

STEPHEN N. WILLIAMS

„BEZRELIGIJNE CHRZEŚCIJAŃSTWO” — WŁAŚCIWA DROGA CZY ŚLEPY ZAULEK?

[Wykład wygłoszony podczas Konferencji Bonhoefferowskiej, Ewangelikalna
Wyższa Szkoła Teologiczna, Wrocław, 18 marca 2002]

Wstęp

Dlaczego w 2002 r. nadal warto dyskutować na temat bezreligijnego chrześcijaństwa Bonhoeffera? Czy nauka ta nie została wystarczająco opisana od lat 60. ubiegłego stulecia i przyjęta albo odrzucona przez poważną i progresywną myśl teologiczną? Istnieją przynajmniej dwa powody, dla których warto kontynuować tę dyskusję. Pierwszy dotyczy kręgu naukowców zajmujących się myślą Bonhoeffera, którzy publikują nowe, bardziej dogłębne interpretacje „bezreligijnego chrześcijaństwa”, jak na przykład książka *A Theology of Life* Ralfa K. Wustenberga¹. Drugi jest ważniejszy — perspektywa i możliwości bezreligijnego chrześcijaństwa nadal wymagają osobnych badań, wsparcia bądź krytyki, w odniesieniu do obecnego pokolenia. Ma to szczególne znaczenie w naszej sytuacji międzynarodowej, w rozmowach na temat islamu i jego związków z tradycją judeo-chrześcijańską. Ludzie myślą o tych rzeczach oraz ogólnie o religii i współczesności.

W moim nawiązywaniu do „bezreligijnego chrześcijaństwa” niektórzy zauważą moje anglosaskie korzenie. W latach 60. Eberhard Bethge zaznaczył, że

¹ R.K. Wustenberg, *A Theology of Life: Dietrich Bonhoeffer's Religionless Christianity*. Grand Rapids/Cambridge 1998.

„bezreligijne chrześcijaństwo” jest ideą przypisywaną Bonhoefferowi w świecie anglosaskim, podczas gdy w kręgach germańskich mówi się o „niereligijnych interpretacjach” koncepcji biblijnych². Nie wiem, jakiej terminologii używa się w Polsce. Obie frazy pochodzą jednak z samego Bonhoeffera, przy czym „niereligijna interpretacja” pojawia się częściej. Jeżeli książka Wustenberga miałaby pomóc w doborze słownictwa, fraza „bezreligijne chrześcijaństwo” pasuje w języku angielskim, ponieważ jej niemiecki tytuł brzmi: *Glauben als Leben: Dietrich Bonhoeffer und die nichtreligiose Interpretation biblischer Begriffe* — „niereligijna interpretacja koncepcji biblijnych”³. Mój tytuł zaś brzmi tak a nie inaczej, aby nie okazać się zbyt stronniczym w odniesieniu do jakiejś jednej opcji.

Oczywistym problemem dla kogoś, kto na serio chce zgłębić idee Bonhoeffera, są odmienne interpretacje tego, co miał na myśli. Moim celem nie jest prezentowanie dogmatycznej interpretacji Bonhoeffera wobec sporu rywalizujących ze sobą poglądów. Chcę raczej zaoferować ogólny i, mam nadzieję, *szeroko akceptowalny* opis tego, co miał na myśli, a następnie przejść do omówienia wybranych aspektów jego przemyśleń. Możliwe, że członkowie polskiej sekcji Międzynarodowego Towarzystwa Bonhoefferowskiego znają problematykę zaprezentowaną w poniższym szkicu. Jednak pominięcie go nie pomogłoby następującej po nim ocenie.

Bezreligijne chrześcijaństwo

Pomocne dla naszej interpretacji może okazać się umieszczenie sformułowań Bonhoeffera w trzech okręgach interpretacyjnych. Będziemy się poruszali od najbardziej wewnętrznego w kierunku zewnętrznego.

1. Listy Bonhoeffera rozpoczynające się datą 30 kwietnia 1944 roku zawierają pewne specyficzne uwagi dotyczące jego sposobu myślenia. „(...) Czas „życia wewnętrznego” i sumienia, a to znaczy w ogóle czas religii⁴” skończył się; religia naznaczona jest „uwarunkowanymi historycznie założeniami metafizyki, życia wewnętrznego itp.”⁵. „Cóż znaczy więc — „interpretować religijnie”? Oznacza to, moim zdaniem, wypowiadać się metafizycznie i indywidualistycznie”⁶. „Metafizyka”, „życie wewnętrzne”, „sumienie”, „indywidualizm” są kluczowymi słowami. Załóżmy, że ktoś mnie zapyta, czy jestem religijny. Mógłbym odpowiedzieć: „Oczywiście, mam światopogląd, który opiera się na metafizycznym

² E. Bethge, *Bonhoeffer's Christology and His "Religionless Christianity"*. „Catholic Quarterly Review” 1967, t. 23, nr 1.

³ Frankfurt 1996.

⁴ D. Bonhoeffer, *Wybór pism*. Oprac. A. Morawska, Warszawa 1970, s. 239.

⁵ *Ibidem*, s. 240

⁶ *Ibidem*, s. 242.

twierdzeniu, że światła nie można wytłumaczyć bez udziału Najwyższej Przyzyny. Moje serce jest pobożne i wierzy w Jezusa. W moim wnętrzu złożone jest prawo moralne, które działa w moim sumieniu. Moje życie i więź z Bogiem są moją osobistą sprawą”. Co w tym złego? Bonhoeffer dostrzegł tutaj przynajmniej dwa problemy. Po pierwsze, ten religijny pogląd został zarzucony przez wielu współczesnych ludzi. Po drugie, nie czyni nikogo chrześcijaninem. Ta druga obserwacja wydaje się radykalna. Czy nie jest tak, że kluczowe koncepcje soteriologiczne w Piśmie Świętym i tradycji, takie jak: usprawiedliwienie, uświęcenie, odnowienie itd., zakładają religijne podstawy i wyrażają jasno religijne znaczenie? Jeśli tak, odpowiada Bonhoeffer, nie mają znaczenia poza Kościołem. Lecz nawet wewnątrz chrześcijaństwa istnieją pewne kryteria, z pomocą których można te koncepcje interpretować w sposób niereligijny.

2. Drugi krąg stanowią obserwacje poczynione w szerszym kontekście *Letters and Papers*. Bonhoeffer stara się uchwycić związek między dwiema rzeczami: z jednej strony — kierunkiem rozwoju historii Zachodu, a z drugiej — potrzebą autentycznego radykalizmu eklezjalnego. Historia świata zachodniego doświadczyła stopniowego wzrostu autonomii w różnych dziedzinach ludzkiego życia i działalności. Proces ten wyłonił się w świecie, który dojrzał do interpretacji pomijających Boga. Ten fenomen, zdaniem Bonhoeffera, może spowodować *pozytywne* teologiczne interpretacje i oceny. A to dlatego, że w centrum historii biblijnej znajduje się Bóg, który godzi się na wypchnięcie go poza świat, na krzyż. Proces dojrzewania świata umieszcza chrześcijaństwo w miejscu, w którym znalazł się Jezus⁷. I to stanowi podstawę dla eklezjalnego i eklezjologicznego radykalizmu. (‘Eklezjalny’ odnosi się do praktyk kościelnego życia, eklezjologiczny zaś do doktryny o Kościele). Kościół powinien obedrzeć się z autorytetu, statusu i bogactwa. Rozwój historii zachodniego świata eliminujący Boga i religię może skierować Kościół na tory autentycznego chrześcijańskiego świadectwa.

3. Ostatni, zewnętrzny krąg dotyczy chrystologii i jemu chciałbym poświęcić więcej miejsca. Nasz opis nieuchronnie sugeruje, że jakkolwiek chciałby sam temu zaprzeczyć, Bonhoeffer starał się zinterpretować potencjalnie groźny proces w sposób pozytywny, czyniąc zastaną rzeczywistość pewną cnotą. Oczywiście, wzięwszy pod uwagę wszystkie inne jego wypowiedzi, możemy zaobserwować, że takie były fakty ostatnich lat jego życia. Niemniej nieodparte wrażenie, jakie po sobie pozostawił, dotyczy pozytywnej i dominującej chrystocentrycznej teologii oraz takiej formy chrześcijańskiego uczniostwa, która ogarnia całe jego życie. A zatem niemalże z założenia od pewnego czasu w studiach

⁷ *Ibidem*, s. 263–265.

nad Bonhoefferem mówi się o „niereligijnej interpretacji” jako „chrystologicznej interpretacji” i nie będę tego kwestionował.

Choć chrystologiczne i chrystocentryczne poglądy Bonhoeffera można dostrzec w różnych dziełach, począwszy od *Sanctorum Communio*, to jednak jego *Etyka* prezentuje je z niezwykłą siłą. Dzieło to przedstawia nieugięty i bezkompromisowy obraz uczniostwa, które jest głębokim uczestnictwem w Chrystusie. Możliwość takiego uczestnictwa stała się możliwa dzięki śmierci i zmartwychwstaniu wcielonemu pośrednikowi, który pojednał świat z Bogiem, natomiast forma takiego uczestnictwa kształtuje się przez konkretne i szczególne postawy życiowe, miłość, czyny i cierpienia Jezusa. Bonhoeffera nie interesuje jedynie *Lebensphilosophie* („filozofii życia”), przemawia do niego dopiero wezwanie do zanurzenia się w życiu, w którym Chrystus byłby zawsze obecny; w życiu, które byłoby tożsame z Chrystusem. Jeśli Karol Barth wpłynął na wczesnego Bonhoeffera tak, że przeciwstawił *wiarę* religii, „wiera” u niego zyskała bogactwo znaczenia przez to, że została zdefiniowana jako pełnia „życia”⁸. Możemy to zilustrować w oparciu o porównanie z Nietzschem, który jak czasem się uważa, przewija się w tle Bonhoefferowskiej *Etyki* niczym „antypoda”⁹.

Nietzsche prezentował tragiczną wizję rzeczywistości. Odrzucił filozofię Schopenhauera jako „romantyczny pesymizm” i postrzegał jako odrażającą jego negację życia, rezygnację ze starań i jego współczującą filantropię. Zamiast tego zaproponował radosną afirmację energii, żywotności i woli, które charakteryzują życie. Jednak Nietzsche nie wyzbywa się elementu tragizmu. Swój antytetyczny do Schopenhauera pogląd również wyraża przez „pesymizm”, jednak jest to „pesymizm dionizyjski”¹⁰. „Pesymizm dionizyjski” nie stacza się w przerażający anty-humanizm współczucia dla ludzkości, który ceni to, co w niej słabe. To spuścizna chrześcijaństwa, której Schopenhauer powinien był się wyzbyć.

Bonhoeffer przyjął pogląd na życie i cierpienie, który osadza się na chrystologii i który tym samym unika zarówno pesymizmu Schopenhauera, jak i egoizmu Nietzschego¹¹. Dołożył też starań, by nie akcentować nadmiernie cierpienia. Kierkegaardowi zarzuca, że uczynił z „krzyża, a przynajmniej cierpienia abstrakcyjną zasadę i właśnie ona wzbudza niezdrowe podejście, które obdziera

⁸ Jedną z zasadniczych kwestii, które Wustenberg chciał ustalić w swoim dziele jest zależność od Dilthey’a. Niezależnie od jego ekspertyzy w tym temacie, starałem się skorygować niedowartościowanie Dilthey’a w odniesieniu do Kanta u Bonhoeffera, w krótkiej recenzji książki autorstwa J. de Gruchy pt. *Dietrich Bonhoeffer: witness to Jesus Christ*. „Themelios” 1990, t. 16, nr 1.

⁹ Zob. opis dzieła Kostera u R.K. Wustenberg, *A Theology of Life...*, s. 138–139.

¹⁰ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*. Gdańsk 2008, sekcja 370.

¹¹ Bonhoeffer nie omawia Schopenhauera w swoich rozważaniach tego zagadnienia, lecz Nietzsche wyraźnie się do niego odnosi.

cierpienie z elementu *możliwości* jako Bożego zrządzenia¹². Oznacza to, o ile właściwie rozumiem Bonhoeffera, że jeżeli uczynimy z cierpienia metafizykę życia na sposób Kierkegaarda, narazimy się na słuszne zarzuty ze strony Nietzschego. Lecz sprawa wygląda inaczej, gdy cierpienie postrzega się jako zrządzenie boskie, przyjęte w wolny sposób. Przy takim podejściu potrafi dostrzec również radość i celebrować siłę, zdrowie oraz sprawy tego świata.

Bycie uczniem Chrystusa zakłada tego typu perspektywę. Kiedy Jezus cierpi, cierpi jako „człowiek dla innych”¹³, który oddaje własne życie za swych przyjaciół. Cierpi nie dla samego cierpienia, albo ponieważ świat jest srogi. Jezus cierpi za ludzi ze względu na prawdę i sprawiedliwość. To forma afirmacji życia. Kiedy zadajemy więc kluczowe chrystologiczne i teologiczne pytanie, kim jest dla nas dzisiaj Chrystus, możemy odpowiedzieć bez odrzucania tradycyjnych określeń i podważania ekumenicznej ortodoksji niepodzielonego Kościoła, że jest „człowiekiem dla innych”¹⁴. To stanowi o „prawdziwym humanizmie”¹⁵. Kim Jezus chce, byśmy byli? Po prostu — prawdziwymi ludźmi¹⁶. A zatem chrześcijaństwo jest prawdziwym człowieczeństwem. To najbardziej zasadnicza niereligijna interpretacja — być chrześcijaninem oznacza być istotą ludzką.

Na poparcie Bonhoeffera

Niektórzy z czytelników mogą zarzucić mi, że mój opis jest miejscami niekompletny lub mylący, lecz mam nadzieję, że jest na tyle wierny, by mógł służyć za podstawę do dyskusji na temat „bezreligijnego chrześcijaństwa”. Czy to ślepy zaułek, czy właściwa droga? Oczywiście nie musi być żadną z dwóch opcji. Może być na przykład złym zjazdem z właściwej drogi. Jednak zamiast rozwijać metafory, powinniśmy skoncentrować się na myśli Bonhoeffera.

Jedną z cech, które możemy zaobserwować u wielkich i wpływowych myślicieli jest przewaga pozytywnych i konstruktywnych elementów nad negatywnymi i przeczącymi¹⁷. Czemukolwiek przeczą, zyskują naszą uwagę głównie

¹² D. Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*. New York 1972, s. 374.

¹³ D. Bonhoeffer, *Wybór pism...*, s. 272.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Dzieło Jaques’a Maritaina *L’Humanisme Integral* zostało wydane po angielsku pod takim właśnie tytułem. W języku polskim ukazało się jednak pod tytułem *Humanizm integralny* [przyp. tłum.].

¹⁶ „Być chrześcijaninem to nie być w jakiś określony sposób religijnym, usiłować, według jakiejś metody, coś z siebie zrobić (grzesznika, pokutnika czy świętego). Być Chrześcijaninem znaczy być człowiekiem. Nie jakiś typ człowieka tylko po prostu człowieczeństwo stwarza w nas Chrystus”. D. Bonhoeffer, *Wybór pism...*, s. 267. Na s. 268 czytamy: „Chrześcijanin jest nie *homo religiosus*, lecz po prostu człowiekiem, tak jak Jezus (...)”.

¹⁷ Skądinąd można by zadać podobne pytanie odnośnie Nietzschego. Warto przytoczyć proste acz trzeźwe słowa zawarte w *Epilogu do biografii Hitlera* autorstwa Alana Bullocka, *Hitler, studium tyranii*, Warszawa 1975, s. 713–714: „Dawne wielkie rewolucje (...) zawsze łączyły się z wyzwoleniem

przez to, co głoszą i w pozytywny sposób przewidują. Jednak, nawet jeśli to prawda, ciekawe, że często ich poglądy rodzą się w odpowiedzi na coś wcześniejszego (i w tym wielcy myśliciele podobni są do mniejszych). Inny punkt widzenia zazwyczaj dodaje im bodźców do udania się w nowym kierunku. Myśl Bonhoeffera jednak, szczególnie w swej rozwiniętej formie, choć może nawet ta wcześniejsza, pozbawiona jest takiej cechy reakcji. Oczywiście wiele rzeczy w niemieckich Kościołach mogło wpłynąć na jego odzew. Niemniej osiągnął tak wielkie zrozumienie Chrystusa, że mógł przedstawić swoje myślenie pozytywne z punktu widzenia chrystologii, a nie jako reakcję na inny pogląd. Łączy się to z jego oddaniem działaniu, które jest formą autentycznego uczniostwa¹⁸.

Pozytywna natura jego intelektualnego i praktycznego podejścia do życia wynika z zasadniczej prostoty bycia i myślenia. Wyrażają to dobrze następujące słowa z *Etyki*:

Wolność Jezusa nie jest samowolnym wyborem jednej z niezliczonych możliwości, lecz polega właśnie na najzupełniejszej prostocie Jego postępowania, prostocie, która nie widzi nigdy większej ilości możliwości, konfliktów, alternatyw, lecz zawsze tylko jedno — to, co Jezus nazywa wolą Bożą. Mówi, że pełnienie tej woli jest Jego pokarmem, Jego życiem. (...) Wola Boża zaś jest tylko jedna. W niej znajduje się prazródło (tzn. zostaliśmy pierwotnie stworzeni jako ludzie, by znać tylko dobro, tylko wolę Bożą), ona ugruntowuje wolność i prostotę wszelkiego działania¹⁹.

Bonhoeffer nie stara się przedstawić naśladowania Jezusa jako życia wolnego od walki o to, żeby pojąć, co jest dobre, a co złe²⁰. Na przykład w *Naśladowaniu* Bonhoeffer przejawia pewien styl dialektycznego myślenia i wypowiedzi, które nas czasem irytują. Chodzi o to, że kiedy jesteśmy niepodzielnie oddani Chrystusowi, nie zatrzymujemy się, by rozmyślać nad złym działaniem, a skoro żyć oznacza działać, możemy działać w duchu wolności i pokoju. Prezentując taką postawę, Jezus jest prawdziwym człowiekiem, gdyż ludzie nie zostali stworzeni do poznania dobra i zła (jest to konsekwencją Upadku), lecz tylko po to, by znać

jakichś wzniosłych ideałów (...) socjalizm nie wydał niczego (...). Jedynym motywem nazistowskiej rewolucji było panowanie przystrojone w doktrynę rasy, a gdy to zawiodło — mściwe niszczenie, Raschningowska „Revolution des Nihilismus”.

¹⁸ Nasuwa się w tym miejscu jego skonstruowanie faryzeusza jako człowieka sądzącego i Jezusa jako człowieka działającego. Zobacz D. Bonhoeffer, *Wybór pism...*, s. 139–147 Połączyłem „pozytywne/aktywne” z „reagującym/sądzącym” nie stwierdzając oczywiście, że wszelkie działanie jest oznaką pozytywnego nastawienia do życia.

¹⁹ *Ibidem*, s. 141.

²⁰ Zob. D. Bonhoeffer, *Ethics*. London 1964, s. 37nn. odnośnie „Dowodzenia” (Proving, w The Love of God and the Decay of the World).

dobro, tylko Boga, Boga i jego wolę jak dobro. Ludzie nie powinni cieszyć się swoją zdolnością wyboru, lecz powinni radować się z dobra.

Wydaje mi się, że to pierwszy krok w kierunku bezreligijnego chrześcijaństwa, choć nie oznacza, że ma się ono stać końcem drogi. Uczniostwo znajduje w Chrystusie to, co prawdziwe, rzeczywiste i dobre, a nie po prostu coś metafizycznego. Ma na uwadze działanie, a nie wewnętrzność. Nie zajmuje się skrupulatnie zmaganiem dobra ze złem, lecz jedynie wolą Bożą. Leibniz zwykł mówić, że problemem mnogości systemów myślowych nie jest to, co proponują, lecz co odrzucają. W dalszej części zapytamy jeszcze o zasadność odrzucenia pewnych rzeczy w religii przez Bonhoeffera. Jednak nawet jeżeli pewne jego sformułowania wydadzą się nam skrajne, właściwe i ważne wyzwanie zostało nam rzucone.

Rodzaj prostoty, której Bonhoeffer poszukuje, nosi pewne znamiona teologii Marcina Lutra. „W ostatnich latach”, powiedział 21 lipca 1944 roku, „uczyłem się lepiej poznawać i rozumieć głęboką ziemskość chrześcijaństwa (. . .). Mam na myśli nie trywialną ziemskość libertynów, zapobiegliwych, wygodnych czy rozwiązłych, lecz ziemskość głęboką, zdyscyplinowaną, w której obecne jest zawsze poznanie śmierci i zmartwychwstania. Sądzę, że Luter żył w takiej ziemskości”²¹. Chyba najbardziej konkretna wypowiedź Lutra na temat chrześcijańskiego życia pada w *O wolności chrześcijańskiej*. Po tym, jak wyłożył zasadę usprawiedliwienia tylko z wiary jako podstawę chrześcijańskiego życia — podkreślając żywą więź wierzącego z Chrystusem — Luter dopytuje się o składowe tego życia. Definiuje je następnie jako miłość bliźniego, przy czym wyraża się w bardzo specyficzny sposób: „w Chrystusie żyje on [chrześcijanin] przez wiarę, w bliźnim przez miłość”²². Mamy być dla bliźniego jak Chrystus. Ten prosty sposób myślenia, w którym wiara jest czynna w miłości, określa dobrze zarówno Bonhoeffera, jak i Lutra. Myślę, że dobrze wyraża również autentyczne chrześcijaństwo. Ciężko jest do końca określić relację Bonhoeffera względem głównego nurtu teologicznej ortodoksji. Lecz wydaje się on trzymać tradycyjnej chrystologicznej chalcedońskiej doktryny niepodzielonego Kościoła²³. „Jezus człowiek dla innych” z pewnością nawiązuje do koncepcji Lutra bycia „Chrystusem dla bliźniego”. Jeśli przyjmiemy nie tylko punkt wyjściowy Bonhoeffera, znajdujący się w chrystologii, czyli podstawową prostotę uczniostwa, lecz połączymy go również z Lutrem, czy tym samym zasugerujemy, że „bezreligijne chrześcijaństwo” może znaleźć posłuch jedynie wśród zwolenników Lutra i luteranizmu?

²¹ D. Bonhoeffer, *Wybór pism...*, s. 268.

²² M. Luter, *O wolności chrześcijańskiej*. Warszawa 1991, s. 47.

²³ D. Bonhoeffer, *Wybór pism...*, s. 32–44.

Oczywiście w tym miejscu pojawią się kontrowersyjne pytania o konfesyjną teologię. Katolicy i luteranie zbierają już pewne owoce trwającego kilka lat dialogu na temat usprawiedliwienia. Doktryna usprawiedliwienia z wiary przyjęła polemyczną definicję w XVI wieku. Jednak jeśli zasada *sola fides per caritatem solam* (wiarą czynna w miłości) jest częścią polemiki i posiada odniesienie do chrystologii, stanowi również wyzwanie zarówno dla katolickiej jak i protestanckiej myśli w XX i XXI pierwszym wieku.

Zarówno jej zakotwiczenie w chrystologii, jak i jej krytyka odnosząca się do eklezjologii mogą być ekumeniczne z natury. Kościół istniejący dla innych, powstały dzięki człowiekowi, który żył dla innych, woła o przyjęcie zarówno przez protestantów, jak i katolików. Nie będę tu omawiał całej eklezjologii Bonhoeffera, ani zajmował się kwestią, czy nacisk na wiarę i miłość wymaga większego podkreślenia aspektu eschatologicznego niż u Bonhoeffera, aby przedstawić zrównoważony opis teologicznych zalet²⁴. „Wiarą czynną w miłości” może wydawać się wyrażeniem zbyt ogólnym i słabym fundamentem dla budowania teologii bezreligijnego chrześcijaństwa. Jednak chrześcijańskie uczniostwo zdefiniowane jako egzystencjalny, a nie pojęciowy tylko, udział w Chrystusie i bliźnim, czyni je znacząco różnym od tego, czym jest religia zazwyczaj. Przez podkreślenie powagi życia prawdziwie człowieczego w sferze łaski i w kontekście wiary, zyskujemy podstawy dla rozwinięcia idei „bezreligijnego chrześcijaństwa”. Może to brzmieć banalnie i redukcjonistycznie, lecz kiedy nasze intencje zgadzają się z naszymi słowami, a czyny z naszymi zamiarami, sprawa wygląda inaczej.

Jednak przywłaszczenie sobie idei bezreligijnego chrześcijaństwa od Lutera ma u Bonhoeffera pewien dramatyczny aspekt. Sześć miesięcy przed użyciem sformułowania „bezreligijne chrześcijaństwo” Bonhoeffer napisał następujące słowa do swoich rodziców: „Już sto lat temu Kierkegaard stwierdził, że Luter powiedziałby dziś dokładnie odwrotnie. Myślę, że miał rację — z pewnymi zastrzeżeniami”²⁵. Napisał to 31 października w Święto Reformacji. Bonhoeffer rozmyślał nad tym, „dlaczego konsekwencje działania Lutera były pełnym przeciwieństwem tego, co zamierzył”²⁶. Szukał eklezjalnej jedności, a jednak uj-

²⁴ Wydaje się, że wśród protestantów wielu zgodziłoby się z argumentacją Chapmana, że eschatologia Moltmanna w ważny sposób uzupełnia poglądy Bonhoeffera. W zasadzie zarówno katolicy, jak i protestanci starali się opisać eschatologię na nowo w drugiej połowie XX wieku. William Hamilton już znacznie wcześniej zwrócił uwagę na Bonhoefferowską „wizję pozbawioną eschatologii” w jego listach więziennych. Jednak choć eschatologia nie pojawia się *prima facie* jako główny temat w Bonhoefferowskim szkicu bezreligijnego chrześcijaństwa, jego Chrystus zawsze jest wcielony, ukrzyżowany, zmartwychwstały i przychodzący. Jego ważny wykład relacji między ostatecznym a przedostatecznym w *Etyce* można traktować jako zdecydowane poparcie dla eschatologii. Zob. D. Bonhoeffer, *Wybór pism...*, s. 173–179.

²⁵ D. Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, New York 1972, s. 123.

²⁶ *Ibidem*.

rzał rozpad. Szukał chrześcijańskiej wolności, a napotkał „obojętność i rozwiązłość”. Zabiegał o ład społeczny, jednak wywołał powstanie. Lecz co oznaczałoby dla Lutra „powiedzenie dokładnie odwrotnie”?

Musimy w tym miejscu wziąć pod uwagę doświadczenie Bonhoeffera związane z oporem wobec Hitlera. Doświadczył on przyjaźni ludzi poza Kościołem, którzy pragnęli sprawiedliwości i prawdy, lecz nie interesowali się Kościołem. On sam oddalał się od Kościoła, który nadal zwiastował usprawiedliwienie z wiary, lecz nie opowiadał się po stronie sprawiedliwości i prawdy w opozycji do Hitlera. Ci ludzie poza Kościołem nie tylko wyrażali się o Jezusie z szacunkiem, lecz widzieli w nim obrońcę wartości związanych z prawdą i sprawiedliwością, dla których gotowi byli cierpieć²⁷. W tym kontekście Bonhoeffer w naturalny sposób zadał pytanie o panowanie Chrystusa nad ludźmi bezreligijnymi. Skoro aprobował i radował się istnieniem dobroci, szanował i cenił prawdę i sprawiedliwość poza Kościołem, jaki ma to wpływ na zasadę usprawiedliwienia z wiary? Wydaje się, że Bonhoeffer nie odnosi się dogłębnie do tej kwestii w swoich dziełach. Jego pytanie o Jezusa jako pana bezreligijnych podobne jest do pytania o związek Chrystusa nie z nikczemnym grzesznikiem, lecz dobrym człowiekiem²⁸. Mamy tendencję, by wszystkich ludzi czynić grzesznikami, aby następnie rościć sobie prawo do zwiastowania im Ewangelii. Lecz czy chrześcijanin może zanegować, że dobroć, sprawiedliwość i prawda w ludziach poza Kościołem są zdrowe i pożądane? Co oznacza usprawiedliwienie w tym kontekście? Nie powinno dziwić, że kwestia usprawiedliwienia wymagała niereligijnej interpretacji.

Do zagadnienia tego należy podejść ze szczególną ostrożnością, nie tylko dlatego, że sam Bonhoeffer nie wypracował tutaj jasnego stanowiska (o ile mam rację), lecz również z powodu powagi samej kwestii. Nierzadko ludzkie myślenie o powiązaniu usprawiedliwienia z prawdziwym humanizmem przewyższa opisy teologiczne. Kościół nie powinien czuć się zażenowany istnieniem „sprawiedliwych czynów” poza nim, lecz jeśli już, to z powodu własnej beczynności. Powinien wspierać wszelkie autentyczne dążenie do prawdy i sprawiedliwości. A to dlatego, że Bóg jest źródłem wszelkiej dobroci, a dzieła ludzkie są dowodami boskiego działania. Ostatecznie chrześcijaństwo nie przeciwstawia dobroci Bożej i ludzkiej. Bóg żarliwie zabiega o sprawiedliwość i dobroć, a tam gdzie grozi im rozpad, staje się ich obrońcą, a nawet prowokatorem²⁹. Tak jak ludzie powinni pozwolić Bogu być Bogiem, tak Bóg też chce, by ludzie byli

²⁷ D. Bonhoeffer, *Wybór pism...*, s. 151–153.

²⁸ Porównaj *ibidem*, s. 239–240 z *Christ and Good People* w D. Bonhoeffer, *Ethics...*, s. 60–63.

²⁹ Zobacz szczególnie ważny fragment *Inheritance and Decay* w D. Bonhoeffer, *Ethics...*, s. 88nn.

ludscy, tzn. łaska uwalnia ludzi do właściwych i prawdziwych ludzkich czynów. Z ludzkiego punktu widzenia, nie powinno być samopotępienia; z boskiego — tyranicznego narzucania. Wiara jest szczerym zaufaniem Bogu — daje właściwą podstawę dla naszej z nim więzi. Boski sąd nad tymi, którzy nie wiążą się z nim przez wiarę, lecz z drugiej strony zabiegają o prawdę i sprawiedliwość, jest jego własną sprawą. Wydaje mi się, że Bonhoeffer tak by to opisał. Ludzie w Kościele traktujący poważnie swą wiarę wezwani są do działania; natomiast ludzie poza Kościołem, którzy poważnie podchodzą do ludzkiego działania, są wezwani do wiary. W każdym razie usprawiedliwienie z wiary nie ma za cel niszczyć tych, którzy dążą do prawdy i sprawiedliwości, ani podważać ich dążeń. Wydaje mi się, że jego myślenie w takich kategoriach, które są przeciwne do myślenia Lutera, stawia Bonhoeffera w jednej linii z Kierkegaardem, który stwierdził, że dziś Luter powiedziałby coś innego. Wierzę, że Bonhoeffer obrał w tym względzie właściwy kierunek³⁰. Ale to dopiero połowicznie prowadzi nas do bezreligijnego chrześcijaństwa. W dalszej części postaram się przeanalizować, czy obrał właściwą drogę.

Krytyka

Zwróciliśmy wcześniej uwagę, że słowa „metafizyka”, „życie wewnętrzne”, „sumienie”, „indywidualizm” są kluczowe w Bonhoefferowskim opisie religii. Sądzę, że ma rację chcąc oddzielić chrześcijaństwo od życia wewnętrznego i indywidualizmu. Pod istotnymi względami staje się sam przykładem obu. Jeśli życie wewnętrzne odnosi się do głębokiego zaangażowania osobistej duchowości a indywidualizm do niezbywalnej i wielkiej odpowiedzialności przed Bogiem w uczniostwie, życie i działania Bonhoeffera tryskają oboma. Oba pojęcia są złożone i nie możemy ich tu wyczerpująco opisać. Kontrowersyjną sprawą pozostaje to, w jaki sposób i gdzie pojawia się u niego pojęcie życia wewnętrznego. Pomocnym mogłoby się okazać zbadanie sposobu, w jaki Bonhoeffer wszczepia w interpretację Diltheya, dotyczącą wyparcia średniowiecznej metafizyki przez wczesno-renesansową duchowość Petrarcki, swój własny pogląd na „działanie” jako właściwy zamiennik metafizyki i życia wewnętrznego. Jednak, gdy duchowość przeciwstawi się działaniu, Bonhoeffer słusznie mówi o fałszywej religijności. Tak samo ma rację w przypadku, gdy indywidualizm przeciwstawi się prawdziwemu eklezjalnemu życiu. Dużo czasu zabrałoby opisanie tego, co Kościół oznaczał dla niego. Należałoby zestawzić społeczną koncepcję osobowości

³⁰ Starałem się bronić tej tezy w *The Theological Task and Theological Method: Penitence, Parasitism and Prophecy*. Zob *Evangelical Futures: A Conversation on Theological Method*. Red. J.G. Stackhouse, Grand Rapids 2000, s. 165–172.

opisaną zarówno w *Sanctorum Communio*, jak i w *Życiu wspólnym* oraz *disciplina arcana* — sekretną dyscyplinę modlitwy i wiary w dojrzałym bezreligijnym świecie. Chciałbym w tym miejscu stwierdzić, że sympatyzuję w tych punktach z Bonhoefferem, jednak pragnę również przejść do kwestii bardziej dyskusyjnych, jak „metafizyka” i „sumienie”. Omówię je w tej kolejności.

1. Bonhoeffer łączy dwie kwestie: mentalność świata, który dojrzał i który potrafi obyć się bez Boga jako zasadę interpretacyjną oraz krzyż Chrystusa, który oznacza wypchnięcie Boga poza świat. Wielokrotnie cytowano i akceptowano jego wypowiedź, że „tylko cierpiący Bóg może pomóc”³¹. Lecz nawet jeżeli Bonhoeffer rzeczywiście dokonuje pewnej korekty religijnej koncepcji boskiej mocy, jego interpretacja tekstów biblijnych pozostaje nieprzekonująca. Mówi on, że Bóg „jest w świecie bezsilny i słaby, i tak właśnie, tylko tak jest z nami i nam pomaga. U Mateusza (8, 17) jest więc całkiem wyraźne, że Chrystus pomaga nie przez wszechmoc, tylko przez słabość i cierpienie”³². Fragment ten opisuje zdarzenie podczas służby uzdrawiania, które przypomina Ewangelicie, że Jezus nosi nasze słabości. Jednak samo wydarzenie jest przejawem mocy uzdrowienia, a nie słabości i cierpienia. Czegokolwiek Bonhoeffer by nie stwierdził w tym względzie, jasnym pozostaje, że Boża moc w *Nowym Testamencie* nie wyraża się w boskiej słabości i jego cierpieniach w naszej obecności. Nacisk położony na boskie cierpienie, słabość i bezsilność może pozornie rozładowywać napięcie w tradycyjnych chrześcijańskich twierdzeniach o Bożej wszechmocy działającej w świecie, w którym istnieje cierpienie. Na pewno zwraca uwagę na coś, co jest niezmiernie ważne, aczkolwiek często pomijane w chrześcijańskim myśleniu. Lecz nie można tego stwierdzić bez odwołania się do dialektyki, jak czyni to Bonhoeffer, a już na pewno nie w oparciu o tekst, który używa na wsparcie.

Istnieje też inny problem. Boża gotowość, by zostać wypchniętym na krzyż, ma rzekomo dostarczyć nam klucza hermeneutycznego do interpretowania następstw modernizmu, ruchu zmierzającego ku autonomii, który wyłonił się w późnym średniowieczu. Bóg chce, byśmy żyli w świecie *etsi deus non daretur*, „jakby Boga nie było” (tak to zazwyczaj wyraża się w anglojęzycznych opracowaniach). Niemniej jednak, jeżeli Boża gotowość do bycia wypchniętym poza świat jest znamieną, sam akt wypchnięcia był wyrazem bezbożności w jej złej formie. W *Etyce* Bonhoeffer zinterpretował los współczesnej bezbożności Zachodu jako zagładę cywilizacji, jednak nigdy nie podał obszernego wyjaśnienia tego zagadnienia³³. To, co zaciekało innych w jego tezach dotyczących autono-

³¹ D. Bonhoeffer, *Wybór pism...*, s. 265.

³² *Ibidem*.

³³ Zobacz fragment *Inheritance and Decay...*

mii i dojrzałości świata to pozytywne światło, w jakim je przedstawił. Może jest to logicznie spójne z tym, co wyraża w *Etyce*. Jednak nie można powiedzieć tego samego o interpretacji biblijnego opisu krzyża. A zatem zarówno interpretacja tekstu biblijnego, jak i sposób, w jaki Bonhoeffer odnosi go do modernizmu, pozostawiają wiele do życzenia.

Nasze obserwacje dotyczące boskiej mocy budzą oczywiste pytanie o relację metafizyki do opisywania Boga. Odkąd tylko zaczęto interesować się dziełami Bonhoeffera, proponowano różne interpretacje języka, którego używał na opisanie Boga³⁴. Ciężko w tej kwestii go zinterpretować³⁵. Powinniśmy także zapytać o relację metafizyki do Bonhoefferowskiej oceny autonomii. Czy po cichu czai się tu fundacjonizm, albo przynajmniej niejasny racjonalizm, jakoby oczywiste prawa niereligijnego rozumu odnosiły się do różnych dziedzin życia? Nie jestem pewien. W każdym razie, założenie, że obecnie możemy uznać za pewnik naturalne niereligijne interpretacje wszystkich dziedzin życia jest czymś, co można podważyć zarówno teologicznie, jak i filozoficznie. Chrześcijaństwo nie ma powodu, by *obstawać* przy twierdzeniu, że *nigdy* nie możemy być w punkcie, w którym „metafizyczne” wyjaśnienie nie jest wymagane czy preferowane. Załóżmy, iż wierzę, że materia nie mogła istnieć wiecznie w oparciu o własne zasoby. Załóżmy, iż wierzę, że materia nie mogła zaistnieć *ex nihilo*. Załóżmy, że napotykam tradycyjny kosmologiczny argument *kalam*. Nic nie może zaistnieć bez przyczyny; świat zaistniał; dlatego świat miał przyczynę. Czy muszę *podkreślać* brak zgody na poważne zajmowanie się tymi naukowymi i filozoficznymi pytaniami, ponieważ to zmienia chrześcijaństwo w bezprawną metafizykę, w „religię”? Nie sądzę. Sugeruję jednak w tym miejscu, że Bonhoeffer nie jest w stanie nas przekonać, że należy porzucić religijne cechy chrześcijaństwa. Oczywiście podanie dogłębnego argumentu wymagałoby o wiele więcej miejsca.

2. Co z „sumieniem”? Ciekawe jest, że Wustenberg, którego praca w dużej mierze poświęcona jest tematowi pochodzenia idei Bonhoeffera w oparciu o studium jego słownictwa, nie zajmuje się sprawą „sumienia”. Bonhoeffer w wielu miejscach odnosi się do tego zagadnienia. W *Akt und Sein* surowo ocenia sumienie. „Sumienie i skrucha ludzi w Adamie jest uchwyceniem się samych siebie, potwierdzeniem i usprawiedliwieniem ich samouwielbięczego odosobnienia”³⁶. Sumienie jest alternatywą dla Chrystusa. „Lecz skoro istota

³⁴ Zob. na przykład zastrzeżenia Heinricha Otta dotyczące języka Bonhoeffera użytego na poparcie teologii „Bóg umarł” w latach 60-tych XX wieku.

³⁵ Twierdzenia Bonhoeffera, że „w środku naszego życia Bóg jest zaświatowy” (*Wybór pism...*, s. 241) oraz „demitologizacji” Bultmanna spotkały się zarówno z konserwatywnymi, jak i radykalnymi interpretacjami.

³⁶ DBWE 2, s. 139.

ludzka w Chrystusie nie kieruje się już grzechem, sumienie jest zdefiniowane w Adamie (...). Jest odbiciem czyjegoś ja, ponad które ludzie w Adamie nie mogą się wydostać. Sumienie nie jest głosem Bożym, lecz głosem samego człowieka³⁷. Następnie Bonhoeffer przechodzi do opisu pozytywnego aspektu sumienia w Chrystusie. Do tego zagadnienia odnosi się również w *Schöpfung und Fall*³⁸ oraz, co bardziej dla nas istotne, w *Etyce*³⁹. Kontekst rzuca nas na bardzo głębokie wody, bo zahacza o kwestię winy i odpowiedzialności, która bardzo go absorbowała, gdy wdał się w spisek mający na celu pozbawienie życia Hitlera. Warto zwrócić uwagę na ważne stwierdzenie w *Akt und Sein*. Sumienie jest prawem własnego ja i „naturalny człowiek” poddaje się mu. Zamiast starać się interpretować Bonhoeffera w tym miejscu, chciałbym zwrócić uwagę na dwie główne sprawy, które wypływają z jego zestawiania sumienia z religią. Pierwsza z nich odnosi się do tendencji, by nadać sumieniu moralny autorytet jako źródłu prawa moralnego. Druga przyznaje sumieniu moralny autorytet jako sędziemu moralnego zachowania, który chwali lub potępia nasze czyny. Jednak Bonhoeffer stwierdza, że Jezus musi być naszym moralnym drogowskazem, pod którego sądami się znajdujemy.

Lecz czy usprawiedliwione jest takie negatywne nastawienie do sumienia w świetle sposobu, w jaki rodzą się dzisiaj pytania o moralność, szczególnie w odniesieniu do porządku społecznego i polityki społecznej? Argumentowano, że rozważania moralne nie odgrywają ważnej roli w tym kontekście, mimo etycznej retoryki polityków w sprawach pokoju oraz ubóstwa. „Gdzie Bóg milczy a rozum okazuje się bezsilny”, jak to wyraził Tristram Engelhardt, kiedy nie można tworzyć ustaw w oparciu, czy to o objawienie czy o rozum, jak rozważania moralne mogą w sposób uprawniony wpływać na politykę społeczną?⁴⁰. W odpowiedzi należałoby stwierdzić, że nawet jeśli w tym miejscu spotykamy pozorną antynomię, a moralne pytania nie są w stanie znaleźć społecznych odpowiedzi, potrzeba rozważenia kwestii moralnych sama się narzuca. Jeżeli ustanowimy prawa przeciwko aborcji, pozbawimy matkę prawa dokonania wyboru, które ona uważa za moralne. Jeżeli ustanowimy prawo wspierające aborcję, pozbawimy embriion moralnego prawa do ochrony przed niemoralnym zabiegiem godzącym weń, jak uważa część ludzi. Jednak aborcja musi być albo dozwolona w prawie, albo zakazana. Jeżeli demokracje nie rozstrzygną tej kwestii siłą polityczną czy zwyczajem narodowym i jeżeli zgoda jest niemożliwa do uzyskania,

³⁷ *Ibidem*, s. 155

³⁸ DBWE 3, s. 128–130.

³⁹ D. Bonhoeffer, *Wybór pism...*, s. 197–202.

⁴⁰ H.T. Engelhardt, *Bioethics and Secular Humanism*. London 1991, s. 119.

gdyż jedna ze stron (embrion) nie ma możliwości wyrażenia opinii, jakże inaczej można adresować to zagadnienie, jak tylko przez odwołanie się do etyki, nawet gdy podjęcie takiej próby wydaje się nie rokować wielkich nadziei w kontekście braku spójnych etycznych podstaw?

Jeżeli nie można uniknąć zadawania pytań etycznych w świecie, który dojrzał, czy możliwe jest zadanie ich bez nadania sumieniu pewnej pozytywnej roli? Z teologicznego punktu widzenia, założmy, że pozbawię rozum bądź sumienie prawa i autorytetu do orzekania w sprawach dobra i zła. Założmy, że pozostawię te kwestie w domenę samego Jezusa Chrystusa. Chrześcijaństwo postrzega Jezusa jako ucieleśnienie sprawiedliwości, na której opiera się stworzony porządek oraz jako Słowo Boże, przez które wszystko powstało i w którym ostatecznie wszystko jest spójne. Jakkolwiek złożona jest ta kwestia, wynika z niej, że gdy rozum lub sumienie dochodzą do wniosków zgodnych z Chrystusem, mają udział w ustanowionym przez Boga kosmicznym planie mądrości. Oczywiście to wszystko może wydawać się zawiłe, tajemnicze i niewiarygodne. Lecz nie potrafie zrozumieć, jak Bonhoeffer mógł to konsekwentnie odrzucać.

Trudność w poważnym rozważaniu kwestii moralnych bez odniesienia się do pozytywnego aspektu sumienia dobrze zobrazuje ponowne odwołanie się do Schopenhauera i Nietzschego. Schopenhauer utrzymywał, że podstawy moralności leżą w spontanicznym i naturalnym poczuciu współczucia, które mamy dla cierpienia innych. Nietzsche uważał, że takie poczucie wcale nie było naturalne, lecz wynikało z kultury. W dodatku było destrukcyjne. We wstępie do swej książki pt. *Z genealogii moralności* stwierdził, że „rozumiał tę coraz szerzej grasującą moralność litości, która nawet filozofów dosięgła i uczyniła chorymi, jako najprzykrzejszy objaw naszej sprzykrzonej europejskiej kultury”⁴¹. Niektórzy nie zgadzają się z odrzuceniem przez Schopenhauera podstaw etyki w bożym objawieniu czy rozumie. Jednak z chrześcijańskiego punktu widzenia filozof miał rację podkreślając ważność instynktu współczucia. Tragedią okazało się odrzucenie tego instynktu przez Nietzschego, choć powinniśmy właściwie go odczytać. Jawny zanik współczucia jest jedną z najbardziej przerażających cech w każdej cywilizacji, która dawniej rosła w siłę. Możliwe też, że instynkt współczucia to nie to samo, co sumienie. Jednak z fenomenologicznego punktu widzenia, czy można wyobrazić sobie współczucie tam, gdzie nie ma sumienia? Wątpię. Albo czy możliwe jest przemyślanie etyki w sposób inteligentny bez odniesienia się do współczucia? Z pewnością nie. Wydaje mi się, że w świecie, który dojrzał, nie ma potrzeby, by chrześcijanie postrzegali sumienie w spo-

⁴¹ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*. Kraków 2003, sekcja 5, s. 9.

sób negatywny tylko dlatego, że czasami kładło się na nie zbyt wiele nacisku. Myśl Bonhoeffera bez wątpienia jest otwarta na różne interpretacje, lecz jego połączenia sumienia z życiem wewnętrznym i indywidualizmem są potencjalnie niebezpieczne. Coraz rzadziej mówi się o sumieniu. Tam gdzie mowa o nim się pojawia, może być oznaką zdrowego podejścia w dojrzałym świecie, a nie po prostu znakiem nieodnowionej autonomii.

Wnioski

We współczesnym świecie Zachodu wiele mówi się o tym, że bojowy, fundamentalistyczny islam nie jest prawdziwym islamem. Przez skojarzenie i analogię, bojowy i fundamentalistyczny judaizm czy chrześcijaństwo nie są prawdziwym judaizmem czy chrześcijaństwem. Historycznie autentyczny teizm wbrew pozorom stoi bliżej świeckiego światopoglądu niż religijnego fundamentalizmu. Pomimo to, wielu ludzi zadaje pytanie na fali tragedii 11 września o miejsce religii w świeckim społeczeństwie. Szeroko rozpowszechniony pogląd głosi, że społeczeństwo musi być świeckie, tzn. posiadać niereligijne i demokratyczne ramy. Taki kontekst umożliwia, przyjmuje a nawet wita z radością wieloreligijne grupy. Lecz fundamenty społeczne muszą pozostać niereligijne, choć nie antyreligijne. Co można powiedzieć o bezreligijnym chrześcijaństwie w tym kontekście? Za ideą bezreligijnego chrześcijaństwa u Bonhoeffera stoi jego wczesne zapożyczenie rozdziału między wiarą a religią z *Dogmatyki kościelnej* Bartha⁴². Religia jest powszechna, stanowi odpowiedź ludzkości na absolut, rzeczywistość czy Boga. Wiara jest szczególna, wypływa z łaski rozpowszechnionej przez tego, który objawił bóstwo. Choć Barth nie głosi „bezreligijnego chrześcijaństwa”, czy chrześcijaństwo rzeczywiście można rozdzielić od religii?

Wierzę, że chrześcijaństwo musi być wierne w dwóch sprawach. Po pierwsze, wzywać każdego do wiary w Jezusa Chrystusa i jego uczniostwa. Zostaliśmy stworzeni, by być mężczyznami i kobietami, nie więcej i nie mniej, a Jezus Chrystus jest prawdziwym człowiekiem, który wyzwala nas, byśmy mogli wypełnić nasze człowieczeństwo. W tym miejscu nacisk Bonhoeffera na to, że Chrystus chce nas uczłowieczyć, a nie uczynić religijnymi, jest ważny. Po drugie, chrześcijaństwo uczy, że boskie objawienie z założenia przyłącza, a nie wyklucza. Objawienie tego, co to znaczy być ludzkim możliwe jest ostatecznie jedynie przez bycie ludzkim. Boża troska o nasze człowieczeństwo przejawia się wcieleniem. Lecz nasze człowieczeństwo definiowane jest przez konkretne

⁴² K. Barth, *Church Dogmatics*. t. 1/2. Edinburgh 1956, paragraf 17. Wustenberg często podkreśla zależność Bonhoeffera od Bartha, lecz nie wyciąga pełnych wniosków, gdyż można zauważyć, że nawet odniesienia Bonhoeffera do Lagarde'a pochodzą od Bartha (*ibidem*, s. 6, 50, 187 przyp. 165).

ucieleśnienie w konkretnej przestrzeni, czasie i kulturze. Chrześcijaństwo nie głosi reinkarnacji. Boże wcielenie, które nie jest epifanią, jest jego pojawieniem się w konkretnej przestrzeni, czasie i kulturze. Kościół otrzymał misję, by głosić i demonstrować Chrystusa dla każdej przestrzeni. Tłumaczenie Biblii ze znanych języków na inne znane języki zapewnia prezentację Chrystusa we wszystkich czasach. A zatem Boża troska obejmuje wszystko, choć została zainicjowana ze szczególnego miejsca w historii, gdyż historyczność należy do wszystkich ludzi, a wcielenie stanowi skrajne utożsamienie się z udziałem w ludzkim stanie.

Prawdą jest, że w chrześcijaństwie chodzi o coś więcej. Dogłębnie dotyka ono ludzki stan, gdy odnosi się do winy i grzechu, przebaczenia i pojednania. Musimy oczywiście zapytać, zarówno w tradycyjnym, modernistycznym jak i postmodernistycznym kontekście, dlaczego chrześcijaństwo nadal musi utrzymywać swą podstawową wiarę w Boga. Nie udało nam się dokładnie omówić ani kwestii soteriologicznych, ani epistemologicznych w dążeniach Bonhoeffera do bezreligijnego chrześcijaństwa. Lecz tak długo jak omawia się treść, logikę i podstawy chrześcijańskiego światopoglądu, nie powinniśmy zbyt zajmować się kwestią tego, czy chrześcijaństwo powinno być nazywane „religią”, czy nie. W niektórych kontekstach będzie to ważne i w zależności od nich powinniśmy upewnić się, co potwierdzamy a czemu przeczymy, gdy mowa o religii. Ogólnie jednak, gdy takie pytania pojawiają się poza kręgami teologicznymi i filozoficznymi, zagrożeniem jest wprowadzanie więcej znaczeniowego zamieszania niż pomaganie. Jestem jednak otwarty na inne perswazje.

To, co najbardziej jest godne polecenia w bezreligijnym chrześcijaństwie Bonhoeffera dotyczy chęci przestania operowania tylko słowami i przejścia do stojącej za nimi rzeczywistości. „Minął już czas, w którym można było ludziom powiedzieć wszystko słowami — teologicznymi czy pobożnymi”⁴³. Miejmy nadzieję, że nie skończyły się czasy, gdy autentyczne chrześcijaństwo jest nadal wiarygodne i potrafi przemawiać. Jeśli skończyły się, Bonhoeffer nie przyczynił się do tego, prowadząc nas w ślepy zaułek. Przynajmniej był na właściwej ścieżce. Nie powinniśmy jednak ogłaszać, że czasy metafizyki i sumienia bezpowrotnie minęły. Jeśli Chrystus może być panem nad bezreligijnymi, może być również panem metafizyki i sumienia. Nie można pozwolić dojrzałemu światu odnosić się z pogardą do religijnych dni jego młodości, nawet jeśli często były zmarnowane.

Z angielskiego przełożył Sebastian Smolarz

⁴³ D. Bonhoeffer, *Wybór pism...*, s. 239.

'Religionless Christianity': the right road or a dead end?

A b s t r a c t

In answer to the question, 'who is Christ for us today?', Bonhoeffer replied — he is the 'man for others'. This is the most fundamental non-religious interpretation possible: to be a Christian is to be a human being. Where the emphasis lies on living a truly human life, within the sphere of grace and the context of faith, we have the motor that drives 'religionless Christianity'.

In Bonhoeffer's prison letters 'religion' is described as 'metaphysics', 'inwardness', 'conscience', and 'individualism'. Discipleship finds the true, the real and the good in Christ, and not in anything metaphysical. It is concerned is for action, not inwardness. It lives solely by the will of God — not individualistically, but in concert with the church. Bonhoeffer rightly detaches Christianity from inwardness and individualism. What about 'metaphysics' and 'conscience'?

The assumption that a non-religious interpretation of life's spheres has been established once-for-all can be challenged theologically and philosophically. Furthermore, while religion tends to grant conscience moral authority as a source of moral law and as the judge of moral conduct, Bonhoeffer maintains that Jesus must be our moral guide and judge. Yet is it possible to approach moral questions without giving conscience any positive role? Where reason or conscience deliver conclusions compatible with Christ, they participate in the scheme of cosmic wisdom that is divinely established. We may deny them authority, we cannot deny them truth.

We should not get too excited about whether or not to call Christianity a 'religion'. Outside informed circles, the distinction becomes more semantically confusing than substantively illuminating. What is welcome about Bonhoeffer's religionless Christianity is its discouragement of the semantic and encouragement of the real. But does this mean that metaphysics and conscience have had their day? A world come of age must not be allowed to forget or to scorn the days of its religious youth, even if those days were all too often misspent.