

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 trójjedyności 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 trynitarnie podstawy kluczowego pojęcia „duchowej” wspólnoty — przeciwstawnego wspólnocie „psychicznej” — w *Życiu wspólnym*. Duchowa wspólnota tworzona 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 ἄσαρκος 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, ostatecznie 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 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 zarysy jego 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.

się, 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 przedmiot 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 dostrzegł subtelną 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 *ὁμοουσία*. „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 wyzwania nas od nas samych i wprowadzania nas w Trójjedyne 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 Trójjedyne 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 więź 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, unizona, 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 Trójjedynego 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 zasada 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 „duszeowna”, 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 wspólnotcie. Ten rodzaj miłości bierze innych w swoje ręce i próbuje kształtować ich na swój obraz. W duchowej wspólnotcie 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 znajdem 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 Psałterz 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 „nieznanym nikomu” doświadczeniu religijnym bądź mistycznym. Wspólna modlitwa jest źródłem modlitwy indywidualnej, nie zaś odwrotnie. A skoro „Psałterz 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 Psałterzu 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 trynitarna dynamika, cechą prawdziwej chrześcijańskiej wspólnoty jest głębokie osadzenie w stworzeniu. „Duchowa” wspólnota, która próbuje wyodrębnić ludzi ze stworzonego świata nie ma udziału w trynitarniej 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 trynitarnie 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 trynitarna 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 zakreśla 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 antyświętecznej istoty, która je chleb z westchnieniem, z zarozumiałą krzątaniną czy wręcz z zawstyżeniem. Bóg wzywa nas poprzez codzienny posiłek do radości, do świętowania pośrodku dnia powszedniego”⁵². Udzielona przez Ducha pewność przewycięża 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 styecznych 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 ujednostkowienia 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 „łascie”) 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: wprawdzie 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 leczyć 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 wspólnotcie.

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, naprawdę 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 wstydić 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 zaszczerpiona w sercu chrześcijanina przez Ducha Świętego. „Bliskość współbrata w wierze” to „cielesny znak obecności Boga Trójjedynego”⁶⁶. Chrześcijanin spotyka swego brata lub siostrę jako wcielone 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 wypowiedają 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. Bowiern 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*

Abstract

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 *certainty* 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.