

JOEL BURNELL

## WPLYW DIETRICHA 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”<sup>1</sup>. 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”

<sup>1</sup> 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: 1820–1968<sup>2</sup>

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 Zachodzie<sup>3</sup>.

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 zasadała się na przekonaniu o „przetrwaniu najsilniejszych” na arenie międzynarodowej i promował utwo-

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> 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.

zenie 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 antysemitycznych 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 historii<sup>4</sup>. 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 — zaprzepaszczono go przez Kościół 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”<sup>5</sup>. Obie grupy zakładały,

<sup>4</sup> 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...*

<sup>5</sup> 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”<sup>6</sup>. 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 pracy<sup>7</sup>.

W 1968 roku raczkująca opozycja antytotalitarna w Polsce była podzielona na różnorodne obozy. Intelektualiści katolicycy pozostawali w większości podejrzliwi wobec świeckich środowisk postrewizjonistycznych. Intelektualiści laicycy 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”<sup>8</sup>.

„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 tygł historyi. 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 pogłębili zaangażowanie na rzecz sprawiedliwości społecznej, a narodowi demokraci okazali się sprawnymi organizatorami i zaoferowali przenikliwą analizę uwarunkowań

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> 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.

<sup>8</sup> 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 Mazowieckiego<sup>9</sup>, 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”<sup>10</sup>.

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”<sup>11</sup>. Dialog stanowił integralny element programu „Więzi”<sup>12</sup>. 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

<sup>9</sup> 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.

<sup>10</sup> A. Michnik, *Nowy ewolucjonizm...*, s. 81.

<sup>11</sup> Zob. historia miesięcznika „Więź” przedstawiona na stronie internetowej, [http://www.wiez.com.pl/?s\\_historia\\_pisma](http://www.wiez.com.pl/?s_historia_pisma) [dostęp: kwiecień 2004].

<sup>12</sup> W roku 1963 Juliusz Eska, wieloletni zastępca redaktora naczelnego „Więzi”, opublikował książkę *Kościół otwarty*. W komentarzu poświęconym tej publikacji redaktorka „Więzi” stwierdza, 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](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<sup>13</sup>.

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<sup>14</sup>. 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*<sup>15</sup> wydała w roku 1970 jego *Wybór pism*<sup>16</sup>. We wstępie do biografii Bonhoeffera opublikowanej w tym samym roku, *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*<sup>17</sup>, 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<sup>18</sup>. Morawska próbowała w ten sposób dopomóc swym rodakom w lepszym zrozumieniu niemieckich sąsiadów; w nadziei, że przyczyni się to do polsko-niemieckiego pojednania<sup>19</sup>. Bliżej domu, z charakterystycznym zmysłem Polaków przyzwyczajonych do pisania pod okiem cenzora, dowodziła, że refleksja nad Bonhoefferem może dopomóc Polakom w prowadzeniu „bezkompromisowej walki” z władzami komunistycznymi w Polsce Ludowej<sup>20</sup>.

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

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

<sup>15</sup> A. Morawska, *Dietrich Bonhoeffer*. „Znak” 1968, nr 29.

<sup>16</sup> D. Bonhoeffer, *Wybór pism*. Oprac. A. Morawska. Kraków 1970.

<sup>17</sup> A. Morawska, *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*. Kraków 1970.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 6.

<sup>19</sup> 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.

<sup>20</sup> 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 ateizmem<sup>21</sup> — 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?”<sup>22</sup>.

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”<sup>23</sup>.

### 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*<sup>24</sup>. Michnik napisał tę książkę w odpowiedzi na *Rodowody niepokornych*<sup>25</sup> Bohdana Cywińskiego<sup>26</sup>, 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.

<sup>21</sup> 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.

<sup>22</sup> E. Bethge, *Bonhoeffer, Exile and Martyr*. London 1975, s. 14.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> A. Michnik, *Kościół, lewica, dialog...*

<sup>25</sup> B. Cywiński, *Rodowody niepokornych*. Kraków 1974.

<sup>26</sup> 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 katolicycy 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 sojuszowi Bohdan Cywiński, autor *Rodowodów niepokornych*. Książka ta zdobyła sobie ogromny autorytet i wywarła duży wpływ na środowiska, które uformowały KOR<sup>27</sup>, 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”<sup>28</sup>.

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 rządów totalitarnym. Cytuje kardynała Wyszyńskiego, papieża Jana XXIII oraz polskich biskupów, dowodząc, że wspólną płaszczyznę spotkania dla Kościoła i lewicy jest „antytotalitarna wizja jedności człowieczych praw i obowiązków, (...) wartości i idee głęboko zakorzenione w tradycji chrześcijańskiej i tradycji laickiej”<sup>29</sup>. 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”<sup>30</sup>. 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

<sup>27</sup> 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.

<sup>28</sup> J.J. Lipski, *Etos Komitetu Obrony Robotników*. London 1983, s. 44.

<sup>29</sup> 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 zapomniony 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.

<sup>30</sup> B. Falk, *The Dilemmas of Dissidence...*, s. 167.



wyłącznie w szeregach opozycji antytotalitarnej<sup>31</sup>. 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”<sup>32</sup>.

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 Bonhoeffera<sup>33</sup>. 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 zachwyił 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”<sup>34</sup>.

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 Ewangelii, 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”<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 180.

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

<sup>33</sup> J.J. Lipski, *Etos Komitetu...*, s. 342–43.

<sup>34</sup> J. Kuroń, *Lewica — prawica. Bóg*. W: J. Kuroń, *Wiara i wina. Do i od komunizmu*. Londyn 1989, s. 340.

<sup>35</sup> 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”<sup>36</sup>. 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”<sup>37</sup>.

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”<sup>38</sup>.

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<sup>39</sup> — czyniło go [Kuronia] wśród nie

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

<sup>37</sup> J. Kuroń, *Chrześcijaństwo...*, s. 17–18.

<sup>38</sup> A. Michnik, *Kościół, lewica, dialog...*, s. 90.

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

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

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”<sup>41</sup>.

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. Lewicowy, 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 punkt przecięcia, miejsce spotkania dwóch — różniących się genetycznie, lecz jakże zbieżnych — idei odpowiedzialności<sup>42</sup>.

przy użyciu terminologii zbliżonej do terminologii niemieckiego teologa.

<sup>40</sup> J.J. Lipski, *Etos Komitetu...*, s. 43.

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 44.

<sup>42</sup> A. Michnik, *Kościół, lewica, dialog...*, s. 207–208.

„Idea odpowiedzialności”, powiada Michnik, „jest polem dialogu lewicy laickiej z chrześcijaństwem”<sup>43</sup>. 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 ostoï? 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”<sup>44</sup>.

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”<sup>45</sup>. 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 [Słonimski] — „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 (...)”<sup>46</sup>.

### Tadeusz Mazowiecki

W roku 1971 Tadeusz Mazowiecki opublikował obszerny artykuł o Bonhoefferze, zatytułowany *Nauczył się wierzyć wśród tęgich razów*<sup>47</sup>. Artykuł ten jest recenzją książki Morawskiej *Chrześcijańin 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”<sup>48</sup>, który wy-

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> D. Bonhoeffer, *Wybór pism...*, s. 216.

<sup>45</sup> A. Michnik, *Kościół, lewica, dialog...*, s. 168.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 214.

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

<sup>48</sup> T. Mazowiecki, *Nauczył się wierzyć wśród tęgich razów*. W: T. Mazowiecki, *Druga twarz Europy*.

wierał wpływ przez *metapolitykę*, rozumianą jako reprezentowanie „moralnych założeń, które wyznawane lub też niewyznawane głośno, są pod każdą polityką i warunkują ją”<sup>49</sup>. 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 imponderabiliiów, 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”<sup>50</sup>.

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, pozwalać sobie na gest Piłata”<sup>51</sup>.

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.

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 21.

<sup>50</sup> *Ibidem*, s. 22–23.

<sup>51</sup> T. Mazowiecki, *Czuj się wolny*. W: *Druga 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”<sup>52</sup>. Zdaniem Mazowieckiego problem leży nie w tym, co owa deklaracja stwierdza, ale co pozostawia niewypowiedziane. Dlatego opatrjuje swoją zgodę zastrzeżeniem, że autentyczna komunია z tymi, którzy cierpią, wymaga „zanurzenia się w rzeczywistość tego świata”<sup>53</sup>. To z kolei rodzi działanie, „które w istocie swej będzie świadectwem i zaangażowaniem się także politycznym”<sup>54</sup>. 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”<sup>55</sup>. Kontynuując swoje rozważania, Mazowiecki identyfikuje fundamentalną rolę Kościoła w walce narodu jako „obronę wartości osobowych człowieka”<sup>56</sup>, 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 twarde gruntu pod stopami”<sup>57</sup>. 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 „zespoleńnię wartości chrześcijańskich i ludzkich, pokonywanie tego starego rozdziału, który był klęską chrześcijaństwa, jego obcością wobec myśli i kultury współczesnej”<sup>58</sup>. „Prawda” zyskana dzięki temu doświadczeniu, podkreśla Mazowiecki,

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 93.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> T. Mazowiecki, *Druga twarz Europy*. W: *Druga Twarz Europy...*, s. 103.

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 104.

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 105.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

nie jest czymś, co można by znaleźć „na drogach oficjalnych”, tzn. przez wypracowane manewry polityczne, beznamiętną 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”<sup>59</sup>.

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 nim<sup>60</sup>. 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”<sup>61</sup>. Tadeuszowi Mazowieckiemu zawdzięczam podsuniecie podstawowego źródła, Bonhoefferowskiego *Wyboru pism*, opracowanego w Bibliotece „Więzi” przez Annę Morawską<sup>62</sup>. 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”<sup>63</sup>. 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:

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> 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.

<sup>61</sup> 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.

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

<sup>63</sup> 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 adwersarzami 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”<sup>64</sup>. Po drugie, „Dziewiętnastowieczny dylemat ruchów lewicowych: »reforma czy rewolucja«, nie jest dylematem ludzi polskiej opozycji”<sup>65</sup>. 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”<sup>66</sup>.

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”<sup>67</sup>. Lub, jak często powtarzał Kuroń, „Zamiast palić komitety, zakładajcie własne!”<sup>68</sup>. 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-u<sup>69</sup>, 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

<sup>64</sup> A. Michnik, *Nowy ewolucjonizm...*, s. 80.

<sup>65</sup> *Ibidem*, s. 83.

<sup>66</sup> *Ibidem*. Por. szkic V. Havla *Siła 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.

<sup>67</sup> *Ibidem*, s. 84.

<sup>68</sup> *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](http://wiadomosci.gazeta.pl/Wiadomosci/1,80708,7677780,Plac_na_warszawskim_Zoliborzu_będzie_nosił_imię_Jacka.html) [dostęp 07.03.2011].

<sup>69</sup> W seminarium tym brało oczywiście udział wielu świeckich sympatyków KIK-u.



o prawa człowieka<sup>70</sup>. 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 społecznego<sup>71</sup>.”

Wzywając do tworzenia „społecznej infrastruktury praw człowieka”, Mazowiecki udowadnia, że dzieli z Michnikiem wspólną wizję społeczeństwa obywatelskiego. Jego dalsze uwagi demonstrują 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 człowieka<sup>72</sup>”. 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 wysoko<sup>73</sup>.”

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 Jezusa<sup>74</sup>”? 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 wywodu Bonhoeffera dotyczącego życia w strefie przedostatecznej:

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

<sup>71</sup> *Ibidem*, s. 94–95.

<sup>72</sup> *Ibidem*, s. 96.

<sup>73</sup> T. Mazowiecki, *Czuj się wolny...*, s. 96–97.

<sup>74</sup> 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”<sup>75</sup>.

Bonhoeffer rozpoczyna swoje omówienie sfery przedostatecznej<sup>76</sup> 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”<sup>77</sup>. 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”<sup>78</sup>.

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

<sup>75</sup> T. Mazowiecki, *Powrót do najprostszych pytań*. W: *Druga Twarz Europy...*, s. 53.

<sup>76</sup> Por. D. Bonhoeffer, *Wybór pism...*, s. 175.

<sup>77</sup> T. Mazowiecki, *Powrót do...*, s. 53.

<sup>78</sup> 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 wykluczymy 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”<sup>79</sup>. 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 niepoohamowany 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 przepelnionych troską, które przez ich wymianę mogłyby popchnąć sprawy naprzód. Wola działania (...) która bierze się z nadziei i poczucia odpowiedzialności”<sup>80</sup>.

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 wywalczony”<sup>81</sup>.

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

<sup>79</sup> DBWE 6, s. 233.

<sup>80</sup> T. Mazowiecki, *Czuj się wolny...*, s. 98

<sup>81</sup> *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 sprostały 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”<sup>82</sup>.

Związek między Bonhoefferem i „nowym ewolucjonizmem” nie powinien wydawać się nedorzeczny, 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«<sup>83</sup>

<sup>82</sup> T. Mazowiecki, *Nauczyl się wierzyć...*, s. 18–19.

<sup>83</sup> 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?<sup>84</sup>

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 znajdującym 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?<sup>85</sup> 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 rozpaczliwa 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.

<sup>84</sup> *Ibidem*.

<sup>85</sup> 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”<sup>86</sup>. 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”<sup>87</sup>. 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”<sup>88</sup>. Dzisiaj polska przestrzeń publiczna zanosi się od okrzyków „prawdziwych Polaków”, którzy zajmują się głównie definiowaniem 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 różnorodnie 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, wnieśli swój pozytywny wkład w jej urzeczywistnienie. Są oni dziedzicami i reprezentantami bogatej spuścizny, zarazem humanistycznej i judeo-chrześcijańskiej, niezaprzecalnie 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” .

<sup>86</sup> A. Michnik, *Między Panem a Plebanem*. Kraków 2000, s. 225.

<sup>87</sup> T. Mazowiecki, *Powrót do najprostszych pytań...*, s. 55.

<sup>88</sup> *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 znały 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 praźródła. (...) W decydującym momencie matka i dzieci poznały się wzajemnie. Rozum, prawo, kultura, humanizm — jak tylko się zwą — szukały i odnalazły u swojego źródła nowy sens i nową siłę. Źródłem tym jest Jezus Chrystus”<sup>89</sup>.

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 plura-

<sup>89</sup> 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'.