

HANS-DIRK VAN HOOGRATEN

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 zesła 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*. Twierzę 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 ciele” (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 *Christus 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 rozpo-
wszechnionymi 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 wyłączałaby 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 niere-
ligijną 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 religio 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 *śłabej*, w przeciwieństwie do metafizycznych i religijnych systemów legitymizujących władzę. To przypomina twierdzenie Bonhoeffera, że „Pomoc może tylko słaby Bóg”⁵. To właśnie *ślabo* 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 uczoney 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 przyjaciotach 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. Przynajmniej 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 najwyczejniej 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.