Dzieje się tak dlatego, że Jezus jest w najlepszym wypadku dostępny dla nas w sposób niedoskonały i niejednoznaczny; historyczne rekonstrukcje nieuchronnie odzwierciedlają bowiem nasze własne ideały i marzenia. Tym samym stwierdzenie „Ten człowiek jest Bogiem” w sen-

⁹ D. Bonhoeffer, *Christ the Center...*, s. 112; DBW 12, s. 347.

¹⁰ DBW 12, s. 340 (przekład własny). Ten fragment nie został ujęty w tekście stanowiącym podstawę wspomnianego angielskiego przekładu *Christ the Center*.

¹¹ D. Bonhoeffer, *Christ the Center...*, s. 105; DBW 12, s. 342.

¹² Krötke daje wyraz swemu zaskoczeniu, że w spisanych wykładach nie pozostał ślad po rozwinięciu przez Bonhoeffera tego kluczowego zagadnienia. „Przecież”, pisze, „wcielenie (*Menschwerdung*) łączy się tutaj z wieczną historią, którą Bóg jako Syn Boży chce dzielić z ludzkością. Odtąd Bóg w Jezusie już nigdy nie porzuci ludzkości”. Oto wieczna decyzja trójjedynego Boga, który obecnie pozostaje ukryty pod obrazą poniżenia, która jednocześnie stanowi podstawę, by wierzyć, że Bóg jest obecny tu i teraz w poniżonym. W. Krötke, *Der Begegnende Gott...*, s. 27.

sie, który ogranicza wszelką eschatologiczną perspektywę do człowieczeństwa Jezusa, staje się niemożliwe. Eschaton musi z zasady pozostać otwarty, ponieważ musimy odnaleźć do niego drogę o własnych siłach. Chcąc w ogóle mówić o Bogu nie możemy utożsamiać go wyłącznie i w sposób wyczerpujący z tą istotą ludzką. A to oznacza, że Bóg jest nam znany jako byt nietrynitarny¹³.

Druga opcja to tradycyjny trynitarianizm jako historia opowiedziana „z góry”. Opowieść ta mówi o Ojcu posyłającym Syna, a gdy on wypełnia swoje dzieło i wstępuje do Ojca, ten z kolei zsyła Ducha. W tym ujęciu nasz wzrok również wybiega poza eschatologiczne granice. Jeśli rozpoczynamy poznawanie Boga poza wcieleniem, musimy zakończyć je w ten sam sposób. Wcielenie jawi się jako tymczasowy układ na rzecz ocalenia upadłej ludzkości; układ, który jesteśmy w stanie przeniknąć spojrzeniem. Zdaniem Bonhoeffera tradycyjna opowieść „z góry” stanowi próbę uczynienia *samych siebie* Ojcem Jezusa, „który sam jedynie zna fakt wcielenia”¹⁴. W tym ujęciu ludzka historia Jezusa zasadniczo nie determinuje Boga, który tym samym nie jest trójjedyny.

Oba wspomniane modele, jeśli je logicznie rozwinąć, prowadzą nas do tego samego punktu, każąc zaprzeczyć prawdziwemu człowieczeństwu Jezusa, który staje się bądź to uosobieniem obranej przez interpretatora moralności lub duchowości, bądź tymczasową ludzką osłoną zasadniczo niematerialnej istoty boskiej¹⁵. Pozostaje nam wówczas samodzielnie odnaleźć drogę ku Bogu, który powstał w naszej wyobraźni — co znaczy, że tracimy pewność ewangelii, usprawiedliwienia grzesznika jedynie przez wiarę w Chrystusa.

Trynitarna opowieść Bonhoeffera to opowieść o *tym* człowieku jako początku i końcu wszechrzeczy, jako Bogu. Ponieważ został on wzbudzony z martwych, wiemy, że jest Synem. Ojciec nie jest zatem Bogiem, którego można poznać niezależnie od Jezusa. Jest tylko i wyłącznie Ojcem Jezusa; tym, który wzbudził Go z martwych. Ojciec został w pełni, ostatecznie i definitywnie objawiony we wcieleniu. Jest Ojcem Jezusa — i to jest Jego tożsamość na wieki¹⁶. Oto głęboka

¹³ Wobec warunkowych faktów historycznych nie można mieć absolutnej pewności, a tym samym nie mogą one stanowić przedmiotu wiary. Skoro jednak Zmartwychwstały uznany jest za Syna Bożego, historyczny Jezus z Nazaretu w swoim poniżeniu stanowi eschatologiczne objawienie wiecznej tajemnicy trójjedynego Boga i w ten sposób jest obecny w Słowie, sakramentach oraz Kościele jako podmiot wiary. Zob. D. Bonhoeffer, *Christ the Center...*, s. 69–74; DBW 12, s. 311–316.

¹⁴ DBW 12, s. 284; D. Bonhoeffer, *Christ the Center...*, s. 32.

¹⁵ W doktrynie enhypostazji Bonhoeffer dostrzegał subtelny formę doketyzmu tkwiącą w samym rdzeniu dogmatycznej tradycji kościoła, a opartą na antytezie między ideą a pozorem: ludzka indywidualność Jezusa to jedynie pozór tego, co bardziej rzeczywiste, czyli zasadniczej i abstrakcyjnej idei Boga. D. Bonhoeffer, *Christ the Center...*, s. 78; DBW 12, s. 319.

¹⁶ Bonhoeffer myśli kategoriami dokonanego przez Lutra rozróżnienia pomiędzy „Bogiem zwiastowanym” i „Bogiem niezwiastowanym”. Bóg niezwiastowany „przynosi życie, śmierć i wszystko we wszystkim”, będąc „wolny nad wszystkim”, co sprawia, że nigdy nie możemy być pewni Jego

tajemnica, którą Kościół zamyka w pojęciu *ἑμυστία*. „W tym objawieniu Bóg jest identyczny z samym sobą”¹⁷. A zatem prawdziwa trynitarna opowieść nie jest historią opowiedzianą z punktu widzenia abstrakcyjnego Boga, który staje się człowiekiem, lecz opowieścią o ziemskim życiu *tego* człowieka, który stał się dla nas przekleństwem.

Ta opowieść to również motyw Ducha Świętego. Ducha, podobnie jak Ojca, nie sposób poznać poza Słowem, które stało się ciałem; to Duch objawia wcielone Słowo, objawiając tym samym Ojca. Duch jest Duchem Jezusa Chrystusa i tylko w tym sensie jest Duchem posłanym przez Ojca. W celu odróżnienia Ducha od innych duchów — w szczególności ducha neopoganizmu szalejącego wówczas w Niemczech — Bonhoeffer często i dobitnie podkreślał doktrynę *filioque*. Duch jest Duchem Syna, pochodzącym jednak nie tylko od Ojca, lecz również od Syna¹⁸. Opowieść Ducha zakreśla granicę eschatologicznego horyzontu, odnajdując w Jezusie dokonane już pojednanie z Ojcem. Duch jest zatem Duchem pewności, zwłaszcza w swym dziele wyzwiania nas od nas samych i wprowadzania nas w Trójjedynę życie darowane w Słowie. Wiara obejmuje sąd i śmierć starego „ja”; ohotnie porzuca wszystko z powodu Jezusa¹⁹. Przez Ducha wierzący otrzymują całkiem nowe życie, nowe człowieczeństwo w Jezusie; życie, które samo stanowi tajemnicę Trójjedynego Boga.

Bonhoeffer wykorzystał sposobność, jaką było kazanie w niedzielę Trójcy Świętej w roku 1934, aby rozważać znacznie Trójcy. Przemawiał w oparciu o tekst 1 Kor 2,7–10, gdzie jest mowa o „mądrości Bożej tajemnej”, Jezusie Chrystusie ukrzyżowanym, który został objawiony przez Ducha tym, którzy miłują Boga. Pragnąc panować nad światem i korzystać z niego, traktujemy tajemnicę (*Geheimnis*) jako rzecz straszną i niesamowitą (*unheimlich*), gdyż nie czujemy się z nią bezpiecznie („jak w domu”, *daheim*). Nie chcemy słyszeć o tym, że tajemnica stanowi „fundament wszystkiego, co zrozumiałe, wyraźne i objawione”²⁰. Tajemnica nie jest bynajmniej równoznaczna z tym, co nieznanne. Przeciwnie —

decyzji wobec nas. Takiego Boga skrywa przed nami Bóg zwiastowany w pełni: ten Trójjedyny Bóg jest Ojcem, którego poznajemy jedynie jako Ojca Jezusa oraz Duchem, który związany jest wyłącznie ze Słowem Chrystusa (zob. M. Luter, *O niewolnej woli*).

¹⁷ D. Bonhoeffer, *Christ the Center...*, s. 99; DBW 12, s. 337.

¹⁸ Znaczenie *filioque* u Bonhoeffera — zob. DBW 13, s. 40. W toku walki z neopoganizmem Bonhoeffer uświadomił sobie wyraźnie, że wszelki duch, który nie pochodzi od Chrystusa, stara się usprawiedliwić siebie. Duch Święty jest ściśle powiązany ze Słowem Jezusa i dlatego w pełni i bez żadnych ograniczeń wiąże wierzących w jedno ciało Chrystusa, w którym sam Bóg dostępuje usprawiedliwienia w usprawiedliwieniu bezbożnych.

¹⁹ To wyzwolenie z samych siebie do nowego eschatologicznego życia w Jezusie pod krzyżem stanowi temat *Naśladowania*. Zob. Jonathan Sorum, *Cheap Grace, Costly Grace, and Just Plan Grace: Bonhoeffer's Defense of Justification by Faith Alone*. „Lutheran Forum” 1993 t. 27 (sierpień), s. 21–23.

²⁰ DBW 13, s. 360.

im bliżej jesteśmy czegoś, tym bardziej staje się to tajemnicze. Najgłębszą tajemnicą jest więc międzyosobowa. Gdy dwie osoby jednoczą się w miłości, gdy wiedzą o sobie wszystko, tajemnica osiąga apogeum. Im głębsza miłość, tym głębsza tajemnica. Najgłębsza zaś tajemnica tkwi w tym, że przez miłość tak wielkie zbliżenie staje się możliwe.

Bóg jest największą tajemnicą. Jego myśli oraz byt pozostają poza naszym zasięgiem. „Kościół mówi o *mądrości Bożej tajemnej*”²¹. Boży byt jest tajemnicą od wieczności po wieczność. Mowa o Bogu nie powinna stawiać sobie za cel wyjaśnienia tej tajemnicy, lecz jej ukazanie. Do tego właśnie dążył Kościół formułując tradycję dogmatyczną. „Każdy dogmat Kościoła wskazuje jedynie na Bożą tajemnicę”²². „Władcy tego świata, którzy ukrzyżowali Pana chwały” pozostają ślepi na Bożą tajemnicę. „Tworzą bogów zgodnie ze swymi pragnieniami, nie uznając bliskiego, tajemnego (*heimlich*) i ukrytego Boga”²³. Tajemnica Boża polega na tym, że cieśla był Panem chwały. Tajemnica — bowiem Bóg chwały przyszedł na świat jako istota „uboga, uniżona, nieistotna i słaba”²⁴. Boża miłość i bliskość wobec grzesznych ludzi to jego tajemnica, do której przygotował tych, którzy go miłują. Bożą tajemnicą jest jego trójjedyność:

On jest tym jedynym Bogiem, Ojcem i Stworzycielem Świata, który umiłował nas w Jezusie Chrystusie aż do śmierci, który w Duchu Świętym pociągnął do siebie nasze serca, abyśmy go miłowali; nie ma trzech Bogów, lecz jeden, który obejmuje świat od początku do końca i który tworzy i odkupuje, wciąż pozostając w pełni Bogiem jako Stworzyciel i Ojciec, jako Jezus Chrystus i jako Duch Święty — oto głębia Trójcy, którą czcimy jako *tajemnicę* i za *tajemnicę* uznajemy²⁵.

Tajemnica Trójjedynego Boga a tajemnica drugiego człowieka

Jak to wszystko ma się jednak do wspólnoty? Tak mianowicie: tajemnica Boga — Ojca, Syna i Ducha Świętego — i tajemnica drugiego człowieka, brata lub siostry w Chrystusie, to jedno i to samo. Bycie w Chrystusie obejmuje „strukturę *pro me*” — nie można Go zdobyć abstrahując od tych, którzy do Niego należą. On sam daje nam innych ludzi jako siostry i braci. Członkowie chrześcijańskiej wspólnoty mają społeczność ze sobą tylko przez Chrystusa. W kluczowym fragmencie *Życia wspólnego* Bonhoeffer pisze:

Bratem jest jeden drugiemu tylko przez Jezusa Chrystusa. Jestem drugim bratem przez to, co Jezus Chrystus uczynił dla mnie i ze mną; ten

²¹ *Ibidem*, s. 361.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*, s. 362.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*, s. 363.

drugi stał mi się bratem przez to, co Chrystus uczynił dla niego i z nim. To, że jesteśmy braćmi jedynie przez Jezusa Chrystusa, stanowi rzeczywistość o niezmiernym znaczeniu. A więc nie ten, który z odwagą i pobożnością tęskni za braterstwem, staje naprzeciwko mnie, jest bratem, z którym mam do czynienia we wspólnocie; lecz bratem jest ten, którego Chrystus wybawił, uwolnił od jego grzechu oraz powołał do wiary i do życia wiecznego²⁶.

„Ten drugi” (*der ... Andere*) to osoba eschatologiczna, nowe stworzenie, które już istnieje w człowieczeństwie Jezusa. Dlatego byt drugiej osoby jest identyczny z bytem w tajemnicy Trójjedyne Boga, Bożej miłości wobec grzeszników w Bogu-człowieku Jezusie Chrystusie.

Ta „ duchowa” (*pneumatische*) wspólnota posiada dwie cechy odróżniające ją w sposób absolutny od zwyczajnych form społeczności międzyludzkich, określanych przez Bonhoeffera mianem „psychicznych” (*psychische, seelische*).

Po pierwsze, duchowa wspólnota nie jest czymś, co mamy stworzyć. Ona już istnieje, a ludzie mogą po prostu w niej uczestniczyć.

Chrześcijańskie braterstwo to nie jakiś ideał, który mielibyśmy realizować; to stworzona przez Boga w Chrystusie rzeczywistość, w której możemy uczestniczyć. Im jaśniej nauczymy się rozpoznawać w Jezusie Chrystusie jedyny fundament, siłę i obietnicę całej naszej wspólnoty, tym spokojniej też nauczymy się o naszej wspólnocie myśleć, za nią się modlić i w niej pokładać nadzieję²⁷.

Wspólnota psychiczna wywodzi się z „naturalnych popędów, sił i skłonności ludzkiej duszy”²⁸. Wymaga ona tworzenia. Ponieważ wszystko zależy od nas, nasze nieuchronne porażki w budowaniu wspólnoty w końcu wywołują rozpacz. Tymczasem duchowa wspólnota istnieje w doskonałej formie niezależnie od naszych starań. Stwarza ją „sam Duch Święty, którego Jezus Chrystus wlewa nam w serce jako Pana i Zbawiciela”²⁹. Jest zatem równie pewna jak fakt zmartwychwstania Jezusa i pojednania człowieka z Bogiem. Duch tej wspólnoty jest Duchem pewności opartej wyłącznie na odwiecznym Bożym postanowieniu, aby trwać w społeczności z ludzkością; postanowieniu zrealizowanym w boskim człowieczeństwie Jezusa. Ci, którzy nauczą się tak rozumieć chrześcijańską wspólnotę, tym spokojniej będą potrafili o niej „myśleć, za nią się modlić i w niej

²⁶ DBWE 5, s. 34; DBW 5, s. 21–22; D. Bonhoeffer, *Życie wspólne*. Kraków 2001, s. 39.

²⁷ DBWE 5, s. 38; DBW 5, s. 26; D. Bonhoeffer, *Życie wspólne...*, s. 44.

²⁸ DBWE 5, s. 38; DBW 5, s. 27; D. Bonhoeffer, *Życie wspólne...*, s. 44.

²⁹ DBWE 5, s. 38; DBW 5, s. 27; D. Bonhoeffer, *Życie wspólne...*, s. 44.

pokładać nadzieję". Niepowodzenia chrześcijańskiej wspólnoty nie mogą nami zachwiać, bowiem jej fundament zasadza się poza nami, w działaniu Trójjedynego Boga. Duchowa wspólnota to odwieczny fakt, to sama Boża tajemnica, doniosłe eschatologiczne zwycięstwo odniesione w zmartwychwstaniu Jezusa. Stąd jej pewność, która stanowi dynamikę chrześcijańskiej wspólnoty.

Nie doświadczenie braterstwa chrześcijańskiego wiąże nas razem, ale mocna wiara w braterstwo. W wierze pojmujemy, że Bóg działał w nas wszystkich i że chce działać nadal; rozumiemy, że jest to największy dar Boży, który nam przynosi radość i błogosławieństwo, ale który też uzdalnia nas, abyśmy — gdy Bóg w danym czasie nie chce do tego dopuścić — zrezygnowali z wszystkich doświadczeń. W wierze jesteśmy złączeni, a nie w doświadczeniu³⁰.

Po drugie, ta pewność wiedzie nas ku wzajemnej miłości. Bonhoeffer barwnie opisuje — niewątpliwie czerpiąc z własnych gorzkich doświadczeń — jak miłość „duszewna”, bezpośrednia więź między dwiema osobami, prowadzi do manipulacji, osądzania i stopienia „ja” i „ty”. Każda osoba stara się skłonić innych, by spełniali jej ideały lub marzenia o prawdziwej wspólnocie. Ten rodzaj miłości bierze innych w swoje ręce i próbuje kształtować ich na swój obraz. W duchowej wspólnocie jednak inni wymykają nam się z rąk.

(...) Muszę bliźniego uwolnić od wszelkich prób, aby go moją miłością owinąć, zmusić czy opanować. Drugi człowiek — wolny od mojej miłości — chce być kochany takim, jakim jest, mianowicie: jako ten, dla którego Chrystus stał się człowiekiem, umarł i zmartwychwstał, dla którego Chrystus wyjednał przebaczenie grzechu i przygotował życie wieczne. Ponieważ — zanim ja mogłem zacząć — Chrystus już dawno wpłynął decydująco na mego brata, dlatego powinienem i ja wydać brata dla Chrystusa; brat winien mnie spotkać jako takiego, którym on już jest dla Chrystusa³¹.

Drugi człowiek staje się dla mnie tajemnicą — tajemnicą Trójjedynego Boga w Jezusie Chrystusie. Z tego powodu uwalniam go do życia przed Chrystusem i z Chrystusa. Taka duchowa miłość „uszanuje też granice drugiej osobny, jakie ustawione są przez Chrystusa między nami, i znajdzie pełną wspólnotę z nim w Chrystusie, który sam nas wszystkich wiąże i jednoczy”³². Ta miłość między

³⁰ DBWE 5, s. 47; DBW 5, s. 34; D. Bonhoeffer, *Życie wspólne...*, s. 51–52.

³¹ DBWE 5, s. 44; DBW 5, s. 31; D. Bonhoeffer, *Życie wspólne...*, s. 48.

³² DBWE 5, s. 44; DBW 5, s. 31; D. Bonhoeffer, *Życie wspólne...*, s. 49.

chrześcijanami jest miłością właśnie dlatego, że przestrzega granic. Wiara, która jest śmiercią starego „ja” w obliczu Bożej tajemnicy w Chrystusie, jest również śmiercią w obliczu tajemnicy drugiego człowieka, który ma w niej udział. W ten sposób pewność wiary rodzi prawdziwą miłość, która pozwala drugiemu być Bożym, a nie naszym, stworzeniem.

Duchowa wspólnota

Skoro dynamikę wspólnoty stanowi pewność będąca darem Ducha, wspólnota żyje wobec tego poza sobą, w zewnętrznym Słowie. Bonhoeffer odrzuca wszelkie *Schwärmerei* zagrażające odłączeniem Ducha od Słowa i utożsamieniem go z naszymi własnymi impulsami, pragnieniami lub ideami. Duch jest zewnętrznym Słowem jako eschatologiczny fakt i moc, jako obecność Chrystusa, który udziela daru wspólnoty.

Znaczna część *Życia wspólnego* poświęcona jest dyscyplinie, dzięki której wspólnota wykracza z siebie ku Słowu, ku Trójjedynemu życiu Bożemu. W czytaniach na tyle długich, by opowiadać historię, zamiast stanowić po prostu „sentencję i maksymę życiową”³³, członkowie wspólnoty zostają przeniesieni do Bożej rzeczywistości. Następuje zerwanie, śmierć dla samego siebie. „Zostajemy więc wyrwani z naszej własnej egzystencji i umieszczeni w samym środku historii świętej Boga na ziemi”³⁴. Fakty z tamtej historii zastępują tak zwane fakty naszej pseudo-historii:

Tak naprawdę ważniejszą rzeczą jest dla nas wiedzieć, co Bóg uczynił z Izraelem, ze swoim Synem Jezusem Chrystusem, niż badać, co Bóg dzisiaj planuje w stosunku do mnie. Najważniejszą rzeczą jest to, że Jezus umarł niż to, że ja umieram; i to, że Chrystus zmartwychwstał, jest jedynym fundamentem mojej nadziei, że ja również w dniu ostatecznym powstanę z martwych. Nasze zbawienie jest „poza nami” (*extra nos*), nie znajdzie go więc w historii mego życia, lecz jedynie w historii Jezusa Chrystusa. Tylko ten, który odnajduje się w Jezusie Chrystusie, w Jego Wcieleniu, w Jego Krzyżu i w Zmartwychwstaniu, jest w Bogu i Bóg w nim³⁵.

W Słowie odnajdujemy swą prawdziwą eschatologiczną tożsamość jedynie poza sobą w Chrystusie. A skoro całe jego istnienie jest „dla innych”, porzucając samego siebie, by dać się porwać Chrystusowi w jego Słowie, dostępujemy

³³ DBWE 5, s. 61; DBW 5, s. 45; D. Bonhoeffer, *Życie wspólne...*, s. 64.

³⁴ DBWE 5, s. 62; DBW 5, s. 46; D. Bonhoeffer, *Życie wspólne...*, s. 65.

³⁵ DBWE 5, s. 62; DBW 5, s. 46–47; D. Bonhoeffer, *Życie wspólne...*, s. 65.

pojednania z Bogiem. W Słowie to dla *nas* działa Bóg. „Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba jest też Bogiem i Ojcem Jezusa Chrystusa, a także i *naszym* Bogiem”³⁶. Jednocześnie otrzymujemy w darze wszystkich innych, którzy podobnie jak my dali się porwać Słowu, którzy rozpoczęli życie poza sobą w Duchu, w Jezusie, jako dzieci Ojca.

Zatem właśnie poprzez Słowo poszczególni członkowie wspólnoty mają dostęp do siebie nawzajem. W doświadczeniu *Anfechtung* z pomocą może przyjść jedynie Boże Słowo. A skoro Słowo to musi przyjść spoza nas, potrzebujemy innych chrześcijan, którzy je zwiastują. Celem chrześcijańskiej wspólnoty jest pewność będąca znakiem Ducha Świętego, a podstawą dla tej pewności jest zewnętrżność Słowa niosąca potwierdzenie, że nie jest ono *moim własnym* słowem do siebie. Dlatego właśnie potrzebujemy innych chrześcijan, by głosili nam Słowo. „Chrystus we własnym sercu jest słabszy niż Chrystus w słowie brata”³⁷. W ten sposób „wspólnota ma swoje uzasadnienie jedynie przez Jezusa Chrystusa i »obcą sprawiedliwość«”³⁸. Najwyraźniej przejawia się to w praktyce indywidualnej spowiedzi i odpuszczenia. Brat w Chrystusie głoszący Słowo *staje się* Słowem dla pokutującego ogłaszając przebaczenie w imieniu Jezusa. Tajemnica brata lub siostry w Chrystusie to tajemnica samego Boga. „Idąc więc do spowiedzi, idę do Boga”³⁹. Trudno dobitniej wyrazić głęboką zewnętrżność, pewność i dar wspólnoty. Takie stwierdzenie całkowicie wyklucza wszelką myśl o tym, że czyjekolwiek cechy bądź zamiary tworzą wspólnotę, w której żyjemy. Co więcej, cała wspólnota zawiera się w jednym chrześcijaninie, który wysłuchuje spowiedzi i udziela odpuszczenia⁴⁰. Dzieje się tak, ponieważ Słowo, Jezus Chrystus, *jest* wspólnotą. Jezus Chrystus, Słowo, wspólnota jako nowa eschatologiczna społeczność — wszyscy stanowią jedno. Stanowią jedno w Trójjedynym Bogu: Bogu, który posłał swego Syna ze względu na grzeszną ludzkość i którego Duch poświadcza, że to samo Słowo stało się ciałem dla grzesznego człowieka.

Ta dynamika przejawia się nie tylko w Słowie głoszonym wspólnocie, lecz również w Słowie wspólnoty kierowanym do Boga w modlitwie. Tak jak wspólnota żyje wyłącznie przez zewnętrzne Słowo, tak samo modli się jedynie przez Słowo wewnętrzne, szczególnie zaś psalmy. Modlitwa nie rodzi się z naszych własnych uświadomionych pragnień i myśli. To modlitwa Jezusa do Ojca w Duchu, do której możemy się włączyć ze względu na to, co uczynił dla nas Jezus.

³⁶ DBWE 5, s. 62; DBW 5, s. 47; D. Bonhoeffer, *Życie wspólne...*, s. 65 (kursywa moja).

³⁷ DBWE 5, s. 32; DBW 5, s. 20; D. Bonhoeffer, *Życie wspólne...*, s. 37.

³⁸ DBWE 5, s. 32; DBW 5, s. 20; D. Bonhoeffer, *Życie wspólne...*, s. 37.

³⁹ DBWE 5, s. 109; DBW 5, s. 9; D. Bonhoeffer, *Życie wspólne...*, s. 112.

⁴⁰ DBWE 5, s. 110–111; DBW 5, s. 95; D. Bonhoeffer, *Życie wspólne...*, s. 113.

Bonhoeffer zawiera tę głęboko trynitarną myśl w znamienym zdaniu: „Jezus Chrystus odmawia Psalterz w swojej wspólnocie”⁴¹. Umarłszy dla samych siebie w chrzcie⁴², modlimy się w oparciu o nowe człowieczeństwo, które stało się naszym udziałem w Chrystusie. Modlitwa Chrystusa została wysłuchana i dlatego ci, którzy się modlą z nim zostają ocaleni z niepewności oraz zwątpienia własnych dróg i obdarzeni pewnością, że Ojciec wysłuchuje modlitw i odpowiada na nie tak samo, jak odpowiedział Jezusowi w zmartwychwstaniu. Modlitwa to ciągła eschatologiczna rzeczywistość darowana w Słowie, w człowieczeństwie Jezusa Chrystusa, w której każde ludzkie doświadczenie i potrzeba uzyskują od Ojca ostateczne i upewnione „tak”.

Tak rozumiana modlitwa ma zasadniczo wymiar wspólnotowy. Nie ma tu mowy o prywatnym i „nieznany nikomu” doświadczeniu religijnym bądź mistycznym. Wspólna modlitwa jest źródłem modlitwy indywidualnej, nie zaś odwrotnie. A skoro „Psalterz jest modlitwą, którą Chrystus zanosi w zastępstwie swojej wspólnoty”⁴³, modlitwa ta należy do „całego Ciała Chrystusowego”, nie zaś do poszczególnych jego członków. „Tylko w nim — jako w całości — żyje to wszystko, o czym mówi psalterz, a czego jednostka nigdy w pełni nie może zrozumieć i uznać za swoje”⁴⁴. Nie wszystko w Psalterzu może być zawsze moją modlitwą, lecz to, co akurat nią nie jest, może być przecież modlitwą innego członka wspólnoty, „a z pewnością jest modlitwą prawdziwego Człowieka, Jezusa Chrystusa, i Jego Ciała na ziemi”⁴⁵. „Moja modlitwa stanowi tylko małą część całej modlitwy wspólnoty”⁴⁶. W niej wnosimy się ponad swoje osobiste potrzeby, radości i pragnienia, i uczymy się modlić „bezinteresownie”⁴⁷. Za sprawą długiego procesu wrastania w Słowo, a zwłaszcza w Psalm, zostajemy przez Ducha uniesieni poza nas w modlitwie Jezusa do Jego Ojca — modlitwie, która stanowi najgłębszą dynamikę nowej wspólnoty. Wspólna modlitwa nie jest spotkaniem poszczególnych jednostek oraz ich więzi z Bogiem, lecz wewnątrztrynitarną rozmową miłości toczoną na Golgocie i w wielkanocny poranek, do której chrześcijanie mają prawo się włączyć. Pewność *extra nos* jest tym, co zostaje wyrażone w modlitwie. Brat i siostra w modlitwie pozostają tajemnicą. W modlitwie dochodzi do rzeczywistego spotkania z drugim w obrębie wspólnoty, ale drugim pojmowanym w tajemnicy Trójjedynego Boga.

⁴¹ DBWE 5, s. 55; DBW 5, s. 39; D. Bonhoeffer, *Życie wspólne...*, s. 58.

⁴² DBWE 5, s. 57; DBW 5, s. 41; D. Bonhoeffer, *Życie wspólne...*, s. 60.

⁴³ DBWE 5, s. 55; DBW 5, s. 40; D. Bonhoeffer, *Życie wspólne...*, s. 58.

⁴⁴ DBWE 5, s. 55; DBW 5, s. 40; D. Bonhoeffer, *Życie wspólne...*, s. 58.

⁴⁵ DBWE 5, s. 55; DBW 5, s. 40; D. Bonhoeffer, *Życie wspólne...*, s. 59.

⁴⁶ DBWE 5, s. 57; DBW 5, s. 42; D. Bonhoeffer, *Życie wspólne...*, s. 60.

⁴⁷ DBWE 5, s. 57; DBW 5, s. 42; D. Bonhoeffer, *Życie wspólne...*, s. 60–61.

Wspólnota osadzona w stworzeniu

Nowe życie poza sobą, w Słowie, stawia wspólnotę w nowej relacji wobec Ojca — stajemy się dziećmi, które z ufnością i wdzięcznością przyjmują wszystko od swego Ojca. Ponieważ u podstaw wspólnoty leży zasadniczo trynitarzna dynamika, cechą prawdziwej chrześcijańskiej wspólnoty jest głębokie osadzenie w stworzeniu. „Duchowa” wspólnota, która próbuje wyodrębnić ludzi ze stworzonego świata nie ma udziału w trynitarnej dynamice prawdziwie duchowej wspólnoty, w której głównym darem Ducha jest synowska relacja miłości i zaufania wobec Ojca i która kieruje swoich członków „ku ziemi”, ku nieograniczonemu życiu stworzenia w Bożym świecie.

Bonhoeffer upatruje go przede wszystkim w darze dnia wypełnionego z jednej strony modlitwą, a z drugiej pracą. Modlitwa i praca, jeśli są właściwie nakierowane ku Trójjedynemu Bogu, utwierdzają chrześcijan w obrębie stworzonego ładu jako stworzenia wolne i miłujące Ojca.

Opisywana przez Bonhoeffera modlitwa poranna pomaga tchnąć w rozpoczynający się dzień trynitarne boskie życie.

Jeśli znów nauczymy się (choć trochę) nieść uwielbienie, jakie należy Bogu składać każdego ranka — Bogu, Ojcu i Stwórcy, który ocalił nasze życie w ciemnej nocy i zbudził nas do nowego dnia; Bogu, Synowi i Zbawicielowi świata, który dla nas pokonał grób i stoi wśród nas jako zwycięzca; Bogu, Duchowi Świętemu, który każdego rana rozjaśnia nasze serce słowem Bożym, rozpędza wszystkie ciemności i grzech, i uczy nas, jak prawdziwie się modlić — to będziemy także mieli wyobrażenie o tym, jaka to radość, gdy po przebytej nocy bracia, którzy mieszkają zgodnie we wspólnocie, wczesnym rankiem zbierają się, aby wspólnie wielbić Boga, wspólnie słuchać Jego słowa i wspólnie się modlić⁴⁸.

Poranna trynitarzna inwokacja wspólnoty nie jest bynajmniej przypadkowa. Oznacza ona, że poranek — a także cały dzień jako Boży dar — nie należy do jednostki, ale do „wspólnoty Boga Trójjedynego, do wspólnoty chrześcijańskiej, do wspólnoty braterskiej”⁴⁹. Wspólna tożsamość społeczności jako przejaw i byt Trójjedynego Boga jest darem Jezusowego nowego człowieczeństwa, co sprawia, że cały dzień i wszystkie zawarte w nim dary stają się przed Bogiem rzeczywiste. Czas dostępuje uświęcenia. Poranek jest darem zmartwychwstania; pewność zmartwychwstania daruje nam *ten* poranek również jako świt ostatecznego

⁴⁸ DBWE 5, s. 49; DBW 5, s. 36; D. Bonhoeffer, *Życie wspólne...*, s. 54.

⁴⁹ DBWE 5, s. 49; DBW 5, s. 36; D. Bonhoeffer, *Życie wspólne...*, s. 54.

Bożego daru sabatniego odpoczynku dla jego ludu tak, aby dzień nie był od początku obciążony ciężarem trosk oraz „ciemności i zawirowań nocy”⁵⁰, lecz promieniał blaskiem świtu zmartwychwstania we wspólnotowym doświadczaniu Słowa, modlitwy i uwielbienia. Zmartwychwstanie kładzie kres wszelkim fałszywym eschatologiom, wszelkim próbom ucieczki od tego, co tu i teraz, wszystkim próbom zapanowania nad dniem, a nawet ludzkim próbom powierzenia tego panowania Bogu. Skoro człowieczeństwo Chrystusa określa granice eschatologicznego horyzontu, wspólnota otrzymuje *dzisiaj*, które należy przyjąć jako dar Trójjedynego Boga.

To oznacza, że „to” rzeczy wypełniających dzień zostaje przyobleczone w „ty” Trójjedynego Boga jako Stwórcy. Podczas posiłku na przykład chrześcijanie dostrzegają Jezusa ponad darami na stole, pragnąc „rozpoznać Jezusa jako dawcę wszystkich darów, jako Pana i Stwórcę tego naszego świata razem z Ojcem i Duchem Świętym”⁵¹. Nie myślą daru z dawcą, który jest prawdziwym chlebem życia, i rozumieją, że te dary istnieją ze względu na świat wciąż pogrążony w grzechu oraz że Słowo Chrystusa musi wciąż być głoszone. W końcu rozpoznają również samą obecność Jezusa Chrystusa wśród nich, przełamując się chlebem i oczekując ostatecznej uczyty w królestwie Bożym. Dlatego z radością przyjmują Boże dary: „Bóg nie może ścierpieć naszej antyświątecznej istoty, która je chleb z westchnieniem, z zarozumiałą krzątaniem czy wręcz z zawstyżeniem. Bóg wzywa nas poprzez codzienny posiłek do radości, do świętowania pośrodku dnia powszedniego”⁵². Udzielona przez Ducha pewność przezwycięża narzekania oraz duchową pychę i jednoczy wspólnotę mającą udział w Jezusie Chrystusie, by ufała swemu Ojcu i radowała się w Nim.

Przełom między „to” i „ty” Bonhoeffer wskazuje najdobitniej, mówiąc o codziennej pracy. Odnosząc się bezpośrednio do wykonywanego zadania odkrywamy, że staje się ono niejako „przedłużeniem” nas samych, próbując nas odnaleźć i tworzyć. „To” kusi nas, by nad nim zapanować, tymczasem jednak samo panuje nad nami i bierze nas w niewolę. Lecz wspólne życie w chrześcijańskiej społeczności wyzwala wierzących do tego, by również w świecie rzeczy dostrzegli coś „innego”, tajemnicę. Nie odnoszą się już bezpośrednio do „tego”, ale otrzymują je od Boga jako nakaz. Świat rzeczy nie jest już sposobem na tworzenie samego siebie, staje się natomiast drogą do zapomnienia siebie, dyscypliną, która oczyszcza nas z „wszelkiego egoizmu i samolubstwa”⁵³. Tajem-

⁵⁰ DBWE 5, s. 51; DBW 5, s. 37; D. Bonhoeffer, *Życie wspólne...*, s. 56.

⁵¹ DBWE 5, s. 72; DBW 5, s. 56–57; D. Bonhoeffer, *Życie wspólne...*, s. 75.

⁵² DBWE 5, s. 73; DBW 5, s. 58; D. Bonhoeffer, *Życie wspólne...*, s. 77.

⁵³ DBWE 5, s. 75; DBW 5, s. 59; D. Bonhoeffer, *Życie wspólne...*, s. 78.

nica Trójjedynego Boga stoi teraz za rzeczowością, a zatem i najtwardsza rzecz musi odtąd służyć śmierci starego „ja” i nowemu życiu w Chrystusie. Zamiast jednak odciągać od pracy i prawdziwego zaangażowania w świat, wspólnotowe życie modlitewne w Trójjedynym Bogu umożliwia pełne zapału i samozaparcia osadzenie w świecie⁵⁴. Tym samym praca jest również modlitwą, zgodnie z Pawłowym wezwaniem: „nieustannie się módlcie” (1 Tes 5,17).

Wspólnota i pragnienie

Wspólnota zatem realizuje swe życie poza nami, w eschatologicznym wkroczeniu Trójjedynego Boga przez Słowo. Oznacza koniec wszystkich naszych pragnień, marzeń i ideałów. Jest czymś zupełnie nowym. Nasze własne naturalne pragnienia skierowane ku Bogu oraz ku innym nie są już częścią składową chrześcijańskiego życia i wspólnoty. To jednak rodzi niepokojące pytanie: czy *eros*, miłość pożądająca drugiej osoby, jest całkowicie zła? Czy jeśli, idąc za Bonhoefferem, zanegujemy jakąkolwiek pozytywną rolę *erosa* w chrześcijańskiej wspólnocie, nie zbliżamy się niebezpiecznie do negacji dobra stworzenia?

Elizabeth Koenig w swojej wyrozumiałej krytyce Bonhoefferowskiej koncepcji wspólnoty sugeruje, że w *Życiu wspólnym* autora zwiódł na manowce postulowany przez Nygrena absolutny kontrast między *erosem* i *agape*, a także własna uzasadniona reakcja wobec zjawiska nazistowskiego kolektywizmu, w którym jednostki traciły niezależność pod naciskiem przygniatającej osobowości Hitlera. W rezultacie Bonhoeffer nie dokonuje potrzebnego rozróżnienia między pragnieniem jako takim, a grzesznym pragnieniem. Jego zdaniem *wszelkie* pragnienia wobec innych mają na celu podporządkowanie ich sobie, co prowadzi do pomieszania „ja” i „ty”, niezdolności do wybaczenia oraz bałwochwalczego podejścia. Tymczasem Koenig twierdzi, że poza *libido dominandi* tkwi w nas pragnienie spełnienia w społeczności z Bogiem i z innymi ludźmi. Jednakże ze względu na grzech pragnienie to musi zostać oczyszczone i udoskonalone w procesie dojrzenia, dlatego więc chrześcijańskie życie każe zawrzeć „chwilę krytycznej refleksji między mną a wszelkimi moimi pragnieniami”⁵⁵. Mając przed sobą wizerunek ukrzyżowanego Chrystusa doświadczam przemiany swoich pragnień, które zamiast ku stworzeniom kierują się ku Bogu. Dynamiką tej transformacji, „siłą napędową rewolucji”, jest wrodzona tęsknota za zespoleniem z Bogiem prowadząca do właściwie uporządkowanych więzi z innymi. Dojrzałość polega

⁵⁴ Bonhoeffer posługuje się językiem personalizmu, aby walczyć z tkwiącymi w nim zagrożeniami, to jest skłonnością do ekstrahowania ludzkich więzi z ich osadzenia w naturze.

⁵⁵ E. Koenig, 'Dark, Turbid Urges' or 'Revolution's Engine': The Transformative Role of Desire for Christian Communion. „Sewanee Theological Review” 1996, t. 39, nr 3, s. 233.

na ujednostkowieniu, „stanięciu na własnych nogach”⁵⁶ w paradoksalnym sensie wyzbycia się potrzeby zaspokojenia tęsknoty za Bogiem. „Ta kompletność, ta integracja osobowości, przejawia się jako głęboki spokój, zupełna wewnętrzna cisza i całkowita wolność od niepokoju o to, czy Oblubienica — podmiot pragnienia — jest obecna, czy też nie”⁵⁷. Augustyn nazywa to „właściwie uporządkowaną miłością”, która już nie rozkoszuje się rozkoszą, ale samą ukochaną osobą, nawet gdy zabrania uczucia rozkoszy. Jedynie poprzez „żmudną pracę przemiany pragnienia za sprawą niespełnienia, pustki i śmierci”⁵⁸, prowadzoną „zapewne przez całe dziesięciolecia swego życia”⁵⁹ można stać się osobą na tyle „pewną i rzeczywistą”, by kochać innych. Oczyszczone w ten sposób prawdziwe pragnienie jest przeciwieństwem *libido dominandi*, które pragnie podporządkować sobie drugiego i wchłonąć go. Prawdziwe pragnienie przede wszystkim sprawia, że ludzie stają się „zakorzenieni i ugruntowani w miłości” (Ef 3,17) i nie *potrzebują* innych, co sprawia, że mogą się nimi rozkoszować. Podobnie musimy dojrzeć do stanu, w którym nabędziemy „dość duchowej i emocjonalnej substancji”, by móc wybaczać innym. Zdolność ta rodzi się z doświadczenia Bożej miłości, która sprawia, że możemy żyć we własnej pustce i dzięki temu przekonać się, że zasadniczo nie różnimy się od tych, którzy nas skrzywdzili. W końcu ujednostkowiony i dojrzały chrześcijanin będzie potrafił ustrzec się bałwochwalczego stosunku do drugiego.

Powodem, dla którego poświęciliśmy tyle miejsca krytyce Koenig, jest fakt, że w swoim omówieniu klasycznej chrześcijańskiej tradycji teologii ascetycznej ukazuje — może nawet mimowolnie — fundamentalnie różne podejście Bonhoeffera. Rzecz jasna, punktów styčných bynajmniej nie brakuje. Bonhoeffer również skupia się na krzyżu i śmierci wraz z Chrystusem. Mówi o procesie wzrostu i dojrzewania. W doświadczeniu odpuszczenia upatruje źródło mocy pozwalającej udzielać go innym. Podkreśla konieczne powiązanie ujednostkowania i wspólnoty. Podobieństwa te niewątpliwie wypływają z tego, że Bonhoeffer opisuje to samo doświadczenie, na którym skupiała się klasyczna chrześcijańska tradycja ascetyczna, a niekiedy korzysta z jej dorobku, szczególnie z dzieła *O naśladowaniu Chrystusa* Tomasza à Kempis. I choć ujęcie klasycznej tradycji ascetycznej przez Koenig jest bardzo bliskie stanowisku Bonhoeffera, istnieje między nimi zasadnicza różnica: Bonhoefferowska koncepcja chrześci-

⁵⁶ *Ibidem*, s. 237.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 234.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 238.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 239.

jańskiej wspólnoty jest bowiem *koniecznie i zasadniczo trynitarna*, czego nie można powiedzieć o klasycznej chrześcijańskiej tradycji estetycznej.

Jeśli w grzesznym człowieku, zanim doświadczy łaski, jest jakaś prawda — jakkolwiek niepełna i niedoskonała — w postaci pragnienia Boga, oznacza to, że Jego tajemnica, choćby w niewielkiej części, została przeniknięta. Boskie człowieczeństwo Jezusa nie wypełnia całkowicie eschatologicznego widnokągu; w oparciu o własną naturalną moc możemy dostrzec za nim Bożą chwałę lub przynajmniej jej przebliski. A zatem zadanie (gdyż w końcu jest to właśnie zadanie, jakkolwiek często wspomina się o „łasce”) polega na oczyszczeniu tego pragnienia tak, by przekształciło się w prawdziwą i bezinteresowną miłość do Boga. Zamiast porzucić siebie i wstąpić w trójjedyny życie Boga, chrześcijańskie życie polega raczej na *wniknięciu w siebie*, by doświadczyć wzrostu w miarę kształtowania naszych dusz do miłości. W tym procesie Trójca nie jest jednakże niezbędna: wprowadzić można mówić o nim odwołując się do trójjedynego Boga, lecz nie jest to konieczne. Dlaczego proces możliwy do opisanie w immanentnych, psychologicznych kategoriach miałby wymagać Chrystusa lub Ducha Świętego? W Chrystusie uznaje się dar, choć rzeczywiście funkcjonuje on w najlepszym wypadku jako przykład do naśladowania. Duch Święty wychowuje i kształtuje nasze afekty, ale są one przecież dane; miłości nie trzeba wlewać w nasze serca, wystarczy ją oczyścić i udoskonalić. Wszystko to mogłoby równie dobrze przebiegać bez wzmianki o Trójcy, skoro prawdziwym aktorem w tym przedstawieniu jest pielgrzym decydujący się na żmudny proces dojrzewania. Jeśli *eros* jest „siłą napędową rewolucji”, wówczas niezależnie od przypisywanej mu roli, w końcu okaże się ona decydująca. To ja jestem aktorem i ja, w ostatecznym rozrachunku, mam moc, by dotrzeć do Boga⁶⁰. Jednak nigdy nie mogę być pewien, że dotarłem do Boga i że jestem wystarczająco dojrzały, by naprawdę kochać Go oraz innych ludzi. W obrębie tego modelu pewność może co najwyżej opierać się na założeniu lub przekonaniu, że „udało mi się”. Wymowny jest fakt, że kluczowa tajemnica tego modelu nie daje się wyrazić słowami — milczenie w centrum swojego „ja”. Według Bonhoeffera tajemnicą Trójjedynego Boga jest człowieczeństwo Jezusa — historia, którą można opowiedzieć i pieśń, którą można zaśpiewać. Tutaj jednak miejsce Słowa zajmuje milczenie. U Bonhoeffera

⁶⁰ Luter podnosi ten argument sprzeciwiając się Erazmowi. M. Luter, *O niewolnej woli*, przekł. W. Niemczyk, Warszawa 2002, s. 154–156. Uważa, że Erazm reprezentuje dominujący wówczas w Kościele model teologiczny, choć w formie, w której ewangelia obejmująca przesłanie o trójjedyności Boga została umniejszona jeszcze bardziej, niż w teologii scholastycznej. Koenig jest niewątpliwie w błędzie sądząc, że głównym źródłem *Życia wspólnego* była Wspólnota Zmartwychwstania (Community of the Resurrection) w angielskim Mirfield. E. Koenig, *Dark, Turbid Urges...*, s. 229. Choć Bonhoeffer czerpał chętnie z wielu źródeł, główną podstawą teologiczną *Życia wspólnego* pozostaje jak zawsze Luter.

milczenie służy Słowu. Tutaj jest odwrotnie — Słowo służy ciszy; ostatecznym celem jest ominięcie Słowa w drodze do milczenia, ominięcie boskiego człowieczeństwa Jezusa w drodze do Boga jako takiego, którego należy czcić bez słów. To sprawia jednak, że Bóg nie jest już Trójjedyny, nie jest już Ojcem objawionym jedynie przez Syna, który z kolei stanowi ciągły motyw Ducha w Słowie. Trzymając się uparcie modelu ciągle istniejącego „ja” doświadczającego procesu oczyszczenia i uleczenia, tradycja stawia się w silnej opozycji wobec ewangelicznego zwiastowania o Trójjedynym Bogu — Ojcu, Synu i Duchu.

Bonhoeffer odrzuca wspólnotę „psychiczną” lub „duszewną” (*seelisch*), ponieważ odrzuca również ten model zbawienia. Zbawienie nie polega na oczyszczeniu lub udoskonaleniu duszy, lecz na włączeniu się w trynitarnie życie Boga w nowym człowieczeństwie Jezusa. Jest to całkowite zerwanie ze starą duszą i przyjęcie daru zupełnie nowego człowieczeństwa poza nami w Jezusie. Ten dar jest jednocześnie darem wspólnoty — wszystkich tych, którzy podobnie dostąpili nowego człowieczeństwa. Tak jak Bóg stał się tajemnicą w człowieczeństwie Jezusa — tajemnicą wyrażoną w otrzymanej od Ducha pewności, że Bóg jest *pro me* — tak częścią tej tajemnicy są też moi bracia i siostry. Nie podlegają moim próbom kształtowania i kontroli, i kocham ich tą samą miłością, jaka jest tajemnicą mojej najgłębszej tożsamości. Z drugiej jednak strony, bezpośrednia więź między jedną duszą a drugą wymaga przeniknięcia tajemnicy zarówno własnej, jak i drugiej osoby. W klasycznym modelu pragnienie stanowi „siłę napędową rewolucji” właśnie dlatego, że pozwala mi poznać, kim jestem jako jednostka: jestem tym, kto odczuwa dane pragnienie. W ten sposób mogę uchwycić sedno własnej tożsamości. Podobnie, pragnienie kieruje się bezpośrednio ku drugiej osobie, by móc rozkoszować się jej cnotami i uporządkowaną miłością. W ten sposób przeniknięta zostaje tajemnica drugiego człowieka. Bonhoeffer natomiast uczy, że prawdziwa wspólnota wymaga całkowitego zerwania. Pragnienia nie wystarczy leczyc i doskonalić — musi ono umrzeć, a jego miejsce musi zająć Boże pragnienie, Boża miłość *agape* wobec grzeszników, tajemnica Trójjedynego Boga. Jedynie w ten sposób wspólnota uniknie wykluczenia osób „pozornie nieużytecznych”⁶¹ i nieatrakcyjnych oraz przyjmie wszystkich, za których umarł Chrystus. Jedynie w ten sposób wspólnota nie przekształci się w zamkniętą grupę jednakowo myślących ludzi, zamiast tworzyć „jeden, święty, powszechny chrześcijański Kościół”⁶². Aby mogła powstać prawdziwa wspólnota, trzeba absolutnie i bezkompromisowo zerwać z naturalnym pragnieniem, co jest możliwe tylko w Trójjedynym Bogu.

⁶¹ DBWE 5, s. 45; DBW 5, s. 33; D. Bonhoeffer, *Życie wspólne...*, s. 50.

⁶² DBWE 5, s. 45; DBW 5, s. 32; D. Bonhoeffer, *Życie wspólne...*, s. 50.

Czy jednak nasze pragnienia i tęsknoty wobec innych ludzi są całkowicie złe? Bonhoeffer stanowczo odpowiada: „Nie!”. Dopiero wówczas, gdy z perspektywy eschatologicznej wspólnoty w Trójjedynym Bogu nasze pragnienie zostanie całkowicie wyeliminowane jako podstawa wspólnoty, staje się możliwe uznanie pozytywnej roli pragnienia — zarówno naturalnych, stworzonych pragnień, jak również tych będących owocem Ducha w nowej wspólnocie.

Po pierwsze, uprzedzając nieco myśli, które rok później rozwinie w *Etyce*⁶³, Bonhoeffer zastanawia się nad więziami w obrębie prawdziwej duchowej wspólnoty oraz naturalnymi ludzkimi więziami, jak na przykład małżeństwo, rodzina czy przyjaźń. Te ostatnie mają rzeczywiście naturę „fizyczno-emocjonalną”, to znaczy opierają się na wzajemnych pragnieniach. W pierwszej chwili można by uznać, że tego rodzaju więzi w obrębie chrześcijańskiej wspólnoty zagrażałyby prawdziwej duchowej społeczności. Tymczasem, stwierdza Bonhoeffer, na prawdę jest wręcz odwrotnie. W ramach tego rodzaju naturalnych struktur pragnienie przestrzega ustalonych granic. „Właśnie małżeństwo, rodzina, przyjaźń znają bardzo dobrze granice swoich sił wspólnototwórczych”⁶⁴. Miłość spajająca te więzi jest dobra dopóty, dopóki *nie* staje się „siłą napędową rewolucji”, dopóki nie ma ambicji eschatologicznych. Dzięki Bożemu łaskawemu działaniu na rzecz ocalenia upadłego świata, miłość istniejąca w obrębie struktur naturalnego życia instynktownie zna tę eschatologiczną granicę. Jest tylko dla tego świata, co sprawia, że chrześcijanin może radować się nią w pełni. Niebezpieczeństwo rodzi się z chwilą, gdy próbujemy przekroczyć granice nadanych więzi, starając się utworzyć prawdziwie nową wspólnotę, wspólnotę eschatologiczną. Tam dopiero nasze pragnienia zostają pozbawione wszelkich ograniczeń, prowadząc do zagrożenia „psychicznej” wspólnoty.

Lecz Bonhoeffer mówi również o tęsknocie chrześcijan za sobą nawzajem — nie jak za małżonkiem, krewnym lub przyjacielem, ale właśnie jak za wierzącym bratem lub siostrą. Na samym początku *Życia wspólnego* pisze o „tęsknocie za cielesnym obliczem innych chrześcijan”⁶⁵. Można by sądzić, że tutaj, rozpoczynając swój wywód, udziela przyzwolenia naturalnym ludzkim pragnieniom, co stoi w sprzeczności z późniejszym absolutnym rozróżnieniem między wspólnotą duchową a psychiczną. Tymczasem Bonhoeffer przeciwstawia się stanowczo stanowisku, w myśl którego chrześcijanie powinni wstydzić się podobnej tęsknoty za cielesną obecnością innych wierzących. Tęsknota ta nie jest ani pozostałością

⁶³ Zob. fragmenty pt. *Ultimate and Penultimate Things*, *Natural Life* oraz *The Concrete Command and the Divine Mandates*, DBWE 6, s. 146–187, 171–218, 388–408; DBW 6, s. 137–162, 163–217, 392–412.

⁶⁴ DBWE 5, s. 46; DBW 5, s. 33; D. Bonhoeffer, *Życie wspólne...*, s. 51.

⁶⁵ DBWE 5, s. 29; DBW 5, s. 17; D. Bonhoeffer, *Życie wspólne...*, s. 34.

libido dominandi, ani naturalnym pragnieniem w jakimkolwiek stadium dojrzałości. Jest to raczej tęsknota za Trójjedynym Bogiem zaszczipiona w sercu chrześcijanina przez Ducha Świętego. „Bliskość współbrata w wierze” to „cielesny znak obecności Boga Trójjedynego”⁶⁶. Chrześcijanin spotyka swego brata lub siostrę jako wcielonę Słowo posłane przez Ojca.

To przynosi odpowiedź na dwa zarzuty podnoszone przez Koenig. Twierdzi ona, że duchowa wspólnota Bonhoeffera, po pierwsze, próbując wyjść poza ludzkie pragnienie, „zajmuje miejsce Boga lub próbuje odgrywać jego rolę”, a po drugie, „pomija unikalność ludzkich indywidualności i więzi”⁶⁷. Bonhoeffer utrzymuje stanowczo, że duchowa wspólnota jest rzeczywiście wspólnotą Bożą. Nie tyle przypomina Boga, lecz Nim jest, tak samo jak człowiek Jezus jest prawdziwie Bogiem. Bóg — obciążony krzyżem, obarczony grzechem, obłożony przekleństwem — jest zawsze dla nas. Nowa wspólnota, którą tworzy, to nic innego jak jego boskie człowieczeństwo, które przez jego Ducha oddaje wszelką cześć i chwałę Ojcu. W odpowiedzi trzeba zapytać: czy to możliwe, że główny nurt tradycji ascetycznej stanowi w istocie rozbudowany system obrony przeciwko faktycznemu przyjsciu Boga, sposób ocalenia choćby skrawka tego, kim jesteśmy — iskry lub zarodka niezależnego dobra — w którym jesteśmy my, gdzie zaś nie ma Boga? A jeśli nie jest to świadomy zamiar klasycznej tradycji, czy nie jest to jej skutek? Jeśli zaś idzie o indywidualność, to właśnie jednostkę z całą jej specyfiką i grzesznością spotyka chrześcijanin we wspólnocie — jest to jednak jednostka niesiona Słowem i Słowo niosąca. Zgodnie z „odwiecznym wyrokiem Boga Trójjedynego”⁶⁸ Syn Boży przyjął nasze ciało, by móc nas teraz nosić. Tam gdzie jest — w swym Wcieleniu, Ukrzyżowaniu i Zmartwychwstaniu — jesteśmy i my. Dlatego właśnie jesteśmy Ciałem Chrystusa. Zatem brat lub siostra we wspólnocie nie jest zbiorem cech i wad podlegających mojemu osądowi i manipulacji. Nie na tym polega nasza prawdziwa indywidualność. Brat lub siostra we wspólnocie to *ta* właśnie konkretna osoba odkupiona przez Chrystusa i przeznaczona do wiecznej społeczności z Nim — i ze mną. Żadna część tej indywidualności nie jest dla mnie dostępna. To stworzona wyjątkowość drugiego, jaka istnieje w Słowie Chrystusa, jako dziecko Ojca, którego całą istotę stanowi „tak” wypowiedziane przez nie w Jezusie Chrystusie. Ten człowiek *jest* Chrystusem dla mnie jako wcielony nosiciel Słowa, jako członek Ciała. Ten człowiek staje się mi drogi jako ucieleśnienie Ciała, zwłaszcza w słowie odpuszczenia. Oto ostateczny przełom pozwalający doświadczyć boskiej wspól-

⁶⁶ DBWE 5, s. 29; DBW 5, s. 17; D. Bonhoeffer, *Życie wspólne...*, s. 34.

⁶⁷ E. Koenig, *Dark, Turbid Urges...*, s. 239.

⁶⁸ DBWE 5, s. 22; DBW 5, s. 20; D. Bonhoeffer, *Życie wspólne...*, s. 38.

noty Ojca, Syna i Ducha Świętego, oraz pewności Słowa, które jest *extra nos*. Jak mówi Bonhoeffer, wzajemna tęsknota chrześcijan opiera się wyłącznie na słowie usprawiedliwienia, które wypowiadają i ucieleśniają wobec siebie nawzajem. Uświęcenie jednostki — to znaczy jej indywidualne i wyjątkowe ucieleśnienie Chrystusa — jest przed nami całkowicie zakryte. Nie wiem, kim jestem i nie wiem również, kim jest mój brat lub siostra. Jak naprawdę wygląda ich stan, wie jedynie Bóg⁶⁹. Porzucam zatem niepewność mych własnych osądów, by ukryć się w przekonaniu o miłości Trójjedynego Boga wobec mnie — i wobec drugiego. Miłość nie jest powiązana z tym, co w naszych braciach lub siostrach widzialne, lecz jedynie ze Słowem. W ten sposób chrześcijanie przyjmują siebie nawzajem i znoszą takich, jakimi są — z całą swoją indywidualnością, a nawet grzesznością. Bowiem kierująca nimi miłość nie pożąda, lecz służy⁷⁰.

Wnioski

To nie przypadek, że Bonhoeffer tak wiele razy odwołuje się do Trójcy w *Życiu wspólnym*. Jego „pojedynczy przyczynek”⁷¹ do odpowiedzi na palące pytanie o to, jak chrześcijanie powinni żyć wspólnie, nie obejmuje wyłącznie kilku praktycznych lekcji płynących z przeżyć w Finkenwalde. Bonhoeffer podkreśla, że niezależnie od formy chrześcijańska wspólnota powinna być *chrześcijańska*. To oznacza, że jej dynamiką jest pewność ewangelii, tajemnica Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego. To jest właśnie konkretny wkład, jaki pragnął wnieść we „wspólny wysiłek” Kościoła, by odkryć wierny sposób wspólnego życia.

Z angielskiego przełożył Piotr Blumczyński

The trinitarian dynamic of community in Dietrich Bonhoeffer's *Life Together*

A b s t r a c t

Bonhoeffer is a thoroughly Trinitarian theologian whose understanding of the trinity is central to his understanding of the gospel and of the Christian community. And it is no accident that Trinitarian language emerges most frequently in *Life Together*, because for Bonhoeffer, the dynamic of the community lived under the Word is the dynamic of God's own Trinitarian life. The dynamic

⁶⁹ DBWE 5, s. 38; DBW 5, s. 26; D. Bonhoeffer, *Życie wspólne...*, s. 44.

⁷⁰ DBWE 5, s. 43; DBW 5, s. 30; D. Bonhoeffer, *Życie wspólne...*, s. 47.

⁷¹ DBWE 5, s. 25; DBW 5, s. 14; D. Bonhoeffer, *Życie wspólne...*, s. 31.

of Christian community is the *externality* and *certainly* of the Father's love for sinful humanity in sending and raising the Son and giving the Spirit. Christian community is an entirely new "spiritual" community, given from outside, without human cooperation, and therefore a certain, eternal, eschatological reality given to faith alone.

This paper describes this Trinitarian dynamic of community in *Life Together*. It begins with an insight from the christology lectures that helps us to understand the contours of Bonhoeffer's trinitarianism. From this perspective, we can then understand the Trinitarian basis of the key concept of "spiritual" community — as distinct from "psychic" community — in *Life Together*. Spiritual community is created by the Spirit in the Word and is deeply embedded in creation, a sharing in the divine humanity of Jesus that, in the certainty of the resurrection, trusts and praises the Father. Its dynamism and reality is identical with that of the triune life of God. The final section briefly examines a critique made from the viewpoint of the classic Christian ascetic tradition of Bonhoeffer's wholesale rejection of any role for desire in constituting Christian community. It shows that Bonhoeffer rejects such a role for natural desire on the basis of a more consequential trinitarianism than is found in the mainstream of that tradition.

HANS-DIRK VAN HOOGSTATEN

INTERPRETACJA UWAG BONHOEFFERA DOTYCZĄCYCH RELIGII W DOBIE ZAGROŻENIA ZE STRONY TERRORYZMU ISLAMSKIEGO

[Referat wygłoszony podczas Międzynarodowego Kongresu
Bonhoefferowskiego w 100-lecie urodzin Dietricha Bonhoeffera,
Wrocław, 4 lutego 2006]

Panie i Panowie, Siostry i Bracia!

W tym szczególnym dniu setnej rocznicy urodzin Bonhoeffera we Wrocławiu chciałbym podzielić się kilkoma uwagami na temat panowania Chrystusa rozumianego jako pytanie. W liście więziennym z 30 kwietnia 1944 roku Bonhoeffer w niezwykle sposób łączy ze sobą pewne twierdzenie i pytanie. Twierdzenie brzmi następująco: „Chrystus wtedy nie byłby już tylko przedmiotem religii, lecz kimś zgoła innym, naprawdę Panem świata”. Twierdzeniu temu towarzyszy pytanie: „Ale co to oznacza?”.

To połączenie twierdzenia z pytaniem będzie przyświecać mojemu dzisiejszemu wystąpieniu. W zwykłym, codziennym życiu, w życiu politycznym i gospodarczym, religia zeszła na dalszy plan, ale zgodnie z Pismem i wyznaniem wiary Chrystus jest Panem świata. W tym kontekście musimy zadać sobie odpowiednie pytanie *interpretacyjne*, pytanie dotyczące *znaczenia*. Twierdzę wraz z filozofami takimi jak Gianni Vattimo (i Jürgen Habermas), że tylko *wspólnota*

może we właściwy sposób stawiać pytania dotyczące znaczenia i zastosowania. Pytania prowokują dyskusję, zresztą nie tylko między specjalistami. Potrzebujemy zatem *wspólnoty interpretacji*, która jest niewątpliwie częścią codziennego życia.

Interpretacja, w Bonhoefferowskim tego słowa znaczeniu, to pojęcie etyczne wymagające zaangażowania. Z tego względu odniosę owo roszczenie do życia Bonhoeffera prowadzonego *de profundis*, z głębokości, w jakich przyszło znaleźć się więźniowi ustroju totalitarnego, pozbawionemu wszelkich ludzkich praw. W tej konkretnej sytuacji teolog pisze o interpretacji i znaczeniu. Cierpiący sługa Pana poszukuje znaczenia. Czy moglibyśmy zasugerować, że pytający znajdzie odpowiedź, przyglądając się swojej własnej osobie? Takie postawienie sprawy wydaje się zbyt osobiste, a przez to nieludzkie. Sam Bonhoeffer traktuje jednak swoje pytanie w sposób bardzo osobisty, pisząc do przyjaciela — Bethgego. Nadawca listu przebywa w Berlinie, odbiorca we Włoszech, ale mimo to tworzą najmniejszą możliwą do pomyślenia wspólnotę interpretacji. My, odlegli czytelnicy i obserwatorzy, którzy wchodzimy w tę „świętą wspólnotę”, moglibyśmy zapewne zinterpretować życie i śmierć Bonhoeffera jako „panowanie Chrystusa w działaniu”. Przyjrzymy się uważniej uwarunkowaniom, w jakich przedstawiana jest taka sugestia, oraz jej konsekwencjom dla bieżącej debaty.

W tym celu zaczniemy od rozważenia pewnego epizodu z życia Bonhoeffera poprzedzającego sytuację, w której teolog znalazł się w momencie pisania swoich słynnych listów — epizodu, który wywarł na tę sytuację decydujący wpływ.

1. Decyzja Bonhoeffera, by przystąpić do wspólnoty interpretacyjnej w Niemczech podczas wojny

W lecie 1939 roku, tuż przed wybuchem II wojny światowej, Bonhoeffer miał okazję opuszczenia Europy i przeprowadzki do Stanów Zjednoczonych w celu objęcia stanowiska wykładowcy w nowojorskim Union Theological Seminary. Gdy Bonhoeffer przebywał tego lata w Nowym Jorku, przeżywał trudne chwile. Wewnętrzne zmagania z pytaniem, czy pozostać, czy wrócić do domu, można by określić w tym przypadku mianem kwestii sumienia lub powołania. Bonhoeffer przeżył coś, co trudno nam wyjaśnić. Towarzyszyło mu silne przekonanie, że musi być w kraju, a nie gdzieś indziej. Dlaczego?

W Stanach Zjednoczonych Bonhoeffer miał przyjaciół, którzy mogli zapewnić mu bezpieczne życie, natomiast w Niemczech miał wrogów, którzy czyhali na jego życie. Czy był masochistą, jak sugerują niektórzy? Czy skłonności autodestrukcyjne mogą posłużyć za wyjaśnienie? Takie postawienie sprawy pozwala być może uniknąć skojarzeń z romantycznym bohaterem, ale zostaje nam wtedy

wyłącznie etykieta psychologiczna, która redukuje tę wielką postać oraz kryzys, z jakim przyszło się jej zmierzyć. Podejście psychologiczne zamyka wszelką dyskusję i stanowi zbyt daleko idące uproszczenie. Oddziela Dietricha Bonhoeffera od jego wspólnoty, od braci, od wszystkich członków żywej wspólnoty interpretacji, w języku niemieckim określanej słowem *Interpretationsgemeinschaft*. Opuszczając ten krąg osób opierających się totalitarnemu, terrorystycznemu Państwu, teolog zostałby zupełnie sam.

Gdy przyjaciele w Ameryce starali się go zatrzymać, wrogowie w Niemczech terroryzowali jego przyjaciół pozostających w kraju — a jego, Dietricha, tam nie było. Konfrontacja między przedstawicielami jednej tradycji i jednego narodu (*Volk* lub *Volksgemeinschaft*, by posłużyć się terminami zaczerpniętymi z ideologii tamtego okresu) przerodziła się w walkę, którą należało za wszelką cenę wygrać. Tak przynajmniej myśleli i działali ci, którzy znaleźli się u władzy. W Stanach Zjednoczonych nie było żadnego zagrożenia, natomiast w Niemczech narastało ono z każdym dniem.

Europa stała na skraju wojny i Bonhoeffer zdawał sobie z tego sprawę. Jego przyjaciele w Stanach Zjednoczonych nie byli ludźmi, z którymi łączyły go najgłębsze więzi. To prawda, oferowali mu możliwość ucieczki przed niebezpieczeństwem, ale taka ewentualność oznaczała również oddalenie od osób, które liczyły się dla niego najbardziej. W sytuacji zagrożenia pojawia się poszukiwanie obecności i zaangażowania. *Im Ernstfall*, w sytuacji będącej sprawdzianem, spotyka się swoich prawdziwych przyjaciół i wrogów, doskonale odróżniając jednych od drugich. Bonhoeffer mógł czuć się bezpiecznie w Stanach, ale skazałby się zarazem na wygnanie; w Niemczech czuł się zagrożony, ale był u siebie w domu. Uwarunkowania życia wewnętrznego okazały się ważniejsze niż okoliczności zewnętrzne. Bonhoeffer postanowił przystąpić do ruchu oporu i być obecny tam, gdzie toczyła się wojna, w Niemczech. Opuścił Stany Zjednoczone, rezygnując z mieszczańskiego bezpieczeństwa.

Ten czyn to bezpośrednia, bezkompromisowa, niereligijna interpretacja *wcielenia* Chrystusa. Bonhoeffer oddaje swoje bezpieczne życie za przyjaciół (Jn 15). To przeciwieństwo zdrady. Boże powołanie to nie wezwanie *z*, lecz wezwanie *do* — wezwanie do walki i konfrontacji z narzuconą ideologią. To pierwotne znaczenie Bożego „przyjścia w cieło” (wcielenie jako rzeczywistość materialna). Wcielenie jest zatem ważną metaforą etyczną. Oznacza zgłoszenie roszczenia do panowania w rzeczywistości materialnej, a nie jakąś „duchową” ucieczkę od kondycji ludzkiej. Posługując się jednym ze słynnych zwrotów młodego Bonhoeffera, wcielenie to *Chrystus egzystujący jako wspólnota*. Gdy to zrozumiemy,

będziemy w stanie zastosować ten przykład do naszej sytuacji, w której przychodzi nam zmierzyć się ze sporami religijnymi i społecznymi oraz z rozpow szechnionymi odczuciami i teoriami dzielącymi ludzi na przyjaciół i wrogów.

Bonhoeffer chce być na miejscu — chce walczyć, a nie uciekać. Nie należy do grupy, która zdominowała Niemcy i która z chęcią wyłączyłaby go poza nawias wydarzeń. Z punktu widzenia Bonhoeffera wszystko sprowadza się do tego, by „nie dać się wykluczyć”.

Właśnie z tego powodu sytuacja Bonhoeffera po powrocie do kraju, obejmującą aktualne antagonizmy polityczne, staje się kontekstem, w którym autor rozwija systematyczną myśl teologiczną. Do tego momentu, do lata 1939 roku, Bonhoeffer usilnie podkreślał społeczny charakter wiary w książkach *Sanctorum Communio*, *Akt und Sein* (*Akt i byt*) i *Nachfolge* (*Naśladowanie*). Teraz, gdy praktyka wzięła górę nad teorią, teolog musiał przede wszystkim wykazać się zaangażowaniem i oddaniem w sytuacji, do której został wezwany.

Na tym właśnie polegało stworzenie pojmowane jako egzystencjalne doświadczenie czasu i miejsca, w którym żyje i pracuje człowiek będący niezależnym bytem, autonomiczną istotą. Ponownie mamy tutaj do czynienia z nierelelijną interpretacją fundamentalnego pojęcia biblijnego. Znaczenie stworzenia nie może sprowadzać się do tego, że — jak tłumaczy metafizycznie ukierunkowana teologia stworzenia — wszystko jest „w porządku”. W aspekcie egzystencjalnym być stworzeniem oznacza wypełniać zadania i powinności moralne, które identyfikują to stworzenie jako byt *in actu*. W pierwszym ujęciu, w sferze metafizycznej, przyjaciel i wróg to kategorie bytu (na przykład definiowane przez odwołanie do przynależności etnicznej), natomiast w drugim ujęciu są to kategorie, których znaczenie rozwija się *in actu*.

Pragnąc uczcić Bonhoeffera, który był wielkim miłośnikiem Psalmów, spróbujmy teraz spojrzeć na Psalm 130, psalm *De profundis* (*Z głębokości*). W tym psalmie, rozpoczynającym się od wezwania „Z głębokości wołam do Ciebie, Panie, o Panie, słuchaj głosu mego!”, osoba mówiąca prosi Boga, aby jej wysłuchał. Psalmista wyznaje: „Dusza moja oczekuje Pana bardziej niż strażnicy świtu”¹. Bonhoeffer odwraca porządek tej modlitwy — to Bóg czeka na niego. On, Dietrich, musi stać się głosem Boga. Musi głosić panowanie Chrystusa, sprzeciwiając się „tyranowi gardzącemu ludźmi”, jak nazywa niemieckiego dyktatora w *Etyce*². W Psalmie 130 psalmista modli się: „Jeśli zachowasz pamięć o grzechach, Panie, Panie, któż się ostoi? Ale Ty udzielasz przebaczenia, aby Cię ota-

¹ Cytaty zaczerpnięte z *Biblii Tysiąclecia*.

² D. Bonhoeffer, *Wybór pism*. Oprac. A. Morawska, Warszawa 1970, s. 161.

czano bojaźnią". Dla Bonhoeffera ta modlitwa ma wymiar społeczny. Walcząc z niesprawiedliwością panującą w Niemczech, nadaje Chrystusowi *Gestaltung*. Ta niereligijna interpretacja jest jedynym rozwiązaniem umożliwiającym Chrystusowi pozostawanie „Panem”. Głoszenie obejmuje ukazywanie praktycznego wpływu metafory.

Jeśli chcemy dokonać tego rodzaju przeskoku od metafizycznego wizerunku Boga, stworzenia i wcielenia do świeckiej interpretacji, *Diesseitigkeit*, musimy przyrzeć się uważniej Bonhoefferowskiej krytyce religii. Cechą uderzającą *Pism więziennych* jest połączenie interpretacji i krytyki tradycyjnego znaczenia religii. Założenia kryjące się za tym zestawieniem i wynikające z niego konsekwencje są niezwykle istotne. W tym miejscu łączą się harmonijnie etyka i interpretacja pojęć biblijnych i teologicznych — jak wykażę, to połączenie stanowi *nieodzowny warunek* dialogu międzyreligijnego i międzykulturowego.

2. Wypowiedzi Bonhoeffera i Vattimo na temat metafizyki i religii — interpretacja *in actu*

Bonhoeffer pyta: „Jeśli ostatecznie musimy osądzić także zachodnią postać chrześcijaństwa jako stopień prowadzący do pełnej areligijności, to (...) w jaki sposób Chrystus może być Panem także bezreligijnych?” oraz „Chrystus wtedy nie byłby już tylko przedmiotem religii, lecz czymś zgoła innym, naprawdę Panem świata. Ale co to oznacza?”³.

Pytania te jasno wskazują, że choć utraciliśmy dawną pewność, pewne kwestie są współcześnie jeszcze bardziej palące i aktualne niż kiedykolwiek wcześniej. Możemy przez pewien czas ignorować tradycyjny zachodni język religijny i *Weltanschauung*. Jednak gdy nasze zachowanie rodzi poważne problemy; problemy życia i śmierci w skali całej ludzkości i całej Ziemi, zadajemy sobie ponownie pytanie o władzę, o panowanie. Zaczynamy poszukiwać możliwości zreinterpretowania tradycyjnych metafor panowania wraz z tymi, którzy tak jak Bonhoeffer starają się nadać im nową formę, *Gestaltung*. Wymaga to otwartego dialogu na temat napięć w obrębie naszej własnej historii chrześcijańskiej i naukowej/technicznej oraz tarć między religiami i kulturami chrześcijańskimi i islamskimi.

Zaktualizowaną, skondensowaną wersję niektórych ważniejszych idei Bonhoeffera znajduję w pismach włoskiego filozofa Gianni’ego Vattimo — zwłaszcza w pracy *Dopo la Christianita, per un christianesimo non religioso*⁴. Autor przedsta-

³ *Ibidem*, s. 240.

⁴ G. Vattimo, *Dopo la Christianita, per un christianesimo non religioso* so. Milano 2002. Przekład angielski: *After Christianity*; przekład holenderski: *Het Woord is geest geworden*.

wia filozoficzne rozwinięcie akcentów, które Bonhoeffer jedynie wymienia jako planowane obszary dalszych badań i przemyśleń. Przykładowo, podobnie jak Bonhoeffer, krytykuje religię i określa jej charakter jako metafizyczny i skupiony na jednostce. Vattimo szczegółowo rozwija ten wątek, łącząc nietzscheańską ideę śmierci Boga z walką Heideggera o koniec metafizyki.

Tradycyjny wizerunek Boga przeminął, a zatem „Bóg umarł”. Nie ma już nadrzędnego boskiego planu, w którym każda osoba posiadałaby swoje miejsce. Przekonanie, że istota boska w sposób szczególny troszczy się o Wybranych, również okazało się złudne, tak w sensie pozytywnym, jak i negatywnym (niebo i piekło). Nie ma już „wielkich opowieści” wywodzących się z metafizycznego etapu historii. Pod tym względem Vattimo zgadza się z postmodernistycznym zastąpieniem wielkich opowieści mitycznych przez naukę i technikę. Włoski myśliciel określa swoją filozofię mianem teorii *słabej*, w przeciwieństwie do metafizycznych i religijnych systemów legitymizujących władzę. To przypomina twierdzenie Bonhoeffera, że „Pomoc może tylko słaby Bóg”⁵. To właśnie *słaby* Bóg wezwał go do powrotu do kraju. Pokazując, że nie ma innego Boga oprócz Boga słabego, autor paradoksalnie przedstawił jedyną moc, która w dłuższej perspektywie była w stanie pokonać zbrodniarzy sprawujących władzę — moc życia sprzeciwiającą się mocy śmierci.

Gdy *metafizyka* odchodzi w cień, współcześni ludzie uświadamiają sobie, że religia była zawsze domeną prawd *metaforycznych*, punktem odniesienia umożliwiającym człowiekowi poszukiwanie i odnalezienie swojej tożsamości. W sferze ludzkiej autonomii pojęcia religijne funkcjonują jako metafory, które wolne istoty ludzkie mogą interpretować na swój własny sposób. Pełne uznanie ludzkiej potrzeby myślenia i przemawiania przy użyciu metafor pozwala przezwyciężyć obowiązujący wizerunek Boga, ciągle stawiającego człowiekowi wymagania i organizującego mu życie.

Jak twierdzi Vattimo, nie ma powodu, abyśmy mieli opowiedzieć się za ateizmem. Filozoficzne przesłanki ateizmu straciły swoją aktualność, tak że argumenty teistyczne nie są już potrzebne. Powinniśmy raczej skupić się na interpretowaniu, a nie marnować energię na negowanie boskiej rzeczywistości. Stawką w tej grze nie jest istnienie Boga, ale raczej to, w jaki sposób może się ukształtować nowe wyobrażenie boskości. Sformułowanie właściwych pytań wydaje się ważniejsze niż szybkie odpowiedzi. Mówiąc metaforycznie, tradycja jest kwestionowana u swoich podstaw, zatem musimy wyburzyć budynek tradycyjnych

⁵ D. Bonhoeffer, *Wybór pism...*, s. 265. Oryginał: „Nasz Bóg daje się wypchnąć ze świata, jest w świecie bezsilny i słaby, i tak właśnie, tylko tak jest z nami i nam pomaga (...). Chrystus pomaga nie przez wszechmoc, tylko przez słabość i cierpienie”.

odpowiedzi aż do samych fundamentów.

Bonhoefferowskie poszukiwanie niereligijnej interpretacji pojęć biblijnych i teologicznych właśnie tutaj znajduje swoje źródło. Niemetafizyczny interpretator, który z pewnością nie może już odwołać się do wizerunku determinującego wszystko Boga, potrzebuje metafor. Może to oznaczać nowe podejście interpretacyjne. Poszukiwanie Bonhoeffera rozpoczyna się od uznania postulatu metaforyczności w tym podejściu.

To podejście wymaga rzecz jasna ludzkiego *Gestaltung* w odniesieniu do tego, co boskie. Różnica między tym podejściem a podejściem starych purytanów, których opisuje Max Weber w książce *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*⁶, polega na przeciwieństwie między bierną a czynną formą wyobrażenia. Tutaj, jak sądzę, odnajdujemy najważniejszą sprzeczność między starymi i nowymi formami wiary. Fundamentalisci w kilku tradycjach religijnych starają się zachować bierną postawę, sprowadzającą się do bycia częścią boskiego planu. Są gotowi podporządkować swoją wolę odwiecznemu postanowieniu wszechmocnej istoty zwanej „Bogiem”. Ta obserwacja prowadzi nas do trzeciej części naszej opowieści — fundamentalizmu islamskiego, związanych z nim zagrożeń i możliwości jego powstrzymania.

3. Bonhoeffer a fundamentalizm — zarówno w tradycji chrześcijańskiej, jak i islamskiej

Współczesny Zachód (*das Abendland*) jest domem dla wielu muzułmanów. Przenosząc się do nowego miejsca prawdopodobnie żywili jeszcze wyobrażenia dotyczące starego *Abendland*. Na przestrzeni kilku pokoleń w końcu uświadomili sobie, że osiedli w kulturze, która mimo swych chrześcijańskich korzeni uległa sekularyzacji. Muzułmanie na Zachodzie nadal wywodzą swoją tożsamość z kultury krajów, które opuścili, tworząc nową wspólnotę interpretacji w nowym miejscu zamieszkania. Z reguły ich interpretacja świętych pism i opowieści religijnych opiera się na atawizmach, takich jak identyfikowanie niewiernych jako wrogów, dyskryminacja kobiet i homoseksualistów oraz odmowa oddzielenia religii od polityki.

Większość muzułmanów posługuje się swą świętą księgą tak samo, jak robią to tradycyjni chrześcijanie. Odnosząc się do Bożego objawienia zawartego w tej księdze, podkreślają własną grzeszność lub zależność od suwerennej woli Boga. Holenderski uczony Marjo Buitelaar mówi o „podsumowaniu”, które spisany tekst oferuje przykładowym wyznawcom. Na tym właśnie wydaje się polegać

⁶ Pierwsze wydanie: 1906.

interpretacja tych osób, które nie chcą, aby obszarem medytacji i interpretacji był ich własny rozum i uczucia. „Księga pełni rolę »symbolu podsumowującego«,” twierdzi Buitelaar, „reprezentując i podsumowując w stosunkowo neutralny i emocjonalnie przekonujący sposób to wszystko, co islam oznacza dla muzułmanina. Codzienne czytania z Koranu pełnią symboliczną funkcję odwołania do czystego islamskiego działania i wiedzy”⁷. W zależności od konkretnego przypadku owe bezpośrednie odwołania do religii mogą być zarówno niewinne, jak i groźne. Groźne są na przykład grupy wyznawców islamu — tak na Bliskim Wschodzie, jak i na półkuli zachodniej — które chcą walczyć z nieprzyjaciółmi ogniem i mieczem. Uznają nawet samobójstwo za uprawniony sposób toczenia „świętej wojny”. Panowanie Mahometa pozwala wierzącym zabijać niewiernych. W ostatecznym rozrachunku członkowie tych grup dążą do wojny totalnej. Bonhoeffer pyta: „Co oznacza dzisiaj panowanie Chrystusa?”, natomiast w kręgach islamskich obowiązuje pewność co do władzy Mahometa i dokładnego kierunku jego woli. Wyznawcy widzą w Nim przywódcę, za którym należy podążać; jego księga jest prawem religii poddania, heteronomii.

Oczywiście nie wszyscy muzułmanie są terrorystami. Większość z nich nie zalicza się do tej kategorii. Jedynie nieliczni odwołują się do przemocy i terroru w walce z wrogiem, z niewiernymi. Czy ta nieliczna grupa nie stanowi jednak wierzchołka góry lodowej? Czy jej przedstawiciele nie są po prostu desperatami, którzy bardziej ochoczo i otwarcie wyrażają to, co wrze na głębszych pokładach życia społeczności muzułmańskich? Ludzie pielęgnujący premodernistyczną wiarę w postmodernistycznym kontekście są skazani na życie w pogardzie, zmuszeni reprezentować zacofaną kulturę. Tak właśnie czuje się wielu z nich. Jako przedstawiciele nowej podklasy, nowego marginesu, stanowią jednak łatwy żer dla skrajnych ideologii.

Większość muzułmanów stara się wieść ciche, spokojne życie. Mimo to wśród młodych wyznawców pojawiają się dwie reakcje. Pierwsza, dość szeroko rozpowszechniona na przykład we Francji i w Holandii, polega na radykalnym buncie przeciw całej kulturze, wyrażającym się w aktach wandalizmu i w przekraczaniu ogólnie przyjętych norm społecznych. Druga reakcja to fundamentalistyczna wiara, która w ostateczności może zażądać złożenia swojego życia w ofierze na ołtarzu świętej wojny.

W tym punkcie natężenie wrogości osiąga swój punkt kulminacyjny. Ludzie reprezentujący ideologię religijną, która dopuszcza tylko jedną słuszną interpre-

⁷ M. Buitelaar, *De Koran in het dagelijks leven in Marokko* (Koran w życiu codziennym). W: *De Koran. Ontstaan, interpretatie en praktijk*. Red. M. Buitelaar, H. Moltzki. Muiderberg 1993, s. 111–125. Cyt. zaczerpnięty ze s. 113.

tację, ucieleśniają teorię Carla Schmitta dotyczącą relacji przyjaźni i wrogości. Ten nazistowski prawnik uczył, że system musi wspierać przyjaciół i zwalczać wrogów. By posłużyć się językiem Thomasa Hobbesa, Schmitt mówił o naturalnych przyjaciółach i wrogach, interpretując określenie „naturalny” w kategoriach rasizmu i organicznego nacjonalizmu⁸. Muzułmanie postępują podobnie w imię dżihadu Allacha, zastępując przymiotnik „naturalny” określeniem „pozostający w zgodzie z wolą Allacha”. Są to jedynie różne metafory odpowiadające temu samemu „widzeniu tunelowemu”. Znamy ten rodzaj widzenia z tradycji chrześcijańskiej, a także z jej świeckich pozostałości w systemach ekonomicznych i politycznych.

Na szczęście „naturalne” programy nie działają po myśli ideologów. Przy najmniej nie w czasach, które odwracają się plecami do rozumowania metafizycznego. Od Bonhoeffera uczymy się, że nigdy nie powinniśmy pogodzić się z obsadzeniem w roli *niewiernego, niewierzącego*: nie pozwólcie się wykluczyć! Bonhoeffer najzwyczajniej w świecie nie zgadza się na utożsamienie jakiegokolwiek Rzeszy czy Kościoła z królestwem Chrystusa na ziemi. Woli pozostawić ośrodek władzy pusty, by użyć sformułowania francuskiego filozofa Claude’a Leforta.

Opisując trójkąt relacji Bóg — rzeczywistość — moralność, Bonhoeffer próbuje uniknąć jakiegokolwiek bezpośredniego, jednostronnego zastosowania objawienia Bożego w historii. Innymi słowy, Bonhoeffer neguje wszelkie bezpośrednio poznanie boskiej woli, czy to w przyrodzie, w instytucjach społecznych czy we władzy politycznej. Gdy rzeczywiście porzucimy metafizykę, wszystko zależy od Jezusa Chrystusa jako pośrednika boskiej wyobraźni (zobacz *Naśladowanie*), a Jego panowanie oczekuje na właściwe przedstawienie (tak w *Pismach więziennych*). Oznacza to w konsekwencji pośrednią krytykę wszystkich osób i instytucji, które utrzymują, jakoby wypełniały boską wolę lub boskie polecenia. Bonhoeffer zadaje w tym kontekście nurtujące pytania (dosłownie w nazistowskich Niemczech, w przenośni w kontekście bieżących problemów związanych z fundamentalizmem). Pyta, co może być prawdziwym powodem tego rodzaju zachowania. Zarówno jako teolog, jak i osoba świadoma czynników psychologicznych i społecznych, Bonhoeffer próbuje przeświecić religijne frazesy fundamentalistów.

Wypowiadając się na temat *konieczności zadawania pytań*, żydowski filozof Abraham Heschel mógł jeszcze w latach pięćdziesiątych obstawać przy wyraż-

⁸ Zob. C. Schmitt, *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Monachium 1934 (oryg. 1922) oraz *Der Begriff des Politischen: Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Collarien*. Berlin 1963. Zob. także H.D. van Hoogstraten, *The Enemy and Righteous Action: A Hermeneutical Reassessment*. W: *Bonhoeffer for a New Day*. Red. J.W. de Gruchy. Grand Rapids 1997, s. 175–189, zwłaszcza s. 184.

nym rozróżnieniu między teologią i filozofią. W tamtym okresie, przed powstaniem teologii sekularyzacji i śmierci Boga, większość chrześcijańskich teologów nadal myślała w kategoriach, jakimi wciąż posługują się fundamentaliści zarówno w kręgach chrześcijańskich, jak i w islamie:

Filozofię można zdefiniować jako sztukę zadawania właściwych pytań. Punktem wyjściowym teologii są dogmaty, natomiast filozofia zaczyna od problemów. Filozofia najpierw dostrzega problem, teologia ma już z góry przygotowaną odpowiedź. Filozofia jest w pewnym sensie takim rodzajem myślenia, które ma początek, ale nie ma końca. W ramach filozofii świadomość problemu góruje nad wszelkimi rozwiązaniami. Jej odpowiedzi są pytaniami w przebraniu; każda nowa odpowiedź rodzi nowe pytania. W religii natomiast tajemnica odpowiedzi unosi się nad wszystkimi pytaniami.

(...) Fundamentalisci twierdzą, że odpowiedź na wszystkie najważniejsze pytania została już udzielona⁹.

Pytania jednoczą, odpowiedzi dzielą. Nowa teologia zapożyczyła ten motyw z filozofii żydowskiej. Bonhoeffer pokazał, że wymaga to radykalnego przemyślenia obrazów i metafor. Jeśli uda się nam wspólnie z muzułmanami pochylić nad tymi samymi pytaniami, dotyczącymi częściowo pokrewnego dziedzictwa, możemy doświadczyć jedności. Fundamentalistyczne odpowiedzi załamują się szybciej, niż nam się dzisiaj wydaje. Quasi-religijny globalny kapitalizm i rywalizacja rynkowa otworzą nam oczy na prawdziwe pytania dotyczące naszej tożsamości i miejsc, w których potrzebna jest nasza solidarność i oddanie.

Ten ostatni aspekt wymaga programu interpretacyjnego, w którym prominentne miejsce zajmie *Stary Testament*. W tej części Biblii jednym z podstawowych motywów Bożego objawienia jest sprawiedliwość społeczna w Izraelu — żywej wspólnocie interpretacyjnej. Vattimo wybiera inną drogę i ociera się o antysemityzm. W odróżnieniu od niego Bonhoeffer opowiada się za pełnym uznaniem żydowskiego dziedzictwa, w tym za priorytetowym potraktowaniem Starego Testamentu jako pierwszego i decydującego zasobu interpretacyjnego. Takie stanowisko łączy się ściśle z wystąpieniami Bonhoeffera w obronie Żydów poczynawszy od 1934 roku.

Z angielskiego przełożył Piotr Kwiatkowski

⁹ A. Heschel, *God in Search of Man: A Philosophy of Judaism*. New York 1955, s. 4.

Interpreting Bonhoeffer's remarks on religion in the present predicament of muslim terrorism

A b s t r a c t

In his letter from April 30, 1944, Bonhoeffer poses questions concerning Christ's sovereignty: „If our final judgment must be that the western form of Christianity, too, was only a preliminary stage to a complete absence of religion (...) how can Christ become the Lord of the religionless as well?” and: „Christ is no longer an object of religion, but something quite different, really the Lord of the world. But what does that mean?”

Bonhoeffer formulated his thoughts on religion and the modern world *de profundis* of a total war in Europe's very heart. Interpreting Bonhoeffer's thoughts from this angle, the paper shows their vital and healing power in a situation that confronts us with a 'holy war' on several fronts. This paper deals with these issues in three sections: 1) Bonhoeffer's decision to share a community of interpretation in Germany during wartime; 2) Bonhoeffer and Vattimo on metaphysics and religion — an interpretation-in-actu; 3) Bonhoeffer and fundamentalism, in both the Christian and the Islamic tradition.

STEPHEN N. WILLIAMS

„BEZRELIGIJNE CHRZEŚCIJAŃSTWO” — WŁAŚCIWA DROGA CZY ŚLEPY ZAULEK?

[Wykład wygłoszony podczas Konferencji Bonhoefferowskiej, Ewangelikalna
Wyższa Szkoła Teologiczna, Wrocław, 18 marca 2002]

Wstęp

Dlaczego w 2002 r. nadal warto dyskutować na temat bezreligijnego chrześcijaństwa Bonhoeffera? Czy nauka ta nie została wystarczająco opisana od lat 60. ubiegłego stulecia i przyjęta albo odrzucona przez poważną i progresywną myśl teologiczną? Istnieją przynajmniej dwa powody, dla których warto kontynuować tę dyskusję. Pierwszy dotyczy kręgu naukowców zajmujących się myślą Bonhoeffera, którzy publikują nowe, bardziej dogłębne interpretacje „bezreligijnego chrześcijaństwa”, jak na przykład książka *A Theology of Life* Ralfa K. Wustenberga¹. Drugi jest ważniejszy — perspektywa i możliwości bezreligijnego chrześcijaństwa nadal wymagają osobnych badań, wsparcia bądź krytyki, w odniesieniu do obecnego pokolenia. Ma to szczególne znaczenie w naszej sytuacji międzynarodowej, w rozmowach na temat islamu i jego związków z tradycją judeo-chrześcijańską. Ludzie myślą o tych rzeczach oraz ogólnie o religii i współczesności.

W moim nawiązywaniu do „bezreligijnego chrześcijaństwa” niektórzy uważają moje anglosaskie korzenie. W latach 60. Eberhard Bethge zaznaczył, że

¹ R.K. Wustenberg, *A Theology of Life: Dietrich Bonhoeffer's Religionless Christianity*. Grand Rapids/Cambridge 1998.

„bezreligijne chrześcijaństwo” jest ideą przypisywaną Bonhoefferowi w świecie anglosaskim, podczas gdy w kręgach germańskich mówi się o „niereligijnych interpretacjach” koncepcji biblijnych². Nie wiem, jakiej terminologii używa się w Polsce. Obie frazy pochodzą jednak z samego Bonhoeffera, przy czym „niereligijna interpretacja” pojawia się częściej. Jeżeli książka Wustenberga miałaby pomóc w doborze słownictwa, fraza „bezreligijne chrześcijaństwo” pasuje w języku angielskim, ponieważ jej niemiecki tytuł brzmi: *Glauben als Leben: Dietrich Bonhoeffer und die nichtreligiose Interpretation biblischer Begriffe* — „niereligijna interpretacja koncepcji biblijnych”³. Mój tytuł zaś brzmi tak a nie inaczej, aby nie okazać się zbyt stronnictwem w odniesieniu do jakiegś jednej opcji.

Oczywistym problemem dla kogoś, kto na serio chce zgłębić idee Bonhoeffera, są odmienne interpretacje tego, co miał na myśli. Moim celem nie jest prezentowanie dogmatycznej interpretacji Bonhoeffera wobec sporu rywalizujących ze sobą poglądów. Chcę raczej zaoferować ogólny i, mam nadzieję, *szeroko akceptowalny* opis tego, co miał na myśli, a następnie przejść do omówienia wybranych aspektów jego przemyśleń. Możliwe, że członkowie polskiej sekcji Międzynarodowego Towarzystwa Bonhoefferowskiego znają problematykę zaprezentowaną w poniższym szkicu. Jednak pominięcie go nie pomogłoby następującej po nim ocenie.

Bezreligijne chrześcijaństwo

Pomocne dla naszej interpretacji może okazać się umieszczenie sformułowań Bonhoeffera w trzech okręgach interpretacyjnych. Będziemy się poruszali od najbardziej wewnętrznego w kierunku zewnętrznego.

1. Listy Bonhoeffera rozpoczynające się datą 30 kwietnia 1944 roku zawierają pewne specyficzne uwagi dotyczące jego sposobu myślenia. „(...) Czas „życia wewnętrznego” i sumienia, a to znaczy w ogóle czas religii⁴” skończył się; religia naznaczona jest „uwarunkowanymi historycznie założeniami metafizyki, życia wewnętrznego itp.”⁵. „Cóż znaczy więc — „interpretować religijnie”? Oznacza to, moim zdaniem, wypowiadać się metafizycznie i indywidualistycznie”⁶. „Metafizyka”, „życie wewnętrzne”, „sumienie”, „indywidualizm” są kluczowymi słowami. Załóżmy, że ktoś mnie zapyta, czy jestem religijny. Mógłbym odpowiedzieć: „Oczywiście, mam światopogląd, który opiera się na metafizycznym

² E. Bethge, *Bonhoeffer's Christology and His "Religionless Christianity"*. „Catholic Quarterly Review” 1967, t. 23, nr 1.

³ Frankfurt 1996.

⁴ D. Bonhoeffer, *Wybór pism*. Oprac. A. Morawska, Warszawa 1970, s. 239.

⁵ *Ibidem*, s. 240

⁶ *Ibidem*, s. 242.

twierdzeniu, że świata nie można wytłumaczyć bez udziału Najwyższej Przyczyny. Moje serce jest pobożne i wierzy w Jezusa. W moim wnętrzu złożone jest prawo moralne, które działa w moim sumieniu. Moje życie i więź z Bogiem są moją osobistą sprawą”. Co w tym złego? Bonhoeffer dostrzegł tutaj przynajmniej dwa problemy. Po pierwsze, ten religijny pogląd został zarzucony przez wielu współczesnych ludzi. Po drugie, nie czyni nikogo chrześcijaninem. Ta druga obserwacja wydaje się radykalna. Czy nie jest tak, że kluczowe koncepcje soteriologiczne w Piśmie Świętym i tradycji, takie jak: usprawiedliwienie, uświęcenie, odnowienie itd., zakładają religijne podstawy i wyrażają jasno religijne znaczenie? Jeśli tak, odpowiada Bonhoeffer, nie mają znaczenia poza Kościołem. Lecz nawet wewnątrz chrześcijaństwa istnieją pewne kryteria, z pomocą których można te koncepcje interpretować w sposób niereligijny.

2. Drugi krąg stanowią obserwacje poczynione w szerszym kontekście *Letters and Papers*. Bonhoeffer stara się uchwycić związek między dwiema rzeczami: z jednej strony — kierunkiem rozwoju historii Zachodu, a z drugiej — potrzebą autentycznego radykalizmu eklezjalnego. Historia świata zachodniego doświadczyła stopniowego wzrostu autonomii w różnych dziedzinach ludzkiego życia i działalności. Proces ten wyłonił się w świecie, który dojrzał do interpretacji pomijających Boga. Ten fenomen, zdaniem Bonhoeffera, może spowodować *pozytywne* teologiczne interpretacje i oceny. A to dlatego, że w centrum historii biblijnej znajduje się Bóg, który godzi się na wypchnięcie go poza świat, na krzyż. Proces dojrzewania świata umieszcza chrześcijaństwo w miejscu, w którym znalazł się Jezus⁷. I to stanowi podstawę dla eklezjalnego i eklezjologicznego radykalizmu. (‘Eklezjalny’ odnosi się do praktyk kościelnego życia, eklezjologiczny zaś do doktryny o Kościele). Kościół powinien obedrzeć się z autorytetu, statusu i bogactwa. Rozwój historii zachodniego świata eliminujący Boga i religię może skierować Kościół na tory autentycznego chrześcijańskiego świadectwa.

3. Ostatni, zewnętrzny krąg dotyczy chrystologii i jemu chciałbym poświęcić więcej miejsca. Nasz opis nieuchronnie sugeruje, że jakkolwiek chciałby sam temu zaprzeczyć, Bonhoeffer starał się zinterpretować potencjalnie groźny proces w sposób pozytywny, czyniąc zastaną rzeczywistość pewną cnotą. Oczywiście, wzięwszy pod uwagę wszystkie inne jego wypowiedzi, możemy zaobserwować, że takie były fakty ostatnich lat jego życia. Niemniej nieodparte wrażenie, jakie po sobie pozostawił, dotyczy pozytywnej i dominującej chrystocentrycznej teologii oraz takiej formy chrześcijańskiego uczniostwa, która ogarnia całe jego życie. A zatem niemalże z założenia od pewnego czasu w studiach

⁷ *Ibidem*, s. 263–265.

nad Bonhoefferem mówi się o „niereligijnej interpretacji” jako „chrystologicznej interpretacji” i nie będą tego kwestionował.

Choć chrystologiczne i chrystocentryczne poglądy Bonhoeffera można dostrzec w różnych dziełach, poczynwszy od *Sanctorum Communio*, to jednak jego *Etyka* prezentuje je z niezwykłą siłą. Dzieło to przedstawia nieugięty i bezkompromisowy obraz uczniostwa, które jest głębokim uczestnictwem w Chrystusie. Możliwość takiego uczestnictwa stała się możliwa dzięki śmierci i zmartwychwstaniu wcielonego pośrednika, który pojednał świat z Bogiem, natomiast forma takiego uczestnictwa kształtuje się przez konkretne i szczególne postawy życiowe, miłość, czyny i cierpienia Jezusa. Bonhoeffera nie interesuje jedynie *Lebensphilosophie* („filozofii życia”), przemawia do niego dopiero wezwanie do zanurzenia się w życiu, w którym Chrystus byłby zawsze obecny; w życiu, które byłoby tożsame z Chrystusem. Jeśli Karol Barth wpłynął na wczesnego Bonhoeffera tak, że przeciwstawił *wiarę* religii, „wiara” u niego zyskała bogactwo znaczenia przez to, że została zdefiniowana jako pełnia „życia”⁸. Możemy to zilustrować w oparciu o porównanie z Nietzschem, który jak czasem się uważa, przewija się w tle Bonhoefferowskiej *Etyki* niczym „antypoda”⁹.

Nietzsche prezentował tragiczną wizję rzeczywistości. Odrzucił filozofię Schopenhauera jako „romantyczny pesymizm” i postrzegał jako odrażającą jego negację życia, rezygnację ze starań i jego współczującą filantropię. Zamiast tego zaproponował radosną afirmację energii, żywotności i woli, które charakteryzują życie. Jednak Nietzsche nie wyzbywa się elementu tragizmu. Swój antytetyczny do Schopenhauera pogląd również wyraża przez „pesymizm”, jednak jest to „pesymizm dionizyjski”¹⁰. „Pesymizm dionizyjski” nie stacza się w przerażający anty-humanizm współczucia dla ludzkości, który ceni to, co w niej słabe. To spuścizna chrześcijaństwa, której Schopenhauer powinien był się wyzbyć.

Bonhoeffer przyjął pogląd na życie i cierpienie, który osadza się na chrystologii i który tym samym unika zarówno pesymizmu Schopenhauera, jak i egoizmu Nietzschego¹¹. Dołożył też starań, by nie akcentować nadmiernie cierpienia. Kierkegaardowi zarzuca, że uczynił z „krzyża, a przynajmniej cierpienia abstrakcyjną zasadę i właśnie ona wzbudza niezdrowe podejsie, które obdziera

⁸ Jedną z zasadniczych kwestii, które Wustenberg chciał ustalić w swoim dziele jest zależność od Dilthey’a. Niezależnie od jego ekspertyzy w tym temacie, starałem się skorygować niedowartościowanie Dilthey’a w odniesieniu do Kanta u Bonhoeffera, w krótkiej recenzji książki autorstwa J. de Gruchy pt. *Dietrich Bonhoeffer: witness to Jesus Christ*. „Themelios” 1990, t. 16, nr 1.

⁹ Zob. opis dzieła Kosteru u R.K. Wustenberg, *A Theology of Life...*, s. 138–139.

¹⁰ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*. Gdańsk 2008, sekcja 370.

¹¹ Bonhoeffer nie omawia Schopenhauera w swoich rozważaniach tego zagadnienia, lecz Nietzsche wyraźnie się do niego odnosi.

cierpienie z elementu *możliwości* jako Bożego zrządzenia”¹². Oznacza to, o ile właściwie rozumiem Bonhoeffera, że jeżeli uczynimy z cierpienia metafizykę życia na sposób Kierkegaarda, narazimy się na słuszne zarzuty ze strony Nietzschego. Lecz sprawa wygląda inaczej, gdy cierpienie postrzega się jako zrządzenie boskie, przyjęte w wolny sposób. Przy takim podejściu potrafi dostrzec również radość i celebrować siłę, zdrowie oraz sprawy tego świata.

Bycie uczniem Chrystusa zakłada tego typu perspektywę. Kiedy Jezus cierpi, cierpi jako „człowiek dla innych”¹³, który oddaje własne życie za swych przyjaciół. Cierpi nie dla samego cierpienia, albo ponieważ świat jest srogi. Jezus cierpi za ludzi ze względu na prawdę i sprawiedliwość. To forma afirmacji życia. Kiedy zadajemy więc kluczowe chrystologiczne i teologiczne pytanie, kim jest dla nas dzisiaj Chrystus, możemy odpowiedzieć bez odrzucania tradycyjnych określeń i podważania ekumenicznej ortodoksji niepodzielonego Kościoła, że jest „człowiekiem dla innych”¹⁴. To stanowi o „prawdziwym humanizmie”¹⁵. Kim Jezus chce, byśmy byli? Po prostu — prawdziwymi ludźmi¹⁶. A zatem chrześcijaństwo jest prawdziwym człowieczeństwem. To najbardziej zasadnicza niereligijna interpretacja — być chrześcijaninem oznacza być istotą ludzką.

Na poparcie Bonhoeffera

Niektórzy z czytelników mogą zarzucić mi, że mój opis jest miejscami niekompletny lub mylący, lecz mam nadzieję, że jest na tyle wierny, by mógł służyć za podstawę do dyskusji na temat „bezreligijnego chrześcijaństwa”. Czy to ślepy zaułek, czy właściwa droga? Oczywiście nie musi być żadną z dwóch opcji. Może być na przykład złym zjazdem z właściwej drogi. Jednak zamiast rozwijać metafory, powinniśmy skoncentrować się na myśli Bonhoeffera.

Jedną z cech, które możemy zaobserwować u wielkich i wpływowych myślicieli jest przewaga pozytywnych i konstruktywnych elementów nad negatywnymi i przeczącymi¹⁷. Czemukolwiek przeczą, zyskują naszą uwagę głównie

¹² D. Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*. New York 1972, s. 374.

¹³ D. Bonhoeffer, *Wybór pism...*, s. 272.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Dzieło Jaques’a Maritaina *L’Humanisme Integral* zostało wydane po angielsku pod takim właśnie tytułem. W języku polskim ukazało się jednak pod tytułem *Humanizm integralny* [przyp. tłum.].

¹⁶ „Być chrześcijaninem to nie być w jakiś określony sposób religijnym, usiłować, według jakiejś metody, coś z siebie zrobić (grzesznika, pokutnika czy świętego). Być Chrześcijaninem znaczy być człowiekiem. Nie jakiś typ człowieka tylko po prostu człowieczeństwo stwarza w nas Chrystus”. D. Bonhoeffer, *Wybór pism...*, s. 267. Na s. 268 czytamy: „Chrześcijanin jest nie *homo religiosus*, lecz po prostu człowiekiem, tak jak Jezus (...)”.

¹⁷ Skądinąd można by zadać podobne pytanie odnośnie Nietzschego. Warto przytoczyć proste acz trzeźwe słowa zawarte w *Epilogu* do biografii Hitlera autorstwa Alana Bullocka, *Hitler, studium tyranii*, Warszawa 1975, s. 713–714: „Dawne wielkie rewolucje (...) zawsze łączyły się z wyzwoleniem

przez to, co głoszą i w pozytywny sposób przewidują. Jednak, nawet jeśli to prawda, ciekawe, że często ich poglądy rodzą się w odpowiedzi na coś wcześniejszego (i w tym wielcy myśliciele podobni są do mniejszych). Inny punkt widzenia zazwyczaj dodaje im bodźców do udania się w nowym kierunku. Myśl Bonhoeffera jednak, szczególnie w swej rozwiniętej formie, choć może nawet ta wcześniejsza, pozbawiona jest takiej cechy reakcji. Oczywiście wiele rzeczy w niemieckich Kościołach mogło wpłynąć na jego odzew. Niemniej osiągnął tak wielkie zrozumienie Chrystusa, że mógł przedstawić swoje myślenie pozytywne z punktu widzenia chrystologii, a nie jako reakcję na inny pogląd. Łączy się to z jego oddaniem działaniu, które jest formą autentycznego uczniostwa¹⁸.

Pozytywna natura jego intelektualnego i praktycznego podejścia do życia wynika z zasadniczej prostoty bycia i myślenia. Wyrażają to dobrze następujące słowa z *Etyki*:

Wolność Jezusa nie jest samowolnym wyborem jednej z niezliczonych możliwości, lecz polega właśnie na najzupełniejszej prostocie Jego postępowania, prostocie, która nie widzi nigdy większej ilości możliwości, konfliktów, alternatyw, lecz zawsze tylko jedno — to, co Jezus nazywa wolą Bożą. Mówi, że pełnienie tej woli jest Jego pokarmem, Jego życiem. (...) Wola Boża zaś jest tylko jedna. W niej znajduje się prazródło (tzn. zostaliśmy pierwotnie stworzeni jako ludzie, by znać tylko dobro, tylko wolę Bożą), ona ugruntowuje wolność i prostotę wszelkiego działania¹⁹.

Bonhoeffer nie stara się przedstawić naśladowania Jezusa jako życia wolnego od walki o to, żeby pojąć, co jest dobre, a co złe²⁰. Na przykład w *Naśladowaniu* Bonhoeffer przejawia pewien styl dialektycznego myślenia i wypowiedzi, które nas czasem irytują. Chodzi o to, że kiedy jesteśmy niepodzielnie oddani Chrystusowi, nie zatrzymujemy się, by rozmyślać nad złym działaniem, a skoro żyć oznacza działać, możemy działać w duchu wolności i pokoju. Prezentując taką postawę, Jezus jest prawdziwym człowiekiem, gdyż ludzie nie zostali stworzeni do poznania dobra i zła (jest to konsekwencją Upadku), lecz tylko po to, by znać

jakichś wzniosłych ideałów (...) socjalizm nie wydał niczego (...). Jedynym motywem nazistowskiej rewolucji było panowanie przystrojone w doktrynę rasy, a gdy to zawiodło — mściwe niszczenie, Raschningowska „Revolution des Nihilismus”.

¹⁸ Nasuwa się w tym miejscu jego skonstruowanie faryzeusza jako człowieka sądującego i Jezusa jako człowieka działającego. Zobacz D. Bonhoeffer, *Wybór pism...*, s. 139–147 Połączyłem „pozytywne/aktywne” z „reagującym/sądującym” nie stwierdzając oczywiście, że wszelkie działanie jest oznaką pozytywnego nastawienia do życia.

¹⁹ *Ibidem*, s. 141.

²⁰ Zob. D. Bonhoeffer, *Ethics*. London 1964, s. 37nn. odnośnie „Dowodzenia” (Proving, w The Love of God and the Decay of the World).

dobro, tylko Boga, Boga i jego wolę jak dobro. Ludzie nie powinni cieszyć się swoją zdolnością wyboru, lecz powinni radować się z dobra.

Wydaje mi się, że to pierwszy krok w kierunku bezreligijnego chrześcijaństwa, choć nie oznacza, że ma się ono stać końcem drogi. Uczniostwo znajduje w Chrystusie to, co prawdziwe, rzeczywiste i dobre, a nie po prostu coś metafizycznego. Ma na uwadze działanie, a nie wewnętrzność. Nie zajmuje się skrupulatnie zmaganiem dobra ze złem, lecz jedynie wolą Bożą. Leibniz zwykł mówić, że problemem mnogości systemów myślowych nie jest to, co proponują, lecz co odrzucają. W dalszej części zapytamy jeszcze o zasadność odrzucenia pewnych rzeczy w religii przez Bonhoeffera. Jednak nawet jeżeli pewne jego sformułowania wydadzą się nam skrajne, właściwe i ważne wyzwanie zostało nam rzucone.

Rodzaj prostoty, której Bonhoeffer poszukuje, nosi pewne znamiona teologii Marcina Lutra. „W ostatnich latach”, powiedział 21 lipca 1944 roku, „uczyłem się lepiej poznawać i rozumieć głęboką ziemskość chrześcijaństwa (...). Mam na myśli nie trywialną ziemskość libertynów, zapobiegliwych, wygodnych czy rozwiązłych, lecz ziemskość głęboką, zdyscyplinowaną, w której obecne jest zawsze poznanie śmierci i zmartwychwstania. Sądzę, że Luter żył w takiej ziemskości”²¹. Chyba najbardziej konkretna wypowiedź Lutra na temat chrześcijańskiego życia pada w *O wolności chrześcijańskiej*. Po tym, jak wyłożył zasadę usprawiedliwienia tylko z wiary jako podstawę chrześcijańskiego życia — podkreślając żywą więź wierzącego z Chrystusem — Luter dopytuje się o składowe tego życia. Definiuje je następnie jako miłość bliźniego, przy czym wyraża się w bardzo specyficzny sposób: „w Chrystusie żyje on [chrześcijanin] przez wiarę, w bliźnim przez miłość”²². Mamy być dla bliźniego jak Chrystus. Ten prosty sposób myślenia, w którym wiara jest czynna w miłości, określa dobrze zarówno Bonhoeffera, jak i Lutra. Myślę, że dobrze wyraża również autentyczne chrześcijaństwo. Ciężko jest do końca określić relację Bonhoeffera względem głównego nurtu teologicznej ortodoksji. Lecz wydaje się on trzymać tradycyjnej chrystologicznej chalcedońskiej doktryny niepodzielonego Kościoła²³. „Jezus człowiek dla innych” z pewnością nawiązuje do koncepcji Lutra bycia „Chrystusem dla bliźniego”. Jeśli przyjmiemy nie tylko punkt wyjściowy Bonhoeffera, znajdujący się w chrystologii, czyli podstawową prostotę uczniostwa, lecz połączymy go również z Lutrem, czy tym samym zasugerujemy, że „bezreligijne chrześcijaństwo” może znaleźć posłuch jedynie wśród zwolenników Lutra i luteranizmu?

²¹ D. Bonhoeffer, *Wybór pism...*, s. 268.

²² M. Luter, *O wolności chrześcijańskiej*. Warszawa 1991, s. 47.

²³ D. Bonhoeffer, *Wybór pism...*, s. 32–44.

Oczywiście w tym miejscu pojawią się kontrowersyjne pytania o konfesyjną teologię. Katolicy i luteranie zbierają już pewne owoce trwającego kilka lat dialogu na temat usprawiedliwienia. Doktryna usprawiedliwienia z wiary przyjęła polemiczną definicję w XVI wieku. Jednak jeśli zasada *sola fides per caritatem solam* (wiara czynna w miłości) jest częścią polemiki i posiada odniesienie do chrystologii, stanowi również wyzwanie zarówno dla katolickiej jak i protestanckiej myśli w XX i XXI pierwszym wieku.

Zarówno jej zakotwiczenie w chrystologii, jak i jej krytyka odnosząca się do eklezjologii mogą być ekumeniczne z natury. Kościół istniejący dla innych, powstały dzięki człowiekowi, który żył dla innych, woła o przyjęcie zarówno przez protestantów, jak i katolików. Nie będę tu omawiał całej eklezjologii Bonhoeffera, ani zajmował się kwestią, czy nacisk na wiarę i miłość wymaga większego podkreślenia aspektu eschatologicznego niż u Bonhoeffera, aby przedstawić zrównoważony opis teologicznych zalet²⁴. „Wiara czynna w miłości” może wydawać się wyrażeniem zbyt ogólnym i słabym fundamentem dla budowania teologii bezreligijnego chrześcijaństwa. Jednak chrześcijańskie uczniostwo zdefiniowane jako egzystencjalny, a nie pojęciowy tylko, udział w Chrystusie i bliźnim, czyni je znacząco różnym od tego, czym jest religia zazwyczaj. Przez podkreślenie powagi życia prawdziwie człowieczego w sferze łaski i w kontekście wiary, zyskujemy podstawy dla rozwinięcia idei „bezreligijnego chrześcijaństwa”. Może to brzmieć banalnie i redukcjonistycznie, lecz kiedy nasze intencje zgadzają się z naszymi słowami, a czyny z naszymi zamiarami, sprawa wygląda inaczej.

Jednak przywłaszczenie sobie idei bezreligijnego chrześcijaństwa od Lutera u Bonhoeffera pewien dramatyczny aspekt. Sześć miesięcy przed użyciem sformułowania „bezreligijne chrześcijaństwo” Bonhoeffer napisał następujące słowa do swoich rodziców: „Już sto lat temu Kierkegaard stwierdził, że Luter powiedziałby dziś dokładnie odwrotnie. Myślę, że miał rację — z pewnymi zastrzeżeniami”²⁵. Napisał to 31 października w Święto Reformacji. Bonhoeffer rozmyślał nad tym, „dlaczego konsekwencje działania Lutera były pełnym przeciwieństwem tego, co zamierzył”²⁶. Szukał eklezjalnej jedności, a jednak uj-

²⁴ Wydaje się, że wśród protestantów wielu zgodziłoby się z argumentacją Chapmana, że eschatologia Moltmanna w ważny sposób uzupełnia poglądy Bonhoeffera. W zasadzie zarówno katolicy, jak i protestanci starali się opisać eschatologię na nowo w drugiej połowie XX wieku. William Hamilton już znacznie wcześniej zwrócił uwagę na Bonhoefferowską „wizję pozbawioną eschatologii” w jego listach więziennych. Jednak choć eschatologia nie pojawia się *prima facie* jako główny temat w Bonhoefferowskim szkicu bezreligijnego chrześcijaństwa, jego Chrystus zawsze jest wcielony, ukrzyżowany, zmartwychwstały i przychodzący. Jego ważny wykład relacji między ostatecznym a przedostatecznym w *Etyce* można traktować jako zdecydowane poparcie dla eschatologii. Zob. D. Bonhoeffer, *Wybór pism...*, s. 173–179.

²⁵ D. Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, New York 1972, s. 123.

²⁶ *Ibidem*.

rzał rozpad. Szukał chrześcijańskiej wolności, a napotkał „obojętność i rozwiązłość”. Zabiegał o ład społeczny, jednak wywołał powstanie. Lecz co oznaczałoby dla Lutra „powiedzenie dokładnie odwrotnie”?

Musimy w tym miejscu wziąć pod uwagę doświadczenie Bonhoeffera związane z oporem wobec Hitlera. Doświadczył on przyjaźni ludzi poza Kościołem, którzy pragnęli sprawiedliwości i prawdy, lecz nie interesowali się Kościołem. On sam oddalał się od Kościoła, który nadal zwiastował usprawiedliwienie z wiary, lecz nie opowiadał się po stronie sprawiedliwości i prawdy w opozycji do Hitlera. Ci ludzie poza Kościołem nie tylko wyrażali się o Jezusie z szacunkiem, lecz widzieli w nim obrońcę wartości związanych z prawdą i sprawiedliwością, dla których gotowi byli cierpieć²⁷. W tym kontekście Bonhoeffer w naturalny sposób zadał pytanie o panowanie Chrystusa nad ludźmi bezreligijnymi. Skoro aprobował i radował się istnieniem dobroci, szanował i cenił prawdę i sprawiedliwość poza Kościołem, jaki ma to wpływ na zasadę usprawiedliwienia z wiary? Wydaje się, że Bonhoeffer nie odnosi się dogłębnie do tej kwestii w swoich dziełach. Jego pytanie o Jezusa jako pana bezreligijnych podobne jest do pytania o związek Chrystusa nie z nikczemnym grzesznikiem, lecz dobrym człowiekiem²⁸. Mamy tendencję, by wszystkich ludzi czynić grzesznikami, aby następnie rościć sobie prawo do zwiastowania im Ewangelii. Lecz czy chrześcijanin może zanegować, że dobroć, sprawiedliwość i prawda w ludziach poza Kościołem są zdrowe i pożądane? Co oznacza usprawiedliwienie w tym kontekście? Nie powinno dziwić, że kwestia usprawiedliwienia wymagała niereligijnej interpretacji.

Do zagadnienia tego należy podejść ze szczególną ostrożnością, nie tylko dlatego, że sam Bonhoeffer nie wypracował tutaj jasnego stanowiska (o ile mam rację), lecz również z powodu powagi samej kwestii. Nierzadko ludzkie myślenie o powiązaniu usprawiedliwienia z prawdziwym humanizmem przewyższa opisy teologiczne. Kościół nie powinien czuć się zażenowany istnieniem „sprawiedliwych czynów” poza nim, lecz jeśli już, to z powodu własnej bezczynności. Powinien wspierać wszelkie autentyczne dążenie do prawdy i sprawiedliwości. A to dlatego, że Bóg jest źródłem wszelkiej dobroci, a dzieła ludzkie są dowodami boskiego działania. Ostatecznie chrześcijaństwo nie przeciwstawia dobroci Bożej i ludzkiej. Bóg żarliwie zabiega o sprawiedliwość i dobroć, a tam gdzie grozi im rozpad, staje się ich obrońcą, a nawet prowokatorem²⁹. Tak jak ludzie powinni pozwolić Bogu być Bogiem, tak Bóg też chce, by ludzie byli

²⁷ D. Bonhoeffer, *Wybór pism...*, s. 151–153.

²⁸ Porównaj *ibidem*, s. 239–240 z *Christ and Good People* w D. Bonhoeffer, *Ethics...*, s. 60–63.

²⁹ Zobacz szczególnie ważny fragment *Inheritance and Decay* w D. Bonhoeffer, *Ethics...*, s. 88nn.

ludzy, tzn. łaska uwalnia ludzi do właściwych i prawdziwych ludzkich czynów. Z ludzkiego punktu widzenia, nie powinno być samopotępienia; z boskiego — tyranicznego narzucania. Wiara jest szczerym zaufaniem Bogu — daje właściwą podstawę dla naszej z nim więzi. Boski sąd nad tymi, którzy nie wiążą się z nim przez wiarę, lecz z drugiej strony zabiegają o prawdę i sprawiedliwość, jest jego własną sprawą. Wydaje mi się, że Bonhoeffer tak by to opisał. Ludzie w Kościele traktujący poważnie swą wiarę wezwani są do działania; natomiast ludzie poza Kościołem, którzy poważnie podchodzą do ludzkiego działania, są wezwani do wiary. W każdym razie usprawiedliwienie z wiary nie ma za cel niszczyć tych, którzy dążą do prawdy i sprawiedliwości, ani podważać ich dążeń. Wydaje mi się, że jego myślenie w takich kategoriach, które są przeciwne do myślenia Lutra, stawia Bonhoeffera w jednej linii z Kierkegaardem, który stwierdził, że dziś Luter powiedziałby coś innego. Wierzę, że Bonhoeffer obrał w tym względzie właściwy kierunek³⁰. Ale to dopiero połowicznie prowadzi nas do bezreligijnego chrześcijaństwa. W dalszej części postaram się przeanalizować, czy obrał właściwą drogę.

Krytyka

Zwróciliśmy wcześniej uwagę, że słowa „metafizyka”, „życie wewnętrzne”, „sumienie”, „indywidualizm” są kluczowe w Bonhoefferowskim opisie religii. Sądzę, że ma rację chcąc oddzielić chrześcijaństwo od życia wewnętrznego i indywidualizmu. Pod istotnymi względami staje się sam przykładem obu. Jeśli życie wewnętrzne odnosi się do głębokiego zaangażowania osobistej duchowości a indywidualizm do niezbywalnej i wielkiej odpowiedzialności przed Bogiem w uczniostwie, życie i działania Bonhoeffera tryskają oboma. Oba pojęcia są złożone i nie możemy ich tu wyczerpująco opisać. Kontrowersyjną sprawą pozostaje to, w jaki sposób i gdzie pojawia się u niego pojęcie życia wewnętrznego. Pomocnym mogłoby się okazać zbadanie sposobu, w jaki Bonhoeffer wszczepia w interpretację Diltheya, dotyczącą wyparcia średniowiecznej metafizyki przez wczesno-renesansową duchowość Petrarki, swój własny pogląd na „działanie” jako właściwy zamiennik metafizyki i życia wewnętrznego. Jednak, gdy duchowość przeciwstawi się działaniu, Bonhoeffer słusznie mówi o fałszywej religijności. Tak samo ma rację w przypadku, gdy indywidualizm przeciwstawi się prawdziwemu eklezjalnemu życiu. Dużo czasu zabrałoby opisanie tego, co Kościół oznaczał dla niego. Należałoby zestawzić społeczną koncepcję osobowości

³⁰ Staralem się bronić tej tezy w *The Theological Task and Theological Method: Penitence, Parasitism and Prophecy*. Zob. *Evangelical Futures: A Conversation on Theological Method*. Red. J.G. Stackhouse, Grand Rapids 2000, s. 165–172.

opisaną zarówno w *Sanctorum Communio*, jak i w *Życiu wspólnym* oraz *disciplina arcana* — sekretną dyscyplinę modlitwy i wiary w dojrzałym bezreligijnym świecie. Chciałbym w tym miejscu stwierdzić, że sympatyzuję w tych punktach z Bonhoefferem, jednak pragnę również przejść do kwestii bardziej dyskusyjnych, jak „metafizyka” i „sumienie”. Omówię je w tej kolejności.

1. Bonhoeffer łączy dwie kwestie: mentalność świata, który dojrzał i który potrafi obyć się bez Boga jako zasadę interpretacyjną oraz krzyż Chrystusa, który oznacza wypchnięcie Boga poza świat. Wielokrotnie cytowano i akceptowano jego wypowiedź, że „tylko cierpiący Bóg może pomóc”³¹. Lecz nawet jeżeli Bonhoeffer rzeczywiście dokonuje pewnej korekty religijnej koncepcji boskiej mocy, jego interpretacja tekstów biblijnych pozostaje nieprzekonująca. Mówi on, że Bóg „jest w świecie bezsilny i słaby, i tak właśnie, tylko tak jest z nami i nam pomaga. U Mateusza (8, 17) jest więc całkiem wyraźne, że Chrystus pomaga nie przez wszechmoc, tylko przez słabość i cierpienie”³². Fragment ten opisuje zdarzenie podczas służby uzdrawiania, które przypomina Ewangelistom, że Jezus nosi nasze słabości. Jednak samo wydarzenie jest przejawem mocy uzdrowienia, a nie słabości i cierpienia. Czegokolwiek Bonhoeffer by nie stwierdził w tym względzie, jasnym pozostaje, że Boża moc w *Nowym Testamencie* nie wyraża się w boskiej słabości i jego cierpieniach w naszej obecności. Nacisk położony na boskie cierpienie, słabość i bezsilność może pozornie rozładowywać napięcie w tradycyjnych chrześcijańskich twierdzeniach o Bożej wszechmocy działającej w świecie, w którym istnieje cierpienie. Na pewno zwraca uwagę na coś, co jest niezmiernie ważne, aczkolwiek często pomijane w chrześcijańskim myśleniu. Lecz nie można tego stwierdzić bez odwołania się do dialektyki, jak czyni to Bonhoeffer, a już na pewno nie w oparciu o tekst, który używa na wsparcie.

Istnieje też inny problem. Boża gotowość, by zostać wypchniętym na krzyż, ma rzekomo dostarczyć nam klucza hermeneutycznego do interpretowania następstw modernizmu, ruchu zmierzającego ku autonomii, który wyłonił się w późnym średniowieczu. Bóg chce, byśmy żyli w świecie *etsi deus non daretur*, „jakby Boga nie było” (tak to zazwyczaj wyraża się w anglojęzycznych opracowaniach). Niemniej jednak, jeżeli Boża gotowość do bycia wypchniętym poza świat jest znamieną, sam akt wypchnięcia był wyrazem bezbożności w jej złej formie. W *Etyce* Bonhoeffer zinterpretował los współczesnej bezbożności Zachodu jako zagładę cywilizacji, jednak nigdy nie podał obszernego wyjaśnienia tego zagadnienia³³. To, co zaciekało innych w jego tezach dotyczących autono-

³¹ D. Bonhoeffer, *Wybór pism...*, s. 265.

³² *Ibidem*.

³³ Zobacz fragment *Inheritance and Decay...*

mii i dojrzałości świata to pozytywne światło, w jakim je przedstawił. Może jest to logicznie spójne z tym, co wyraża w *Etyce*. Jednak nie można powiedzieć tego samego o interpretacji biblijnego opisu krzyża. A zatem zarówno interpretacja tekstu biblijnego, jak i sposób, w jaki Bonhoeffer odnosi go do modernizmu, pozostawiają wiele do życzenia.

Nasze obserwacje dotyczące boskiej mocy budzą oczywiste pytanie o relację metafizyki do opisywania Boga. Odkąd tylko zaczęto interesować się dziełami Bonhoeffera, proponowano różne interpretacje języka, którego używał na opisanie Boga³⁴. Ciężko w tej kwestii go zinterpretować³⁵. Powinniśmy także zapytać o relację metafizyki do Bonhoefferowskiej oceny autonomii. Czy po cichu czai się tu fundacjonizm, albo przynajmniej niejasny racjonalizm, jakoby oczywiste prawa niereligijnego rozumu odnosiły się do różnych dziedzin życia? Nie jestem pewien. W każdym razie, założenie, że obecnie możemy uznać za pewnik naturalne niereligijne interpretacje wszystkich dziedzin życia jest czymś, co można podważyć zarówno teologicznie, jak i filozoficznie. Chrześcijaństwo nie ma powodu, by *obstawać* przy twierdzeniu, że *nigdy* nie możemy być w punkcie, w którym „metafizyczne” wyjaśnienie nie jest wymagane czy preferowane. Założmy, iż wierzę, że materia nie mogła istnieć wiecznie w oparciu o własne zasoby. Założmy, iż wierzę, że materia nie mogła zaistnieć *ex nihilo*. Założmy, że napotykam tradycyjny kosmologiczny argument *kalam*. Nic nie może zaistnieć bez przyczyny; świat zaistniał; dlatego świat miał przyczynę. Czy muszę *podkreślać* brak zgody na poważne zajmowanie się tymi naukowymi i filozoficznymi pytaniami, ponieważ to zmieni chrześcijaństwo w bezprawną metafizykę, w „religię”? Nie sądzę. Sugeruję jednak w tym miejscu, że Bonhoeffer nie jest w stanie nas przekonać, że należy porzucić religijne cechy chrześcijaństwa. Oczywiście podanie dogłębnego argumentu wymagałoby o wiele więcej miejsca.

2. Co z „sumieniem”? Ciekawe jest, że Wustenberg, którego praca w dużej mierze poświęcona jest tematowi pochodzenia idei Bonhoeffera w oparciu o studium jego słownictwa, nie zajmuje się sprawą „sumienia”. Bonhoeffer w wielu miejscach odnosi się do tego zagadnienia. W *Akt und Sein* surowo ocenia sumienie. „Sumienie i skrusza ludzi w Adamie jest uchwyceniem się samych siebie, potwierdzeniem i usprawiedliwieniem ich samouwielbieńczego odosobnienia”³⁶. Sumienie jest alternatywą dla Chrystusa. „Lecz skoro istota

³⁴ Zob. na przykład zastrzeżenia Heinricha Otta dotyczące języka Bonhoeffera użytego na poparcie teologii „Bóg umarł” w latach 60-tych XX wieku.

³⁵ Twierdzenia Bonhoeffera, że „w środku naszego życia Bóg jest zaświatowy” (*Wybór pism...*, s. 241) oraz „demitologizacji” Bultmanna spotkały się zarówno z konserwatywnymi, jak i radykalnymi interpretacjami.

³⁶ DBWE 2, s. 139.

ludzka w Chrystusie nie kieruje się już grzechem, sumienie jest zdefiniowane w Adamie (...). Jest odbiciem czyjegoś ja, ponad które ludzie w Adamie nie mogą się wydostać. Sumienie nie jest głosem Bożym, lecz głosem samego człowieka³⁷. Następnie Bonhoeffer przechodzi do opisu pozytywnego aspektu sumienia w Chrystusie. Do tego zagadnienia odnosi się również w *Schöpfung und Fall*³⁸ oraz, co bardziej dla nas istotne, w *Etyce*³⁹. Kontekst rzuca nas na bardzo głębokie wody, bo zahacza o kwestię winy i odpowiedzialności, która bardzo go absorbowała, gdy wdał się w spisek mający na celu pozbawienie życia Hitlera. Warto zwrócić uwagę na ważne stwierdzenie w *Akt und Sein*. Sumienie jest prawem własnego ja i „naturalny człowiek” poddaje się mu. Zamiast starać się interpretować Bonhoeffera w tym miejscu, chciałbym zwrócić uwagę na dwie główne sprawy, które wypływają z jego zestawiania sumienia z religią. Pierwsza z nich odnosi się do tendencji, by nadać sumieniu moralny autorytet jako źródłu prawa moralnego. Druga przyznaje sumieniu moralny autorytet jako sędziemu moralnego zachowania, który chwali lub potępia nasze czyny. Jednak Bonhoeffer stwierdza, że Jezus musi być naszym moralnym drogowskazem, pod którego sądami się znajdujemy.

Lecz czy usprawiedliwione jest takie negatywne nastawienie do sumienia w świetle sposobu, w jaki rodzą się dzisiaj pytania o moralność, szczególnie w odniesieniu do porządku społecznego i polityki społecznej? Argumentowano, że rozważania moralne nie odgrywają ważnej roli w tym kontekście, mimo etycznej retoryki polityków w sprawach pokoju oraz ubóstwa. „Gdzie Bóg milczy a rozum okazuje się bezsilny”, jak to wyraził Tristram Engelhardt, kiedy nie można tworzyć ustaw w oparciu, czy to o objawienie czy o rozum, jak rozważania moralne mogą w sposób uprawniony wpływać na politykę społeczną?⁴⁰. W odpowiedzi należałoby stwierdzić, że nawet jeśli w tym miejscu spotykamy pozorną antynomię, a moralne pytania nie są w stanie znaleźć społecznych odpowiedzi, potrzeba rozważenia kwestii moralnych sama się narzuca. Jeżeli ustanowimy prawa przeciwko aborcji, pozbawimy matkę prawa dokonania wyboru, które ona uważa za moralne. Jeżeli ustanowimy prawo wspierające aborcję, pozbawimy embriion moralnego prawa do ochrony przed niemoralnym zabiegiem godzącym weń, jak uważa część ludzi. Jednak aborcja musi być albo dozwolona w prawie, albo zakazana. Jeżeli demokracje nie rozstrzygną tej kwestii siłą polityczną czy zwyczajem narodowym i jeżeli zgoda jest niemożliwa do uzyskania,

³⁷ *Ibidem*, s. 155

³⁸ DBWE 3, s. 128–130.

³⁹ D. Bonhoeffer, *Wybór pism...*, s. 197–202.

⁴⁰ H.T. Engelhardt, *Bioethics and Secular Humanism*. London 1991, s. 119.

gdyż jedna ze stron (embrion) nie ma możliwości wyrażenia opinii, jakże inaczej można adresować to zagadnienie, jak tylko przez odwołanie się do etyki, nawet gdy podjęcie takiej próby wydaje się nie rokować wielkich nadziei w kontekście braku spójnych etycznych podstaw?

Jeżeli nie można uniknąć zadawania pytań etycznych w świecie, który dojrzał, czy możliwe jest zadanie ich bez nadania sumieniu pewnej pozytywnej roli? Z teologicznego punktu widzenia, załóżmy, że pozbawię rozum bądź sumienie prawa i autorytetu do orzekania w sprawach dobra i zła. Załóżmy, że pozostawię tę kwestię w domenę samego Jezusa Chrystusa. Chrześcijaństwo postrzega Jezusa jako ucieleśnienie sprawiedliwości, na której opiera się stworzony porządek oraz jako Słowo Boże, przez które wszystko powstało i w którym ostatecznie wszystko jest spójne. Jakkolwiek złożona jest ta kwestia, wynika z niej, że gdy rozum lub sumienie dochodzą do wniosków zgodnych z Chrystusem, mają udział w ustanowionym przez Boga kosmicznym planie mądrości. Oczywiście to wszystko może wydawać się zawiłe, tajemnicze i niewiarygodne. Lecz nie potrafię zrozumieć, jak Bonhoeffer mógł to konsekwentnie odrzucać.

Trudność w poważnym rozważaniu kwestii moralnych bez odniesienia się do pozytywnego aspektu sumienia dobrze zobrazuje ponowne odwołanie się do Schopenhauera i Nietzschego. Schopenhauer utrzymywał, że podstawy moralności leżą w spontanicznym i naturalnym poczuciu współczucia, które mamy dla cierpienia innych. Nietzsche uważał, że takie poczucie wcale nie było naturalne, lecz wynikało z kultury. W dodatku było destrukcyjne. We wstępie do swej książki pt. *Z genealogii moralności* stwierdził, że „rozumiał tę coraz szerzej grasującą moralność litości, która nawet filozofów dosięgła i uczyniła chorymi, jako najprzykrzejszy objaw naszej sprzykrzonej europejskiej kultury”⁴¹. Niektórzy nie zgadzają się z odrzuceniem przez Schopenhauera podstaw etyki w bożym objawieniu czy rozumie. Jednak z chrześcijańskiego punktu widzenia filozof miał rację podkreślając ważność instynktu współczucia. Tragedią okazało się odrzucenie tego instynktu przez Nietzschego, choć powinniśmy właściwie go odczytać. Jawny zanik współczucia jest jedną z najbardziej przerażających cech w każdej cywilizacji, która dawniej rosła w siłę. Możliwe też, że instynkt współczucia to nie to samo, co sumienie. Jednak z fenomenologicznego punktu widzenia, czy można wyobrazić sobie współczucie tam, gdzie nie ma sumienia? Wątpię. Albo czy możliwe jest przemyślanie etyki w sposób inteligentny bez odniesienia się do współczucia? Z pewnością nie. Wydaje mi się, że w świecie, który dojrzał, nie ma potrzeby, by chrześcijanie postrzegali sumienie w spo-

⁴¹ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*. Kraków 2003, sekcja 5, s. 9.

sób negatywny tylko dlatego, że czasami kładło się na nie zbyt wiele nacisku. Myśl Bonhoeffera bez wątpienia jest otwarta na różne interpretacje, lecz jego połączenia sumienia z życiem wewnętrznym i indywidualizmem są potencjalnie niebezpieczne. Coraz rzadziej mówi się o sumieniu. Tam gdzie mowa o nim się pojawia, może być oznaką zdrowego podejścia w dojrzałym świecie, a nie po prostu znakiem nieodnowionej autonomii.

Wnioski

We współczesnym świecie Zachodu wiele mówi się o tym, że bojowy, fundamentalistyczny islam nie jest prawdziwym islamem. Przez skojarzenie i analogię, bojowy i fundamentalistyczny judaizm czy chrześcijaństwo nie są prawdziwym judaizmem czy chrześcijaństwem. Historycznie autentyczny teizm wbrew pozorom stoi bliżej świeckiego światopoglądu niż religijnego fundamentalizmu. Pomimo to, wielu ludzi zadaje pytanie na fali tragedii 11 września o miejsce religii w świeckim społeczeństwie. Szeroko rozpowszechniony pogląd głosi, że społeczeństwo musi być świeckie, tzn. posiadać niereligijne i demokratyczne ramy. Taki kontekst umożliwia, przyjmuje a nawet wita z radością wieloreligijne grupy. Lecz fundamenty społeczne muszą pozostać niereligijne, choć nie antyreligijne. Co można powiedzieć o bezreligijnym chrześcijaństwie w tym kontekście? Za ideą bezreligijnego chrześcijaństwa u Bonhoeffera stoi jego wczesne zapożyczenie rozdziału między wiarą a religią z *Dogmatyki kościelnej* Bartha⁴². Religia jest powszechna, stanowi odpowiedź ludzkości na absolut, rzeczywistość czy Boga. Wiara jest szczególna, wypływa z łaski rozpowszechnionej przez tego, który objawił bóstwo. Choć Barth nie głosi „bezreligijnego chrześcijaństwa”, czy chrześcijaństwo rzeczywiście można rozdzielić od religii?

Wierzę, że chrześcijaństwo musi być wierne w dwóch sprawach. Po pierwsze, wzywać każdego do wiary w Jezusa Chrystusa i jego uczniostwa. Zostaliśmy stworzeni, by być mężczyznami i kobietami, nie więcej i nie mniej, a Jezus Chrystus jest prawdziwym człowiekiem, który wyzwala nas, byśmy mogli wypełnić nasze człowieczeństwo. W tym miejscu nacisk Bonhoeffera na to, że Chrystus chce nas uczłowieczyć, a nie uczynić religijnymi, jest ważny. Po drugie, chrześcijaństwo uczy, że boskie objawienie z założenia przyłącza, a nie wyklucza. Objawienie tego, co to znaczy być ludzkim możliwe jest ostatecznie jedynie przez bycie ludzkim. Boża troska o nasze człowieczeństwo przejawia się wcieleniem. Lecz nasze człowieczeństwo definiowane jest przez konkretne

⁴² K. Barth, *Church Dogmatics*. t. 1/2. Edinburgh 1956, paragraf 17. Wustenberg często podkreśla zależność Bonhoeffera od Bartha, lecz nie wyciąga pełnych wniosków, gdyż można zauważyć, że nawet odniesienia Bonhoeffera do Lagarde’a pochodzą od Bartha (*ibidem*, s. 6, 50, 187 przyp. 165).

ucieleśnienie w konkretnej przestrzeni, czasie i kulturze. Chrześcijaństwo nie głosi reinkarnacji. Boże wcielenie, które nie jest epifanią, jest jego pojawieniem się w konkretnej przestrzeni, czasie i kulturze. Kościół otrzymał misję, by głosić i demonstrować Chrystusa dla każdej przestrzeni. Tłumaczenie Biblii ze znanych języków na inne znane języki zapewnia prezentację Chrystusa we wszystkich czasach. A zatem Boża troska obejmuje wszystko, choć została zainicjowana ze szczególnego miejsca w historii, gdyż historyczność należy do wszystkich ludzi, a wcielenie stanowi skrajne utożsamienie się z udziałem w ludzkim stanie.

Prawdą jest, że w chrześcijaństwie chodzi o coś więcej. Dogłębnie dotyka ono ludzki stan, gdy odnosi się do winy i grzechu, przebaczenia i pojednania. Musimy oczywiście zapytać, zarówno w tradycyjnym, modernistycznym jak i postmodernistycznym kontekście, dlaczego chrześcijaństwo nadal musi utrzymywać swą podstawową wiarę w Boga. Nie udało nam się dokładnie omówić ani kwestii soteriologicznych, ani epistemologicznych w dążeniach Bonhoeffera do bezreligijnego chrześcijaństwa. Lecz tak długo jak omawia się treść, logikę i podstawy chrześcijańskiego światopoglądu, nie powinniśmy zbytnio zajmować się kwestią tego, czy chrześcijaństwo powinno być nazywane „religią”, czy nie. W niektórych kontekstach będzie to ważne i w zależności od nich powinniśmy upewnić się, co potwierdzamy a czemu przeczymy, gdy mowa o religii. Ogólnie jednak, gdy takie pytania pojawiają się poza kręgami teologicznymi i filozoficznymi, zagrożeniem jest wprowadzanie więcej znaczeniowego zamieszania niż pomaganie. Jestem jednak otwarty na inne perswazje.

To, co najbardziej jest godne polecenia w bezreligijnym chrześcijaństwie Bonhoeffera dotyczy chęci przestania operowania tylko słowami i przejścia do stojącej za nimi rzeczywistości. „Minał już czas, w którym można było ludziom powiedzieć wszystko słowami — teologicznymi czy pobożnymi”⁴³. Miejmy nadzieję, że nie skończyły się czasy, gdy autentyczne chrześcijaństwo jest nadal wiarygodne i potrafi przemawiać. Jeśli skończyły się, Bonhoeffer nie przyczynił się do tego, prowadząc nas w ślepy zaułek. Przynajmniej był na właściwej ścieżce. Nie powinniśmy jednak ogłaszać, że czasy metafizyki i sumienia bezpowrotnie minęły. Jeśli Chrystus może być panem nad bezreligijnymi, może być również panem metafizyki i sumienia. Nie można pozwolić dojrzałemu światu odnosić się z pogardą do religijnych dni jego młodości, nawet jeśli często były zmarnowane.

Z angielskiego przełożył Sebastian Smolarz

⁴³ D. Bonhoeffer, *Wybór pism...*, s. 239.

‘Religionless Christianity’: the right road or a dead end?**A b s t r a c t**

In answer to the question, ‘who is Christ for us today?’, Bonhoeffer replied — he is the ‘man for others’. This is the most fundamental non-religious interpretation possible: to be a Christian is to be a human being. Where the emphasis lies on living a truly human life, within the sphere of grace and the context of faith, we have the motor that drives ‘religionless Christianity’.

In Bonhoeffer’s prison letters ‘religion’ is described as ‘metaphysics’, ‘inwardness’, ‘conscience’, and ‘individualism’. Discipleship finds the true, the real and the good in Christ, and not in anything metaphysical. It is concerned is for action, not inwardness. It lives solely by the will of God — not individualistically, but in concert with the church. Bonhoeffer rightly detaches Christianity from inwardness and individualism. What about ‘metaphysics’ and ‘conscience’?

The assumption that a non-religious interpretation of life’s spheres has been established once-for-all can be challenged theologically and philosophically. Furthermore, while religion tends to grant conscience moral authority as a source of moral law and as the judge of moral conduct, Bonhoeffer maintains that Jesus must be our moral guide and judge. Yet is it possible to approach moral questions without giving conscience any positive role? Where reason or conscience deliver conclusions compatible with Christ, they participate in the scheme of cosmic wisdom that is divinely established. We may deny them authority, we cannot deny them truth.

We should not get too excited about whether or not to call Christianity a ‘religion’. Outside informed circles, the distinction becomes more semantically confusing than substantively illuminating. What is welcome about Bonhoeffer’s religionless Christianity is its discouragement of the semantic and encouragement of the real. But does this mean that metaphysics and conscience have had their day? A world come of age must not be allowed to forget or to scorn the days of its religious youth, even if those days were all too often misspent.

**10-LECIE POLSKIEJ SEKCJI
MIĘDZYNARODOWEGO
TOWARZYSTWA
BONHOEFFEROWSKIEGO
(24 MAJA 2007)**

RYSZARD BOGUSZ

Biskup Diecezji Wrocławskiej
Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego
w Rzeczypospolitej Polskiej

SŁOWO

Szanowni Państwo,

Z wielką radością przyjąłem wiadomość, że Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu bardzo zaangażowała się w krzewienie myśli teologa i filozofa ks. Dietricha Bonhoeffera, a w niniejszej publikacji przedstawia materiały związane z działaniem Polskiej Sekcji Międzynarodowego Towarzystwa Bonhoefferowskiego.

4 lutego 2006 roku minęła setna rocznica urodzin Dietricha Bonhoeffera. Z tej okazji ukazało się wiele publikacji, odbyło się wiele spotkań, seminariów i wykładów. We Wrocławiu obradował Międzynarodowy Kongres Bonhoefferowski. W czasie tych okolicznościowych wydarzeń przybliżono, raz jeszcze tą, jakże ważną w historii Kościoła Ewangelickiego XX wieku, postać.

Rok później w murach Ewangelikalnej Wyższej Szkoły Teologicznej swój 10-letni jubileusz obchodziła Polska Sekcja Towarzystwa Bonhoefferowskiego. Jubileusz ten, aczkolwiek skromny, wykazał jak wielkie zainteresowanie towarzyszy postaci wybitnego teologa ewangelickiego, a zarazem symbolu oporu przeciwko narodowo-socjalistycznej dyktaturze, współtwórcy Kościoła Wyznającego w Niemczech — Dietricha Bonhoeffera. Gustaw Flaubert powiedział kiedyś: „Człowiek jest niczym, dzieło jego wszystkim”.

Wielu podjęło ze spuścizny teologicznej Bonhoeffera wątek jego odważnej krytyki wymierzonej przeciwko zeświecczeniu Kościoła ludowego, który wylewa na świat swoją tanią łaskę poprzez słowo i sakrament. Dla Bonhoeffera usprawiedliwienie grzechu jest tanią łaską, natomiast usprawiedliwienie gotowego do pokuty grzesznika jest łaską drogą. Te myśli są szczególnie drogie protestantom. Chcielibyśmy je rozwijać i propagować wśród chrześcijan XXI wieku.

Przed nami kolejne lata działalności Towarzystwa Bonhoefferowskiego. Do współpracy pragniemy zaprosić wszystkich, którym idee Bonhoeffera są bliskie i drogie. Na ich kanwie pragniemy również podejmować dialog ekumeniczny — tak ważny w myśli Bonhoeffera. Niech pamięć o nim zachowają kolejne pokolenia, w myśl Słowa apostoła Pawła: „Pamiętajcie o przewodnikach waszych, którzy wam głosili Słowo Boże, a rozpatrując koniec ich życia, naśladujcie wiarę ich” (Hbr 13,7).

WOJCIECH SZCZERBA

Rektor Ewangelikalnej

Wyższej Szkoły Teologicznej

POWITANIE

Dietrich Bonhoeffer to postać znacząca, wręcz monumentalna, której wpływ na współczesną myśl chrześcijańską, w szerokim tego słowa znaczeniu, trudno przecenić. Swoimi odważnymi тезami na temat między innymi bezreligijnego chrześcijaństwa, miejsca Kościoła w społeczeństwie czy zaangażowania politycznego; тезami popartymi dramatycznym przykładem życia i męczeństwa, wywarł olbrzymi wpływ na pokolenia, które przyszły po nim. Ważne jest to świadectwo w społeczeństwach postkomunistycznych, takich jak polskie, które wciąż szukają i budują swoją tożsamość w kontekście wolności. Publikacje Anny Morawskiej, Tadeusza Mazowieckiego, Adama Michnika, Jacka Kuronia i wielu innych znamiennych autorów dają temu doskonały wyraz. Ważne jest świadectwo myśli i życia Dietricha Bonhoeffera w kręgach teologicznych, szukających nowych, bardziej adekwatnych sposobów ujęcia rzeczywistości teologicznej. W końcu, jest to świadectwo w kontekście współczesnych dążeń ekumenicznych tak ważnych dla Ewangelikalnej Wyższej Szkoły Teologicznej. Przykład Bonhoeffera w naturalny sposób łączy różne tradycje eklezjalne i teologiczne. Ostatni kongres Bonhoefferowski we Wrocławiu, miejscu narodzin Mistrza, jest tego doskonałym przykładem.

Czuję się zaszczycony, że to właśnie tej postaci możemy poświęcić dzisiejsze popołudnie. Czuję się również zaszczycony, że sesja ta ma miejsce w murach

Ewangelikalnej Wyższej Szkoły Teologicznej. Jest to kolejne spotkanie poświęcone tutaj Dietrichowi Bonhoefferowi organizowane przez Międzynarodowe Towarzystwo Bonhoefferowskie przy współudziale Ewangelikalnej Wyższej Szkoły Teologicznej. Żywię szczerą nadzieję, że nie jest to spotkanie ostatnie. W planach na przyszłość znajdują się publikacje w ramach wydawnictwa Ewangelikalnej Wyższej Szkoły Teologicznej „Theologica Wratislaviensia”. Wspomnę tutaj tylko o monografii dr Joela Burnella poświęconej polskiemu mesjanizmowi oraz myśli Bonhoeffera. Przede wszystkim jednak serdecznie zapraszam do uczestniczenia w tych i innych wydarzeniach, które będą miały miejsce w Ewangelikalnej Wyższej Szkole Teologicznej.

Zanim oddam głos Panu Januszowi Wittowi, sekretarzowi Towarzystwa, chciałbym bardzo podziękować wszystkim Państwu za tak liczne przybycie. Jestem zaszczycony obecnością każdej osoby.

JANUSZ WITT

Sekretarz Generalny Polskiej Sekcji

Międzynarodowego Towarzystwa Bonhoefferowskiego

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI POLSKIEJ SEKCJI MIĘDZYNARODOWEGO TOWARZYSTWA BONHOEFFEROWSKIEGO W LATACH 1996–2007

Mam obowiązek i przyjemność przedstawić Państwu krótkie sprawozdanie z działalności Towarzystwa Bonhoefferowskiego w ciągu ostatnich 10 lat.

Towarzystwo Bonhoefferowskie, a właściwie sekcja polska Międzynarodowego Towarzystwa Bonhoefferowskiego przy Diecezji Wrocławskiej Kościoła Ewangelickiego, została założona we Wrocławiu jesienią 1996 roku.

Jak do tego doszło? Otóż w roku 1995 obchodziliśmy w Europie — również w Polsce — 50-lecie śmierci wielkiego teologa ewangelickiego i członka niemieckiego ruchu oporu przeciwko III Rzeszy, Dietricha Bonhoeffera. 9 kwietnia tego roku odbyły się na cmentarzu Dorotheenstädterfriedhof w Berlinie uroczystości upamiętniające męczeńską śmierć tego teologa, połączone z wielkim nabożeństwem ekumenicznym w Katedrze Berlińskiej. W uroczystościach tych brał udział obecny dzisiaj wśród nas dr Jacek Romankow — choć wtedy jeszcze nie reprezentował naszej sekcji, bo miała ona powstać dopiero kilka miesięcy później.

W maju tego samego roku przy parafii ewangelickiej w Szczecinie otwarto Dom Diakonijny im. ks. Dietricha Bonhoeffera. Odbyło się bardzo ciekawe ekumeniczne seminarium polsko-niemieckie, a później — w Sławnie — w byłym

kościół ewangelickim, dziś katolickim kościołem parafialnym, odsłonięto piękną tablicę z brązu, upamiętniającą nielegalną działalność pastora Bonhoeffera na Pomorzu w czasach III Rzeszy.

Szczecin należy do Wrocławskiej Diecezji Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, a więc możemy powiedzieć, że to w naszej Diecezji zaczęliśmy się szerzej zajmować propagowaniem myśli wielkiego teologa.

Ale teraz należy cofnąć się aż do roku 1970, ponieważ pierwszą osobą, która odkryła Bonhoeffera dla Polski, była publicystka katolicka „Tygodnika Powszechnego” i „Więzi” Anna Morawska. Książki autorstwa Morawskiej *Chrześcijanin w III Rzeszy* oraz *Wybór pism*, które ukazały się jeszcze przed utworzeniem Komitetu Bonhoefferowskiego w Republice Federalnej Niemiec (1971), miały olbrzymie znaczenie dla intelektualnego rozwoju opozycji w Polsce, aż do powstania „Solidarności”.

Wróćmy teraz jeszcze raz do uroczystości w Szczecinie i Sławnie w roku 1995.

Po powrocie do Wrocławia zaczęliśmy się zastanawiać nad ideą powołania Klubu Ekumenicznego lub też polskiej sekcji Międzynarodowego Towarzystwa Bonhoefferowskiego. Pan Jacek Romankow oraz ja poznaliśmy w Szczecinie wielu członków niemieckiej sekcji Towarzystwa choćby prof. Christiana Gremmelsa czy ks. Superintendenta Martina Hüneke, którzy poparli tę ideę.

Bo przecież Dietrich Bonhoeffer urodził się we Wrocławiu w roku 1906 i tu spędził kilka pierwszych lat swego życia, a Wrocław jest miastem, które pamięta o swojej historii i o ludziach, którzy się tu urodzili. Postanowiliśmy więc utworzyć taką polską sekcję tu — we Wrocławiu! Spotkanie organizacyjne odbyło się 1 czerwca 1996 roku w parafii ewangelickiej we Wrocławiu, a przybyli na nie goście z parafii szczecińskiej, poznańskiej i świdnickiej oraz przedstawiciele Klubu Inteligencji Katolickiej i Uniwersytetu Wrocławskiego. Było to grono katolicko-ewangelickie, grupa naprawdę ekumeniczna i ten duch towarzyszy nam przez te wszystkie lata.

Odkryliśmy wtedy na ulicy Bartla 7 (Am Birkendwäldchen) dom, w którym urodził się Bonhoeffer. Właściciel domu — pan Eugeniusz Załęcki okazał się w następnych latach wielkim przyjacielem naszego Towarzystwa.

W październiku 1996 roku polska sekcja wraz z Akademią Ewangelicką w Berlinie zorganizowała wielkie międzynarodowe seminarium w Krzyżowej poświęcone Dietrichowi Bonhoefferowi. W ramach tego spotkania odbyło się w kościele ewangelickim nabożeństwo ekumeniczne, a po nabożeństwie miało miejsce odsłonięcie i poświęcenie tablicy na domu urodzenia Bonhoeffera.

To był początek naszej działalności. Spotykaliśmy się z różnych okazji nie tylko w sali parafialnej, ale również w ogrodzie przy domu Bonhoeffera.

Ważną datą był kwiecień roku 1999. Towarzystwo Bonhoefferowskie bardzo aktywnie współpracowało w Komitecie, na czele którego stała pani Halina Spasowska. Działalność komitetu doprowadziła do postawienia przed bazyliką św. Elżbiety pomnika „Dla Dietricha Bonhoeffera”. Była to wielka międzynarodowa uroczystość.

W październiku 2001 roku nasze Towarzystwo zorganizowało wraz z diecezją Kościoła ewangelickiego międzynarodowe seminarium, *Kościół na Śląsku między 1933 — 1945 oraz Katharina Staritz jako przykład chrześcijańskiej pomocy Żydom*. Materiały z seminarium wydano potem w książce pod tym samym tytułem.

W ciągu ostatnich lat współpracowaliśmy również z Kościołem Ewangelickim w Berlinie oraz z *Verein für schlesische Kirchengeschichte*. Chciałbym podkreślić także doskonałe kontakty z Towarzystwem Przyjaciół Krzyżowej we Wrocławiu. Co roku wspólnie z tą organizacją czcimy pamięć uczestników *Kreisauer Kreis* — Kręgu Krzyżowej. Robimy to zawsze w styczniu, bo w tym miesiącu roku 1945 został stracony Helmuth James von Moltke — twórca Kręgu Krzyżowej. Doskonałe kontakty utrzymuje nasze Towarzystwo z Klubem Inteligencji Katolickiej — mamy tam wielu sympatyków; niestety, dziś mają swoje zebranie w Klubie i nie mogli tu przybyć.

2007 był rokiem Helmutha Jamesa von Moltke, który urodził się w marcu 1907 roku. Miałem zaszczyt uczestniczyć przed kilkoma dniami w wielkich uroczystościach w Berlinie z okazji 100. rocznicy urodzin tego wspaniałego człowieka, straconego za to, że myślał o demokratycznym i pokojowym państwie niemieckim.

Mamy w tej chwili w Polsce dwa ośrodki działalności i pamięci o Bonhoefferze — Wrocław i Szczecin. W ostatnich latach Szczecin był bardzo aktywny — organizował wiele spotkań i seminariów. Szczególne podziękowania należą się tu ks. radcy Piotrowi Gąsowi — proboszczowi parafii ewangelickiej w Szczecinie. Również i za to, że obok wspomnianego już domu Bonhoeffera w parafii ewangelickiej od kilku lat działa Międzynarodowe Centrum Studiów i Spotkań im. Dietricha Bonhoeffera. Planuje się też, że w dzielnicy Szczecin Zdroje (Finkenwalde), na miejscu dawnego seminarium (tu powstały dwie książki Bonhoeffera *Wspólne życie* i *Naśladowanie*), wybudowane zostanie Centrum Studiów i Spotkań.

Wrocław jest miastem spotkań, miastem dobrej ekumenii, miastem, w którym powstało po niezapomnianym roku 1989 wiele inicjatyw: Towarzystwo Edyty

Stein, Towarzystwo Angelusa Silesiusa, Fundacja Dortmund-Wrocław, Dzielnica Wzajemnego Szacunku oraz przede wszystkim Fundacja Krzyżowa dla Porozumienia Europejskiego.

Podkreślić należy też fakt, że bardzo dobrze układa się nam współpraca z naszymi sąsiadami zza Odry i Nysy. Przyjmujemy we Wrocławiu grupy niemieckie w ramach wizyt „Śladami Bonhoeffera”. Doskonałe stosunki łączyły w tym minionym dziesięcioleciu nasze Towarzystwo z przedstawicielami Gminy Żydowskiej i z jej długoletnim przewodniczącym Jerzym Kichlerem.

Ale przede wszystkim mamy tu, we Wrocławiu, doskonałe kontakty — a mówię to jako ewangelik — z Kościołem rzymskokatolickim. Serdeczne podziękowania należą się tu ks. Kardynałowi Henrykowi Gulbinowiczowi. Nie wszędzie w Polsce mamy do czynienia z taką dobrą sytuacją w kontaktach ekumenicznych między różnymi wyznaniem i Kościołami. Bo przecież już Dietrich Bonhoeffer powiedział — a było to chyba w roku 1937 — że nie wyobraża sobie ekumenii bez Kościoła rzymskokatolickiego!

Wielkim przeżyciem dla wielu z nas — nie tylko członków Towarzystwa — był kongres w stulecie urodzin Dietricha Bonhoeffera, który odbył się we Wrocławiu w lutym 2006 r.

Na kongres przyjechało 250 osobistości z całego świata. Przybyli ważni goście: Przewodniczący Rady Kościoła Ewangelickiego w Niemczech bp Wolfgang Huber, prymas Kościoła Anglikańskiego abp Rowan Williams oraz biskupi innych Kościołów. W uroczystościach wrocławskich brali udział między innymi abp Marian Gołębiewski, abp Alfons Nossol, oraz wszyscy polscy biskupi ewangelicy.

Atmosfera Kongresu była wspaniała, a po jego zakończeniu otrzymaliśmy wiele serdecznych podziękowań od jego uczestników z kraju i z zagranicy. Nie spodziewano się, że tak mała sekcja potrafi zorganizować tak wielki i udany kongres. To był z pewnością nasz ekumeniczny sukces! Oraz sukces miasta Wrocławia!

Chciałbym w tym miejscu podziękować za pomoc i współpracę — ks. dr. Andrzejowi Małachowskiemu z Papieskiego Wydziału Teologicznego, za wielkie zaangażowanie w przygotowanie Kongresu. Dziękuję Joelowi Burnellowi z uczelni, w której dzisiaj gościmy. Dziękuję również bratu Henrykowi Skubiszowi — reprezentującemu holenderskie Towarzystwo Bonhoefferowskie, przede wszystkim zaś ks. bp. Ryszardowi Boguszowi, zwierzchnikowi Wrocławskiej Diecezji Kościoła Ewangelickiego, który przez wszystkie te lata służył nam radą i wielką pomocą.

Na ręce Superintendenta Martina Hünekego składam serdeczne podziękowania wszystkim przyjaciołom z sekcji niemieckiej: Christianowi Gremmelsowi, Enno Obendiekowi, prof. Helmuthowi Reihlenowi i innym. Są to podziękowania za doskonałą współpracę i pomoc (również i finansową!) w ciągu 10 lat działalności naszego Towarzystwa Bonhoefferowskiego.

MARTIN HÜNEKE

Członek Rady Nadzorczej

Sekcji Niemieckiej

Międzynarodowego Towarzystwa Bonhoefferowskiego

POZDROWIENIE W IMIENIU RADY NADZORCZEJ NIEMIECKIEJ SEKCJI MIĘDZYNARODOWEGO TOWARZYSTWA BONHOEFFEROWSKIEGO

Szanowne Panie i Panowie, kochani przyjaciele z Polskiej Sekcji Międzynarodowego Towarzystwa Bonhoefferowskiego, Drodzy Przyjaciele Bonhoeffera z Wrocławia i z Polski. Cieszę się bardzo, że mogę uczestniczyć w obchodach 10 rocznicy powstania Polskiej Sekcji Towarzystwa Bonhoefferowskiego. Przywożę serdeczne pozdrowienia od niemieckiej sekcji tego Towarzystwa.

Tak jak Państwo zapewne zauważyli, Międzynarodowe Towarzystwo Bonhoefferowskie w rzeczywistości nie istnieje. Stowarzyszenie o takiej nazwie pozostaje jak dotąd w sferze pomysłów, idei i marzeń. Istnieją jak dotychczas „tylko” regionalne sekcje tego stowarzyszenia, jedna w USA, jedna niemiecka, jedna polska, jedna południowo-amerykańska, jedna holenderska, a nawet jedna na Dalekim Wschodzie. Dzięki naszej ścisłej współpracy staliśmy się międzynarodową wspólnotą im. Dietricha Bonhoeffera.

Nie miałem pewności, czy byłem obecny przy narodzinach polskiej sekcji przed dziesięciu laty, ale pan Janusz Witt podarował mi właśnie zdjęcie, które

potwierdza moją przy nich obecność. Powiem więcej (...) wątpilem nawet, czy oficjalne założenie tej sekcji w ogóle miało miejsce, czy może tylko Janusz Witt po prostu pewnego dnia stwierdził: „Jestem Bonhoefferem!”.

Byłem zatem obecny jako przedstawiciel sekcji niemieckiej i jakby to powiedzieć czułem się jak położna asystująca przy narodzinach, poprzez wyrażanie zarówno zachęty, jak i obietnicy poparcia ze strony niemieckiej. Myślę, że w miarę naszych możliwości dotrzyмалиśmy słowa (...), bo wiadomo, nie od czasów Bonhoeffera, że wiarygodność ludzi i organizacji w znacznym stopniu zależy od tego, czy słowa i czyny wzajemnie się pokrywają.

Pomogliśmy w budowie pomnika Bonhoeffera na placu przed Kościołem św. Elżbiety i przede wszystkim zaproponowaliśmy niemieckiej sekcji, aby obchody 100-lecia urodzin Bonhoeffera odbyły się nie w Berlinie, lecz we Wrocławiu — miejscu urodzenia Bonhoeffera. Tak też się stało i — co mnie ogromnie cieszy — Wrocław i Polska silniej niż dotychczas naznaczyły się w świadomości wspomnianej już wcześniej „wspólnoty Bonhoefferowskiej”.

Myślę też, że nasze wspólne starania o spuściznę Bonhoeffera wpłynęły pozytywnie na poczucie więzi między Polską i Niemcami i w taki oto sposób Bonhoeffer w 60 lat po swojej śmierci przyczynił się do tego, by mógł powstać świat, w którym decydujące znaczenie ma nie siła i przemoc, a pokój i sprawiedliwość.

W tworzenie takiego właśnie świata wszyscy się angażujemy.

JACEK ROMANKOW

Prezes Polskiej Sekcji

Międzynarodowego Towarzystwa Bonhoefferowskiego

POWITANIE

Jego Eminencjo,

Jego Ekscelencjo,

Szanowni Państwo,

Jestem rad, że kolejne spotkanie Sekcji Polskiej Międzynarodowego Towarzystwa Bonhoefferowskiego może mieć dzisiaj miejsce w gościnnych progach Ewangelikalnej Wyższej Szkoły Teologicznej we Wrocławiu. Również w tym mieście, dzięki życzliwości ks. biskupa Ryszarda Bogusza i Janusza Witta w dniu 7 czerwca 1997 roku nastąpiło ukonstytuowanie się pierwszego Zarządu Sekcji, która uzyskała siedzibę w Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Kościoła Opatrzności Bożej we Wrocławiu.

Cieszę się, że w ciągu tych ostatnich 10 lat pracy Sekcji byliśmy świadkami oraz w pewnym stopniu współuczestnikami upamiętnienia Dietricha Bonhoeffera w różnych miejscowościach, z którymi był on związany za życia. Wystarczy wspomnieć pomnik w bezpośredniej bliskości wrocławskiego Starego Rynku, tablicę w miejscu jego urodzenia we Wrocławiu, tablice pamiątkowe w kilku miejscowościach pomorskich czy otwarcie Domu Diakonijnego im. Dietricha Bonhoeffera w Szczecinie.

Ponieważ moi szanowni Przedmówcy przedstawili działania Sekcji na terenie Śląska i Pomorza Zachodniego, ograniczę się do zasygnalizowania, że również

na terenie Wielkopolski, Pomorza Gdańskiego i Mazur postać Bonhoeffera nie jest obca. Z obiektywnych względów odbywała się przede wszystkim działalność odczytowa. W Poznaniu, Słupsku i Mikołajkach kilka odczytów na temat życia i spuścizny duchowej Dietricha Bonhoeffera wygłosił niżej podpisany. Odbywało się to w gremiach ewangelickich, Polskim Towarzystwie Historycznym oraz w Klubie Inteligencji Katolickiej. Również ks. radca Piotr Gaś przypomniał sylwetkę Bonhoeffera w Poznaniu w kościołach rzymskokatolickim i ewangelickim. Były też inne inicjatywy. Kilka lat temu student teologii katolickiej Bartosz Nowakowski napisał pracę magisterską o teologii Bonhoeffera, a w 1997 roku Wydawnictwo Dominikańskie „W Drodze” opublikowało tłumaczenie na język polski dzieła Bonhoeffera *Naśladowanie*. W 2004 roku jako prezes Zarządu Sekcji Polskiej Towarzystwa uczestniczyłem w spotkaniu „Europa Ducha” w ramach corocznych Spotkań Gnieźnieńskich. Od kilku lat czasopismo społeczno-kulturalne „Słowo i Myśl”, związane z Polskim Towarzystwem Ewangelickim, jest redagowane i wydawane w Poznaniu. W piśmie tym zamieszczono wiele artykułów o tematyce bonhoefferowskiej i jest ono nadal zainteresowane publikacjami z tego zakresu.

Korzystając z okazji, pragnę serdecznie podziękować za harmonijną współpracę wszystkim, którzy w ramach naszego Zarządu i Rady Koordynacyjnej oraz indywidualnie włączali się w organizację różnych inicjatyw popularyzujących sylwetkę ks. doc. Dietricha Bonhoeffera. Pragnę również podkreślić, że bez pomocy Międzynarodowego Towarzystwa Bonhoefferowskiego i jego Sekcji Niemieckiej oraz sympatii ks. Martina Hünekego oraz wieloletniego Przewodniczącego Międzynarodowego Towarzystwa Bonhoefferowskiego prof. dr hab. Christiana Gremmelsa wiele osiągniętych już celów nie mogłoby być zostać zrealizowanych.

ZDJĘCIA



1. Biskup Ryszard Bogusz przemawia na I Konferencji Bonhoefferowskiej w Ewangelikalnej Wyższej Szkole Teologicznej, Wrocław 2002 r. [źródło: Archiwum EWST]



2. Profesor Stephen Williams z Queens University w Belfaście — jeden z prelegentów I Konferencji Bonhoefferowskiej w Ewangelikalnej Wyższej Szkole Teologicznej, Wrocław 2002 r. [źródło: Archiwum EWST]



3. Arcybiskup Canterbury Rowan Williams, honorowy zwierzchnik Kościoła anglikańskiego, przy pomniku Bonhoeffera we Wrocławiu (04.02.2006), gdzie podczas Międzynarodowego Kongresu Bonhoefferowskiego, zorganizowanego w 100-lecie urodzin Dietricha Bonhoeffera, wygłosił przemówienie. [autor: Mieczysław Mieloch; www.fotomilton.pl]



4. Międzynarodowy Kongres Bonhoefferowski we Wrocławiu zgromadził wielu znamienitych gości z Polski i zagranicy. [autor: Mieczysław Mieloch; [www. fotomilton.pl](http://www.fotomilton.pl)]



5. Popiersie Dietricha Bonhoeffera ofiarowane Parafii Ewangelicko-Augsburskiej we Wrocławiu podczas Międzynarodowego Kongresu Bonhoefferowskiego, Wrocław 2006 r. [autor: Mieczysław Mieloch; www.fotomilton.pl]



6. Ksiądz profesor Christian Gremmels, ówczesny przewodniczący Niemieckiej Sekcji Międzynarodowego Towarzystwa Bonhoefferowskiego, przemawia w Ewangelicko-Augsburskim Kościele Opatrzności Bożej w ramach Międzynarodowego Kongresu Bonhoefferowskiego, Wrocław 2006 r. [autor: Mieczysław Mieloch; www.fotomilton.pl]



7. Biskup Ryszard Bogusz otwiera Międzynarodową Konferencję Bonhoefferowską, zorganizowaną w Ewangelikalnej Wyższej Szkole Teologicznej we Wrocławiu z okazji 10-lecia Polskiej Sekcji Międzynarodowego Towarzystwa Bonhoefferowskiego, Wrocław 2007 r. [źródło: Archiwum EWST]



8. Rektor Ewangelikalnej Wyższej Szkoły Teologicznej, profesor Wojciech Szczurba wygłasza przemowę inauguracyjną na Międzynarodowej Konferencji Bonhoefferowskiej, Wrocław 2007 r. [źródło: Archiwum EWST]



9. Janusz Witt, sekretarz generalny Polskiej Sekcji Międzynarodowego Towarzystwa Bonhoefferowskiego na Konferencji Bonhoefferowskiej w Ewangelikalnej Wyższej Szkole Teologicznej, Wrocław 2007 r. [autor: Marcin Petkowicz]



10. Ksiądz Sławomir Sikora, inicjator Dni Bonhoefferowskich w Szczecinie, Szczecin 2008 r. [autor: Ireneusz Kamiński]



11. Ksiądz profesor Bogdan Ferdek z Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu wygłasza wykład w ramach Dni Bonhoefferowskich w Szczecinie, Szczecin 2008 r. [autor: Magdalena Rozwałka]



12. Profesor Christiane Tietz z Uniwersytetu w Mainz, przewodnicząca Niemieckiej Sekcji Międzynarodowego Towarzystwa Bonhoefferowskiego wygłasza wykład w ramach Dni Bonhoefferowskich w Szczecinie, Szczecin 2008 r. [autor: Magdalena Rozwałka]



13. Odslonięcie popiersia Dietricha Bonhoeffera we wrocławskim Ratuszu poprzedziła warta honorowa przed pomnikiem męczennika przy Kościele Garnizonowym p.w. św. Elżbiety, Wrocław 2010 r. [autor: Marcin Petkowicz]



14. Dietmar Ehrig, fundator popiersia Dietricha Bonhoeffera umieszczonego we wrocławskim Ratuszu, Wrocław 2010 r. [autor: Marcin Petkowicz]



15. Ksiądz doktor Joel Burnell z Ewangelikalnej Wyższej Szkoły Teologicznej przy popiersiu Dietricha Bonhoeffera we wrocławskim Ratuszu, Wrocław 2010 r. [autor: Marcin Petkowicz]



16. Dziekan doktor Piotr Lorek oraz rektor profesor Wojciech Szczërba z Ewangelikalnej Wyższej Szkoły Teologicznej przy popiersiu Dietricha Bonhoeffera we wrocławskim Ratuszu, Wrocław 2010 r. [autor: Marcin Petkowicz]

**WYKAZ DZIEŁ DIETRICHA BONHOEFFERA
ORAZ OPRACOWAŃ NA JEGO TEMAT
W ZBIORACH BIBLIOTEKI EWANGELIKALNEJ
WYŻSZEJ SZKOŁY TEOLOGICZNEJ
WE WROCŁAWIU**

Dietrich Bonhoeffer — piśmiennictwo w języku polskim

DZIEŁA DIETRICHA BONHOEFFERA:

Bonhoeffer, Dietrich

Krzyż i zmartwychwstanie. Przeł. K. Wójtowicz. Kraków 1999

Mądrość świadectwa — myśli. Oprac. K. Wójtowicz. Kraków 2009

Modlitwy i wiersze więziennne. Przeł. K. Wójtowicz. Kraków 2005

Naśladowanie. Przeł. J. Kubaszczyk. Poznań 1997

O odpowiedzialności. Przeł. J. Filek. Kraków 2001

Psalmy — modlitewnik Biblii. Przeł. B. Widła, A. Tschirsnitz. Warszawa 2004

Wybór pism. Oprac. A. Morawska. Warszawa 1970

Życie wspólne. Przeł. K. Wójtowicz. Kraków 2001

OPRACOWANIA:

Ackermann, Josef

Dietrich Bonhoeffer: wolność ma otwarte oczy. Przeł. E. Pieciul-Karmińska. Poznań 2007

Bethge, Eberhard

Dietrich Bonhoeffer. Przeł. B. Milerski. Bielsko-Biała 1996

Kopiec, Piotr

Kościół dla świata: wiarygodność Kościoła w teologicznej interpretacji Dietricha Bonhoeffera. Lublin 2008

Milstein, Werner

Mieć miejsce w świecie: Dietrich Bonhoeffer na nowo odczytany. Przeł. T. Szafranski. Warszawa 2006

Morawska, Anna

Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy. Warszawa 1970

Napiórkowski, Andrzej Adam

Dietrich Bonhoeffer i jego wizje Kościoła. Kraków 2004

Wierzyć w Tego samego i tak samo: ekumeniczna dogmatyka Dietricha Bonhoeffera.

Red. J. M. Lipniak. Świdnica 2006

W odpowiedzialności za drugiego człowieka: referaty wygłoszone podczas Międzynarodowego Kongresu Bonhoefferowskiego w 100-lecie urodzin Dietricha Bonhoeffera Wrocław 2006. Red. J. Burnell, M. Orawski, J. Witt. [Wrocław] 2008

Dietrich Bonhoeffer — piśmiennictwo w języku angielskim**DZIEŁA DIETRICHA BONHOEFFERA:****Bonhoeffer, Dietrich**

Act and being: transcendental philosophy and ontology in systematic theology. Minneapolis 1996 (DBWE 2)

Barcelona, Berlin, New York 1928–1931. Minneapolis 2008 (DBWE 10)

Berlin: 1932–1933. Minneapolis 2009 (DBWE 12)

Christ the Center. New York 1978

Christmas with Dietrich Bonhoeffer. Minneapolis 2005

Chrystology. New York 1966

Conspiracy and imprisonment, 1940–1945. Minneapolis 2006 (DBWE 16)

The Cost of Discipleship: revised and unabridged edition containing material not previously translated. New York 1963 [zawiera: G. Leibholz: *Memoir*]

Creation and fall: a theological interpretation of Genesis 1–3. London 1959

Creation and fall: a theological exposition of Genesis 1–3. Minneapolis 1996 (DBWE

3)

Discipleship. Minneapolis 1996 (DBWE 4)

Ethics. New York 1968

Ethics. Minneapolis 2005 (DBWE 6)

Fiction from the Tegel Prison. Minneapolis 2000 (DBWE 7)

- Letters and papers from prison*. New York 1967
- Life together*. New York 1954
- Life together*. Minneapolis 1996 (DBWE 5) [zawiera *Prayerbook of the Bible*]
London, 1933–1935. Minneapolis 2007 (DBWE 13)
- No rusty sword: letters, lectures and notes 1928–1936*. New York 1965 (Collected works of Dietrich Bonhoeffer; vol. 1)
- Prayers from prison: prayers and poems*. London 1977
- Prisoner for God: letters and papers from prison*. New York 1953
- Sanctorum communio: a theological study of the sociology of the Church*. Minneapolis 1998 (DBWE 1)
- Spiritual care*. Minneapolis 1985
- The way to freedom*. New York 1966 (Collected works of Dietrich Bonhoeffer; vol. 2)
- Who Am I?: poetic insights on personal identity*. Minneapolis 2005
- Wondrously sheltered*. Minneapolis 2006
- The young Bonhoeffer: 1918–1927*. Minneapolis 2003 (DBWE 9)

OPRACOWANIA:

Bethge, Eberhard

- Dietrich Bonhoeffer: a biography*. Minneapolis 2000
- Friendship and resistance: essays on Dietrich Bonhoeffer*. Grand Rapids 1995
- Bonhoeffer: exile and martyr*. London 1975
- Bonhoeffer for a new day: papers presented at the Seventh International Bonhoeffer Congress, Cape Town, 1996*. Ed. John W. de Gruchy. Grand Rapids 1997
- A Bonhoeffer legacy: essays in understanding*. Ed. A.J. Klassen. Grand Rapids 1981
- The Cambridge companion to Dietrich Bonhoeffer*. Ed. John W. de Gruchy. Cambridge 1999

Csepregi, Andras

- Two ways to freedom: Christianity and democracy in the thought of Istvan Bibó and Dietrich Bonhoeffer*. Budapest 2003

Dumas, Andre

- Dietrich Bonhoeffer theologian of reality*. New York 1971

Feil, Ernst

- The theology of Dietrich Bonhoeffer*. Philadelphia 1985

Godsey, John D.

The theology of Dietrich Bonhoeffer. London 1960

Green, Clifford J.

Bonhoeffer: a theology of sociality. Grand Rapids 1999

de Gruchy, John W.

Bonhoeffer and South Africa: theology in dialogue. Grand Rapids 1984

Hauerwas, Stanley

Performing the faith: Bonhoeffer and the practice of nonviolence. Grand Rapids 2004

Haynes, Stephen R.

The Bonhoeffer phenomenon: portraits of a Protestant saint. Minneapolis 2004

Hopper, David H.

A dissent on Bonhoeffer. Philadelphia 1975

Huntemann, Georg

Dietrich Bonhoeffer: an evangelical reassessment. Grand Rapids 1989

I knew Dietrich Bonhoeffer. Ed. Wolf-Dieter Zimmermann, Ronald G. Smith. [London] 1973

Kelly, Geoffrey B.

Liberating faith: Bonhoeffer's message for today. Minneapolis 1984

Kelly, Geoffrey B., Nelson F. Burton

The cost of moral leadership: the spirituality of Dietrich Bonhoeffer. Grand Rapids 2003

Kuske, Martin

The Old Testament as the book of Christ: an appraisal of Bonhoeffer's interpretation. Philadelphia 1976

de Lange, Frederik

Waiting for the word: Dietrich Bonhoeffer on speaking about God. Grand Rapids 1995

Marsh, Charles

Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: the promise of his theology. New York 1994

Moltmann, Jürgen, Weissbach Jürgen

Two studies in the theology of Bonhoeffer. New York 1967

Muggeridge, Malcolm

A third testament. London [1977]

Ott, Heinrich

Reality and faith: the theological legacy of Dietrich Bonhoeffer. Philadelphia 1972

Pangritz, Andreas

Karl Barth in the theology of Dietrich Bonhoeffer. Grand Rapids 1989

Phillips, John A.

Christ for us in the theology of Dietrich Bonhoeffer. New York 1967

Phillips, John A.

The Form of Christ in the world: a study of Bonhoeffer's christology. London 1967

The Place of Bonhoeffer: problems and possibilities in his thought. Ed. Martin E. Marty [et al.]. New York 1962

Plant, Stephen

Bonhoeffer. London 2004

Pugh, Jeffrey C.

Religionless Christianity: Dietrich Bonhoeffer in troubled times. London 2008

Reynolds, Terrence

The coherence of life without God before God: the problem of earthly desires in the later theology of Dietrich Bonhoeffer. Lanham 1989

Roberts, J. Deotis

Bonhoeffer and King: speaking truth to power. Louisville 2005

Robertson, Edwin H.

The shame and the sacrifice: the life and martyrdom of Dietrich Bonhoeffer. New York 1988

Robertson, Edwin H.

Dietrich Bonhoeffer. London 1966

Slane, Craig J.

Bonhoeffer as martyr: social responsibility and modern Christian commitment. Grand Rapids 2004

A Testament to freedom: the essential writings of Dietrich Bonhoeffer. Ed. Geoffrey B. Kelly, F. Burton Nelson. New York 1990

Theology and the practice of responsibility: essays on Dietrich Bonhoeffer. Ed. Wayne Whitson Floyd, Charles Marsh. Valley Forge 1994

Wind, Renate

Dietrich Bonhoeffer: a spoke in the wheel. Grand Rapids 1992

World come of age: a Symposium on Dietrich Bonhoeffer. Ed. Ronald G. Smith. London 1967

Woelfel, James W.

Bonhoeffer's theology: classical and revolutionary. Nashville 1970

Wüstenberg, Ralf K.

A theology of life: Dietrich Bonhoeffer's religionless christianity. Grand Rapids 1998

Young, Josiah U.

No difference in the fare: Dietrich Bonhoeffer and the problem of racism. Grand Rapids 1998

Dietrich Bonhoeffer — piśmiennictwo w języku niemieckim

DZIELA DIETRICHA BONHOEFFERA:

Bonhoeffer, Dietrich

Akt und sein: Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie. München 1988 (DBW 2)

Barcelona, Berlin, Amerika 1928–1931. Gütersloh 2005 (DBW 10)

Brautbriefe Zelle 92: 1943–1945. München 2004

Dietrich Bonhoeffer Auswahl. Bd 1, *Universität, Pfarramt, Ökumene (1927–1932).* Gütersloh 2006

Dietrich Bonhoeffer Auswahl. Bd 2, *Gegenwart und Zukunft der Kirche (1933–1935).* Gütersloh 2006

Dietrich Bonhoeffer Auswahl. Bd 3, *Etscheidungen (1936–1939).* Gütersloh 2006

Dietrich Bonhoeffer Auswahl. Bd 4, *Konspiration (1939–1943).* Gütersloh 2006

Dietrich Bonhoeffer Auswahl. Bd 5, *Briefe aus der Haft (1943–1945)* Gütersloh 2006

Dietrich Bonhoeffer Auswahl. Bd 6, *Aufzeichnungen aus der Haft (1943–1945)* Gütersloh 2006

Ethik. Gütersloh 1992

Gemeinsames Leben. München 1987

Gemeinsames Leben. Das Gebetsbuch der Bibel. Gütersloh 2002 (DBW 5)

Illegale Theologen-Ausbildung: Finkenwalde 1935–1937. Gütersloh 1996 (DBW 14)

Jugend und Studium, 1918–1927. Gütersloh 2005 (DBW 9)

Konspiration und Haft 1940–1945. Gütersloh 1996 (DBW 16)

London, 1933–1935. Gütersloh 1994 (DBW 13)

Nachfolge. Gütersloh 2002 (DBW 4)

Ökumene, Universität, Pfarramt, 1931–1932. Gütersloh 1994 (DBW 11)

Predigten — Auslegungen — Meditationen: 1925–1945. Gütersloh 1998

Register und Ergänzungen. Gütersloh 1999 (DBW 17)

Sanctorum communio: eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche. [München] 1986 (DBW 1)

Schöpfung und Fall: theologische Auslegung von Genesis 1 bis 3. München 1958

Schöpfung und Fall. [München] 2002 (DBW 3)

Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. München 1951

Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Gütersloh 2005

OPRACOWANIA:

Bethge, Eberhard

Dietrich Bonhoeffer. Reinbeck 2006

Dietrich Bonhoeffer. Theologe — Christ — Zeitgenosse: eine Biographie. Gütersloh 2005

Am gegebenen Ort: Aufsätze und Reden 1970–1979. München 1979

Bekennen und Widerstehen: Aufsätze, Reden, Gespräche. München 1984

Dietrich Bonhoeffer: Theologe, Christ, Zeitgenosse. München 1967

Dietrich Bonhoeffer Jahrbuch: 2003. Hrsg. Christian Gremmels [et al.] Gütersloh 2003

Dietrich Bonhoeffer Jahrbuch 2: 2005/2006. Hrsg. Victoria J. Barnett [et al.] Gütersloh 2005

Ethik im Ernstfall: Dietrich Bonhoeffers Stellung zu den Juden und ihre Aktualität. Hrsg. Wolfgang Huber, Ilse Tödt. München 1982

Feil, Ernst

Die Theologie Dietrich Bonhoeffers: Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis. Berlin 2005

Frieden, das unumgängliche Wagnis: die Gegenwartsbedeutung der Friedensethik Dietrich Bonhoeffers. Hrsg. Hans Pfeifer. München 1982

Glauben lernen in einer Kirche für andere: der Beitrag Dietrich Bonhoeffers zum Christsein in der Deutschen Demokratischen Republik. Hrsg. Ernst Feil. Gütersloh 1993

Internationale Bibliographie zu Dietrich Bonhoeffer. Hrsg. Ernst Feil. Gütersloh 1998

Kaltenborn, Carl-Jürgen

Dietrich Bonhoeffer. Berlin 1966

Die Präsenz des verdrängten Gottes: Glaube, Religionslosigkeit und Weltverantwortung nach Dietrich Bonhoeffer. Hrsg. Christian Gremmels, Ilse Tödt. München 1987. [zawiera: Heinz Eduard Tödt *Der Bonhoeffer-Dohnanyi-Kreis im Widerstand gegen das Hitlerregime: Zwischenbilanz eines Forschungsprojekts*]

Religion im Erbe: Dietrich Bonhoeffer und die Zukunftsfähigkeit des Christentums. Hrsg. Christian Gremmels, Wolfgang Huber. Gütersloh 2002

Robertson, Edwin H.

Dietrich Bonhoeffer: Leben und Verkündigung. Göttingen 1989

Verspieltes Erbe: Dietrich Bonhoeffer und der deutsche Nachkriegsprotestantismus.
Hrsg. Ernst Feil. München 1979