

BARRY HARVEY

Baylor University

KOŚCIÓŁ I POLIFONIA ŻYCIA. PUBLICZNY CHARAKTER KOŚCIOŁA W ŚWIECIE, KTÓRY STAŁ SIĘ DOROSŁY

Swoje wstępne refleksje dotyczące zbliżających się czasów bezreligijnych Dietrich Bonhoeffer kończy w swoim liście z 30 kwietnia 1944 roku pytaniem, jakie może być wówczas znaczenie kultu i modlitwy. Zastanawia się, czy wtajemniczenie (*arcantum*) wczesnego Kościoła oraz rozróżnienie rzeczy ostatecznych i przedostatecznych może uzyskać nową rangę. Do kwestii wtajemniczenia powraca w kolejnym liście, chwając Karla Bartha za zapoczątkowanie krytyki koncepcji religii, następnie jednak ganiąc go za wprowadzenie pozytywistycznej doktryny objawienia. Błąd nie polega tu na postawieniu Kościoła w miejscu religii, ponieważ to jest podejście biblijne, lecz na pozostawieniu świata samemu sobie i wycofaniu się do własnej, prywatnej enklawy¹.

Jedynym miejscem, w którym Bonhoeffer odnosi się jeszcze do wtajemniczenia – poza krótką wzmianką zawartą w jego berlińskich wykładach na temat natury Kościoła – jest wykład z Finkenwalde dotyczący katechezy. Także w tym tekście wspomina o tej kwestii w związku z Kościołem, który opisuje jako widzialne królestwo, *ein sichtbares Reich*². Posługiwanie się przez niego polityczną symboliką w przedstawianiu Kościoła (co czyni regularnie), a w szczególności słowem *das Reich*, przypomina – zważywszy na czas i miejsce – nowotestamentowe wyznanie, że Jezus jest Panem, jasno wskazujące na to, że nie jest nim cesarz.

1 D. Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*. DBWE 8:364–365.

2 *Idem*, *Theological Education at Finkenwalde: 1935–1937*. DBWE 14:550. Po raz kolejny posługuje się słowem *das Reich* w odniesieniu do Kościoła w *Etyce* (*idem*, *Ethics*. DBWE 6:65).

Zainteresowanie autora artykułu tymi fragmentami nie dotyczy jednak przede wszystkim wtajemniczenia ani też tego, czy komentarze na temat objawieniowego pozytywizmu Bartha są uzasadnione, lecz przedstawienia społecznego charakteru Kościoła. W odróżnieniu od złożonej sfery społecznej średniowiecza, w której zachodzące na siebie jurysdykcje i poziomy władzy podzielone były pomiędzy wiele różnych podmiotów społecznych, na przemian ze sobą współpracujących i rywalizujących, ostatnie kilka stuleci były świadkami narodzin i rozwoju ujednoczonej oraz kompleksowej przestrzeni społecznej zbieżnej z przestrzenią państwa. Państwo, w ramach tego obejmującego wszystko „społeczeństwa” i we współpracy z siłami rynkowymi, uzyskuje absolutną suwerenność polityczną, na mocy której rości sobie prawa do wyłączności na przypisywanie wszelkim innym działaniom i stowarzyszeniom odpowiedniego miejsca w swoich ramach³. Jeśli za Bonhoefferem odrzuci się podział realiów społecznych na odrębne sfery (z Kościołem ograniczonym do domeny religii) i wraz z nim wyzna się, że panowanie Chrystusa obejmuje całą planetę, a także przyzna się rację Ernstowi Feilowi, że Bonhoeffer dokonuje rozróżnienia chrześcijańskiej wiary i religii, ale nie może oddzielić chrześcijaństwa od Kościoła⁴ – kluczowa staje się kwestia, w jaki sposób przedstawia się przestrzeń społeczną.

Odniesienie myśli luterńskiego teologa do naszych czasów musi się odbywać w ramach przywrócenia i uaktualnienia obrazu przestrzeni społecznej, w którym istnieje wiele „społeczeństw”. Z myślą o tym w niniejszym opracowaniu proponuje się konstruktywne przedłużenie Bonhoefferowskiego obrazu polifonii życia, poparte przez operę skomponowaną przez Richarda Straussa, w celu przedstawienia publicznej postawy Kościoła w świecie, który już nie rezerwuje mu miejsca przy stole, przy którym zasiadają wpływowi i potężni. Bonhoeffer posługuje się tym obrazem dla opisanego osobistego życia z Bogiem oraz z innymi, ale można go także wykorzystać z powodzeniem do scharakteryzowania związku pomiędzy Bogiem a światem, w zgodzie ze światowym rozumieniem kultu i świadectwa Kościoła. Zarówno osobiste, jak i społeczne zestrojenie z tym, który stanowi *cantus firmus* rzeczywistości, oznacza bycie „prawdziwym człowiekiem”⁵.

3 W.T. Cavanaugh, *Migrations of the Holy: God, State, and the Political Meaning of the Church*. Grand Rapids 2011, s. 19. Zgodnie z pracą Johna Rawlsa teoretycy polityczni nazywają tę koordynację doktryną zgodności (ang. *doctrine of congruence*). W osiemnastowiecznym dyskursie politycznym termin *society* (społeczeństwo), w liczbie pojedynczej i pozbawiony rodzajnika, zaczął zastępować określenie *city* (miasto), uwiarygodniając fikcję kontraktu społecznego. Zob. R. Brague, *The Impossibility of Secular Society*. „First Things” 2013, t. 236, s. 29.

4 DBWE 6:402; E. Feil, *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*. Philadelphia 1985, s. 175.

5 DBWE 6:94.

Bonhoeffer o polifonii życia

Jako znakomity muzyk, którego wrażliwość estetyczną kształtowała najpierw muzyka klasyczna i romantyczna, a później ta, jakiej słuchał w Harlemlu, Bonhoeffer wprowadza ideę muzyki polifonicznej w odpowiedzi na list Eberharda Bethgego. Podziela pragnienie swojego przyjaciela, by przeżyć wojnę i powrócić do rodziny, ostrzega jednak, że z każdą namiętną miłością erotyczną wiąże się niebezpieczeństwo, które grozi utratą polifonii życia. Bóg pragnie, aby człowiek kochał Go całym sercem i jestestwem, „jednakże nie tak, by ziemską miłość pomniejszyć przez to lub osłabić, lecz ma to być jak gdyby *cantus firmus*, przy którym inne głosy życia brzmią w kontrapunkcie”. Tam gdzie *cantus firmus* jest wyraźnie słyszalny, „kontrapunkt może rozbrzmiewać tak potężnie, jak to tylko możliwe. Jeden i drugi są »nierozłączne, a przecież oddzielone« jak — powtarzając za chalcedończykami — boska i ludzka natura w Chrystusie”. Bonhoeffer zastanawia się, czy to dlatego polifoniczna muzyka jest dla nich tak ważna, „że stanowi muzyczny obraz (*Abbild*) tego chrystopologicznego faktu, a stąd także naszej *vita Christiana*”⁶.

Bonhoeffer wspomina o polifonii życia w dwóch innych listach. W pierwszym z nich zauważa, że Bethge doświadcza wszystkich stron życia: szczęścia w swoim małżeństwie i w narodzinach syna, ale także niebezpieczeństw. Następnie stwierdza, że tak właśnie być powinno, gdyż zarówno smutek, jak i radość należą do tej polifonii i mogą współistnieć niezależnie obok siebie⁷. W drugim liście stwierdza, że wydarzenia zagrażające życiu powinno się przyjmować za część ludzkiego doświadczenia, ale że niewielu wydaje się zdolnych do rozpatrywania ich jednocześnie z radosnymi aspektami rzeczywistości i dlatego omija ich pełnia życia i egzystencji, w miarę jak wszystko „czy to obiektywne, czy subiektywne rozpada się w kawałki”. Natomiast wiara „stawia ludzi w wielu wymiarach życia jednocześnie; w pewnym sensie goszczą oni w sobie Boga i cały świat”. Człowiek uczy się płakać z płaczącymi i cieszyć z tymi, którzy świętują; boi się, kiedy coś mu zagraża. Pozostaje jednak świadomy tego, że są kwestie ważniejsze od jego życia: „Życie nie zostaje zepchnięte do jednego wymiaru, lecz pozostaje wielowymiarowe, polifoniczne”⁸. Bonhoeffer jasno dostrzega w polifonii elementy, które sprawiają, że staje się ona trafnym obrazem życia przeżywanego w odniesieniu do Boga.

Muzyczne przedstawienie czasu i przestrzeni

Jak twierdzi Rowan Williams, fundamentalnym faktem dotyczącym muzyki jest to, że „bierze czas i w arogancki sposób narzuca nam swój własny. Mówi:

6 DBWE 8:393.

7 DBWE 8:397.

8 DBWE 8:405.

„Są rzeczy, których nauczysz się, tylko przechodząc przez ten proces, tylko będąc pochłoniętym przez serię owych relacji i transformacji”. Muzyka jest jedną z najskuteczniejszych dostępnych nam dróg dowiadywania się tego, czym jest życie z Bogiem i z Jego stworzeniami, ponieważ uczy nas, że wszystko zawsze się zmienia, że działania mają swoje konsekwencje oraz że nic w doczesnym porządku stworzenia nie trwa wiecznie. Jest ona także sztuką najbardziej fundamentalnie kontemplacyjną, ponieważ zmusza ludzi do ponownego przemyślenia czasu. Muzyka odmierza czas i jest przezeń odmierzana, w obrębie i poprzez zawłaszczanie ludzkiego czasu, życia, ciała i krwi. Kiedy gra muzyka, czasu nie da się już wykorzystywać na działanie, osiąganie celów i władzę, na kalkulowanie strategii dominacji i wyzysku. Muzyka nalega na zachowanie chłonności przez odbiorcę, na to, by pozwolił jej on na przemienianie go i rozwijanie. Jest działaniem przekształcającym, przypominającym wszystkim, „czym jest każdy z nas, a czym nie, stworzeniem, a nie bogiem, twórcą tylko wtedy, kiedy pamięta, że nie jest Stworzycielem, i dzięki temu może poświęcić swój wysiłek, uwagę i oczekiwanie należne sztuce”⁹.

Zachodnia muzyka tonalna wyjaśnia przeprowadzone przez Bonhoeffera rozumowanie, w którym dowodzi on, że kiedy myśl człowieka jest zaprzątnięta wtargnięciem w nią Boga w określonym czasie i miejscu, wówczas historia staje się poważna, choć nieuświęcona. Wcielenie i ukrzyżowanie wprowadzają „trwale i nieusuwalne napięcie do każdego momentu historii”¹⁰. Wprowadzenie napięcia w uprzedni stan doczesnej równowagi budzi oczekiwanie i pragnienie rozwiązania w przyszłości, a jednocześnie nadaje znaczenie dynamice teraźniejszości. Zachodzące na siebie wzorce napięcia i rozwiązania generują ruch naprzód w kierunku celu, jakim jest zebranie różnych elementów melodii, harmonii, rytmu itp., co daje żywe wrażenie ruchu historii w odniesieniu do wcielenia. Te przeplatające się warstwy nadają muzyce swoistą dla niej dynamikę w czasie oraz z czasem, porywając słuchacza w natarczywy ruch, który nie jest ani kolisty, ani po prostu liniowy, lecz dostrojony do eschatologicznej trajektorii wyraźnie widocznej w myśli Bonhoeffera.

Podczas gdy związek muzyki z czasem jest bezpośrednio oczywisty, jej zdolność do zmiany postrzegania przestrzeni przez człowieka nie jest czymś powszechnie przyjętym. Kiedy przedstawia się przestrzeń za pomocą wizualnych obrazów, jej jednostkowe poczucie zamyka się niezmiennie w pewnych parametrach. Malarze wiedzą, że na każdej określonej powierzchni mogą położyć tylko jeden konkretny

9 R.D. Williams, *Keeping Time. W: A Ray of Darkness: Sermons and Reflections*. Boston 1995, s. 214–215, 217.

10 DBWE 6:104.

kolor, na przykład czerwony lub żółty. Jeden z kolorów pokrywa drugi lub, jeśli się mieszają, powstaje trzeci. Podobnie żaden odrębny obiekt nie może znajdować się w dwóch przestrzeniach jednocześnie ani dwa różne obiekty nie mogą znaleźć się dokładnie w tym samym miejscu. „Przedmioty w naszym polu widzenia zajmują różnorodne, ograniczone miejsca – przestrzenie z krawędziami”, co sprawia, że postrzega się różnorodne przestrzenie i właściwe miejsce dla każdego obiektu. W świecie wizualnym rzeczy są albo tu, albo tam; dwie rzeczy nie mogą znajdować się równocześnie w tym samym miejscu i w tym samym czasie¹¹. Zgodnie z tym prostym objaśnieniem przestrzeni Kościół musi się więc trzymać właściwej dla siebie i odrębnej sfery religijnej.

Postrzeganie przestrzeni zmienia się istotnie, kiedy przedstawia się ją za pomocą obrazów dźwiękowych. Jeśli w tym samym czasie i z tą samą głośnością zagra się na pianinie dwie nuty: na przykład środkowe c i znajdujące się bezpośrednio nad nim e – obie zajmują tę samą przestrzeń, zachowując jednak odrębność. Zachodzą na siebie, uzupełniają się, przenikają i wzajemnie potęgują, ale nie pochłaniają jedna drugiej w tym procesie. W rejestrze wizualnym istnieje tylko przestrzeń wzajemnego wykluczenia, w której każda rzecz znajduje się swoim miejscu i nigdzie indziej, jednak złożona przestrzeń dźwięku pozwala na interakcje różnorodnych rzeczywistości przy zachowaniu ich odmienności¹², albo – jak ujmuje to formuła chalcedońska – „bez podzielenia i bez rozłączenia”.

W muzyce polifonicznej każda linia melodyczna jest oddzielna, a jednocześnie wchodzi w interakcje z innymi i na rzecz innych, tworząc zachodzące na siebie warstwy dźwięku, z których każda cechuje się integralnością, a jednak zależy od innych, jeżeli chodzi o harmonijną i rytmiczną spójność oraz kierunek, przede wszystkim od linii stanowiącej *cantus firmus*. Ani poszczególne melodie, ani progresja harmonii nie są czasowo ani logicznie uprzednie. Harmonię tworzą przepłatające się linie melodyczne, podczas gdy melodie rozwijają się w ramach tonacji harmoniczej wyznaczonej przez *cantus firmus*. Podsumowując, muzyka polifoniczna oferuje niezrównaną ilustrację złożonej przestrzeni społecznej.

Zdolność muzyki polifonicznej do transformacji postrzegania przestrzeni przez słuchacza jest spójna z Bonhoefferowskim zainteresowaniem przestrzenią Kościoła w świecie. Na ten temat napisano bardzo niewiele, co jest zaskakujące, jako że niemiecki myśliciel otwarcie poświęca uwagę temu zagadnieniu zarówno w *Nasładowaniu*, jak i w *Etyce*, podczas gdy w innych tekstach odnosi się do niego pośrednio. Refleksje te dochodzą do kulminacji w jego korespondencji więziennej,

11 J.S. Begbie, *Resounding Truth: Christian Wisdom in the World of Music*. Grand Rapids 2007, s. 286.

12 *Ibidem*, s. 286–287.

zawierającej krótkie omówienie pojęcia, które nazywa *ein Spielraum der Freiheit*, co za pomocą wyrażenia ukutego przez Josefa Piepera tłumaczy się tu jako „pole swobody wolności” (ang. *leisure space of freedom*)¹³.

Bonhoeffer o znaczeniu przestrzeni

Chociaż wczesne dzieła Bonhoeffera zawierają kilka nęcących wzmianek na temat istotności przestrzeni, poważne refleksje dotyczące doniosłości istnienia własnej przestrzeni Kościoła zaczynają się w *Naśladowaniu*. Tak jak ciało ziemskie Jezusa zajmowało fizyczną przestrzeń tu na ziemi, wzywając rzeczywistych, żyjących, widzialnych i zajmujących przestrzeń ludzi do pójścia za Nim, wspólnota Kościoła siłą rzeczy domaga się przestrzeni na swój porządek i zwiastowanie. W odważnym akcie adaptacji pojęciowej Bonhoeffer przywłaszcza sobie ludowe (*völkisch*) pojęcie przestrzeni życiowej (*Lebensraum*), stosując je do Kościoła, który obejmuje wszystkie dziedziny codziennego życia i w ten sposób skutecznie „najeżdża świat i porywa jego dzieci”¹⁴.

Bonhoeffer powraca do kwestii przestrzeni w *Etyce*, gdzie dopracowuje swój wcześniejszy postulat dotyczący konieczności zapewnienia przestrzeni Kościołowi (nie wycofując się z niego jednak). W części *Christus, die Wirklichkeit und das Gute* (*Chrystus, rzeczywistość i dobro*) potwierdza, że Kościół zajmuje w świecie pewną przestrzeń, w której trwa jego porządek, odbywa się kult i życie zbiorowe, oraz że ignorowanie tego jest zaprzeczaniem widzialności Kościoła i sprowadzaniem go do wymiaru czysto duchowego, co pozbawia go tym samym przynależnej mu mocy. „Nieodłączną cechą Bożego objawienia w Jezusie Chrystusie – pisze – jest to, że zajmowało ono przestrzeń na świecie” i przez to objęło całą rzeczywistość świata. Analogicznie Kościół jest tą przestrzenią (*Raum*), w której wykazuje i ogłasza panowanie Chrystusa nad całym światem. Ponieważ domaganie się przestrzeni przez Kościół nie ma służyć jemu samemu, nie musi on rozciągać swojej przestrzeni na cały świat, aby świadczyć, że nadal jest on światem ukochanym, osądzonym i pojednanym w Chrystusie. Trzeba więc mówić o przestrzeni Kościoła sakramentalnie, jako o przestrzeni w każdym punkcie przełamanej, zniesionej i pokonanej przez jej świadectwo o Jezusie Chrystusie¹⁵.

W swojej ostatniej wzmiance o przestrzeni Kościoła w *Etyce* Bonhoeffer stwierdza, że w Jezusie Chrystusie, w którym zawiera się natura ludzka, Słowo Boże

13 Według Piepera koncepcja swobody określa „cały rezerwuuar prawdziwej, nieskrępowanej ludzkości: przestrzeń wolności, prawdziwej nauki, dostrojenia do świata jako całości”, którego najważniejszym celem jest „zapobieżenie pełnej przemianie istoty ludzkiej w funkcjonariusza lub pracownika”. J. Pieper, *Leisure, the Basis of Culture*. Tłum. G. Malsbary. South Bend 1998, s. 37.

14 D. Bonhoeffer, *Discipleship*. DBWE 4:229–230, 232–233.

15 DBWE 6:61–64.

i Boża społeczność są „nierozdzielnie ze sobą połączone”. Członkowie tej społeczności prowadzą ziemskie życie poprzez mandat rodziny, kultury i rządu, jak wszystkie inne istoty ludzkie, ale już jako uwolnieni przez Słowo Chrystusa do życia w świecie. Jako wybrani przez boskie Słowo i zgromadzeni wokół niego oraz żyjący w nim, stanowią także teraz społeczność wyodrębnioną z ziemskich porządków. Odróżnia się ona od tychże porządków, aby mogła realizować swój mandat zwiastowania panowania Słowa Bożego całemu światu, w związku z czym nie wolno jej nigdy pomylić z prawem porządków ziemskich. Jest ona także odmienna od samego mandatu boskiego, ponieważ nie może mylić samej siebie z tym, co głosi, czyli panowaniem Słowa Bożego nad całym światem, ale jednocześnie nie można jej także oddzielać od tego urzędu i mandatu¹⁶.

Ten dwoisty charakter Kościoła, nietożsamy z jego mandatem, ale też od niego nieoddzielny – jak twierdzi Bonhoeffer – oznacza, że stanowi on narzędzie, środek do celu, jak też cel oraz ośrodek wszystkiego, co Bóg czyni w świecie i ze światem. To właśnie ów dwoisty charakter definiuje kluczowe pojęcie *Stellvertretung* – zastępstwa wstawienniczego (ang. *intercessory representation*). Z jednej strony Kościół stoi na miejscu, na którym powinien stać cały świat, i z tego powodu służy światu w sposób zastępczy, „istnieje dla dobra świata”. Z drugiej strony „miejsce, na którym stoi społeczność Kościoła, jest miejscem, w którym świat wypełnia swoje przeznaczenie; społeczność Kościoła jest »nowym stworzeniem«, celem Bożych dróg na ziemi”¹⁷. Jest on więc zarówno narzędziem, jak i przedsmakiem rzeczy ostatecznych w obecnych czasach przedostatecznych.

Chociaż *Naśladowanie* i *Etyka* kładą nacisk na różne kwestie, nie ma pomiędzy nimi radykalnych różnic, jeżeli chodzi o perspektywę. Zaraz po stwierdzeniu, że „nie da się posiadać tego, co jest chrześcijańskie, inaczej niż w tym, co światowe, nadprzyrodzonego inaczej niż w przyrodzonym, świętego inaczej niż w świeckim, objawionego inaczej niż w racjonalnym”, dodaje, że to, co chrześcijańskie, „nie jest identyczne z tym, co światowe, przyrodzone z nadprzyrodzonym, objawione z racjonalnym”. Innymi słowy, nie można ich mylić, jakkolwiek ich jedność w rzeczywistości Chrystusowej zabrania także „wszelkiej statycznej niezależności jednego od drugiego”¹⁸, w związku z czym nie można ich też rozdzielać.

Kiedy Bonhoeffer bezpośrednio porusza temat mandatów, co zdarza się tylko raz w jego korespondencji więziennej, po raz kolejny wiąże go z przestrzenią – w tym przypadku z polem swobody wolności opisującym trzy sfery wyznaczone przez owe mandaty. Stwierdza, że kultury i oświaty (*Kultur und Bildung*), sztuki,

16 DBWE 6:403–404.

17 DBWE 6:404–405.

18 DBWE 6:59.

muzyki, zabawy oraz w szczególności przyjaźni (najrzadsze i najcenniejsze dobro w ramach *Spielraum*) nie można przypisać do żadnego mandatu oraz że skoro nie ma dla nich miejsca w „naszym protestanckim (nie luteranckim!), pruskim świecie”, trzeba je ponownie powołać do życia w Kościele. Następnie Bonhoeffer przytacza ciekawą, choć nieco paradoksalną obserwację na temat przestrzeni wolności. Z jednej strony pisze o tworzeniu muzyki i kultywowaniu przyjaźni oraz ogólnie o poczuciu szczęścia jako o celach samych w sobie. Później natomiast, w reakcji na spostrzeżenie Bethgego na temat Sokratesa i wychowania (*Bildung*), stwierdza, że „wychowanie [...], które zawodzi w czasie zagrożenia, nie jest wychowaniem”. Formacja warta swojej nazwy musi przygotowywać do stawiania czoła niebezpieczeństwu i śmierci oraz do szukania przebaczenia w sądzie, a także radości w grozie, co wiąże się z jego późniejszymi uwagami na temat smutku i radości jako należących wspólnie do polifonii życia¹⁹.

Zamysłem stojącym za pojęciem *Spielraum* jest stworzenie przestrzeni, w której odzyskuje się wolność w kontrapunktowym odniesieniu do Chrystusa jako *cantus firmus*, a następnie do innych, odniesieniu sprawiającym, że improwizacja jednego staje się podstawą dla improwizacji innych. W miarę jak wykonanie jednego dojrzevia poprzez dyscyplinę, szkolenie i praktykę (*Bildung*), wzbogaca się dzięki temu wykonanie innych, co umożliwi wszystkim uświadomienie sobie tego, czego wcześniej nie byłoby sobie w stanie wyobrazić. Nie zrównuje się osobistej wolności ze wspólnymi osiągnięciami ani się ich od siebie nie oddziela, ponieważ każdy wnosi swój wkład, ale nie poprzez altruistyczne poświęcenie, lecz wzajemne poddanie wszystkim muzyce, która podtrzymuje ludzi i jest równocześnie przez nich podtrzymywana²⁰. Polifonia życia jest relacyjnym medium, w którym każdy istnieje dla innych i odnosi się do nich, rozkwitając w swobodnej wymianie, która jest najrzadszym i najcenniejszym spośród darów: przyjaźnią z Chrystusem i innymi.

Zawłaszczenie przez muzykę pola swobody wolności jest trafnie skojarzone z kontrapunktem wewnątrzklezjalnym. Jak jednak porównanie to może się przydać w sprawie interakcji Kościoła z całą rzeczywistością, a w szczególności z jego mandatem do zwiastowania i uosabiania zjednoczenia boskich i światowych realiów w Chrystusie? Połączenie to umożliwia zestawienie opery Richarda Straussa *Ariadna na Naksos* (*Ariadne auf Naxos*) z uwagami Bonhoeffera na temat muzyki i przestrzeni.

19 DBWE 8:268–269, 397.

20 T. Eagleton, *The Meaning of Life: A Very Short Introduction*. New York 2007, s. 100. O wolności jako relacji: zob. D. Bonhoeffer, *Creation and Fall: A Theological Exposition of Genesis 1–3*. DBWE 3:63–66.

Zawsze gra samą siebie

W *Ariadnie na Naksos* najbogatszy wiedeńczyk wydaje wspaniały bankiet, po którym mają nastąpić dwa przedstawienia: pierwsze to opera tragiczna oparta na legendzie o Ariadnie, a drugie – przykład włoskiej *commedia dell'arte*, w której występują arlekiны, nimfy i błażni. Staje się to źródłem strapienia dla młodego kompozytora opery, której tematem jest ukazanie najwyższej samotności, tematem tak wzniosłym, że według autora nieodpowiednie byłoby łączenie jego utworu z komedią. W dodatku sprawę pogarsza w jego oczach nakaz pana domu, aby oba dzieła zostały wystawione jednocześnie: po części po to, żeby starczyło czasu na mający się odbyć później pokaz fajerwerków, ale i dlatego, że po przyjrzeniu się próbom bogacz jest w najwyższym stopniu niezadowolony, że jego wytwornie umeblowany dom ma gościć scenę tak nędzną jak bezлюдna wyspa. Jego celem jest ożywienie surowego i posępnego charakteru opery dzięki postaciom komediowym.

Tragedia rozpoczyna się od sceny, w której Ariadna rozpacza po opuszczeniu jej przez ukochanego Tezeusza i oznajmia, że czeka na Hermesa, posłańca śmierci, aby zakończył jej cierpienie, zabierając ją w zaświaty. Zerbinetta, odtwórczyni ról komediowych, wprawiona w sztuce improwizacji, ponieważ zawsze gra samą siebie i z tego powodu jest w stanie wpasować się w dowolną scenę, przerywa jej lament. Zerbinetta mówi Ariadnie, że tym, czego pragnie porzucona, nie jest śmierć, lecz nowy kochanek, i w tym momencie na scenę wchodzi Bachus. Ariadna daje się porwać zalotom bóstwa wina i wiecznego odnowienia, odwracając się od śmierci. Ostatnie słowa wypowiada Bachus:

Durch deine Schmerzen bin ich reich,
Nun reg' ich die Glieder in göttlicher Lust!
Und eher sterben die ewigen Sterne,
Eh' denn du stürbest aus meinen Armen²¹.

Chociaż pomiędzy Bonhoefferowską polifonią życia a operą Straussa występuje wiele punktów zbieżnych, ograniczono się tutaj do trzech. Po pierwsze, wystawienie dwóch różnych przedstawień w jednej przestrzeni, w której muzyka, postacie i wątki jednego wdzierają się do drugiego i na jego podstawie improwizują, wprowadza obraz polifonii życia w działania społeczne podlegające mandatом rodziny, rządu i pracy. Bonhoeffer przez całą swoją karierę walczył z przestrzennym

21 Tłum. angielskie: „Your pain has made me rich indeed; / my body is bathed in immortal desire / and Death will extinguish the stars in the heavens, / ere you perish in my embrace”. Tłum. polskie: „Twój ból mnie wzbogacił; / Ciało me skąpane w boskim pożądaniu! / Prędzej zginą odwieczne gwiazdy na niebie, / niż ty zginiesz z moich rąk” [tłum. własne]. Richard Strauss (1864–1949), *Ariadne on Naxos. Opera in a prologue and one act. Libretto by Hugo von Hofmannsthal. English translation by Christopher Cowell*. <https://www.chandos.net/channelimages/Booklets/CH3168.pdf> [dostęp 14.02.2017].

ograniczaniem wiary do sfery działań oddzielonej od „światowych” spraw polityki, ekonomii i innych kwestii społecznych. Ograniczenie to milcząco zakłada, że istnieje jedna przestrzeń publiczna, jedno „społeczeństwo”, w ramach którego ma rozgrywać się wielki teatr ludzkości. Kościół natomiast jest tylko jednym z wielu dobrowolnych stowarzyszeń, którym przypisuje się rolę pomocniczą, jeśli tylko będzie się trzymał wyznaczonego mu miejsca na marginesie życia²².

Bonhoeffer wyraźnie nie uznaje prostej przestrzeni naszych czasów za coś oczywistego ani nie zakłada, że koncepcja świata jest po prostu synonimem stworzenia jako takiego. Jako społeczna i lingwistyczna rzeczywistość świat jest zawsze tym, co ludzie nauczyli się przyjmować jako „całość i powszechność w rzeczywistości”²³. Sprzeczne sposoby konfigurowania wspólnego życia i dzielących ludzi struktur społecznych oznaczają, że świat jest pojęciem ze swej istoty spornym. Być światowym oznacza aktywność performatywną, a świat, który stał się dorosły, jest po prostu ostatnim wytworem czasu rzeczy przedostatnich. Cała różnica polega na tym, które przedstawienie uważa się za najlepiej dostrojone do rytmów i harmonii rzeczywistości.

Po drugie, połączenie Bonhoefferowskiej idei polifonii życia z operą Straussa umożliwia ukazanie świata społecznego jako sceny, na której wystawia się dwie różne sztuki. Oba przedstawienia korzystają z tych samych dóbr i oba dotyczą celu ludzkiego życia oraz tego, jak osiągnąć ten cel. Podobnie jak trupa komików wdiera się do opery tragicznej, tak Kościół improwizuje z bezbożnymi układami światowości, starając się przekierować grę tragiczną innych śpiewaków i tancerzy na komedię życia, której *cantus firmus* stanowi zjednoczenie rzeczywistości Boga i świata w Jezusie Chrystusie. Jako widzialne królestwo Kościół nie czyni tego sam dla siebie, nie unika też innych odtwórców: „Kościół nie tylko angażuje członków innych zespołów, ale trwająca improwizacja stara się nie dopuścić do tego, aby to śmierć miała ostatnie słowo, często też zaciera i redukuje granice pomiędzy tym, co jest Kościołem, a co nim nie jest”²⁴.

Wreszcie Zerbinetta, jak wspomniano wcześniej, jest w stanie odnaleźć się w każdej scenie, gdyż zawsze gra samą siebie i trzyma się swojej roli, nie próbując dostosować się do tekstu innej sztuki. Tak i Kościół zawsze powinien grać sam siebie, w jakimkolwiek otoczeniu się znajdzie, co może się realizować, tylko jeśli dysponuje swoim własnym oglądem rzeczywistości społecznej, określającym znaczenie i zakres mandatów, z którymi wchodzi w interakcje. W notatkach do wykładów przygotowujących do confirmacji Bonhoeffer stwierdza, że chociaż Kościół

22 Cavanaugh, *Migrations of the Holy...*, s. 64.

23 DBWE 6:174.

24 Cavanaugh, *Migrations of the Holy...*, s. 64, 66.

z wdzięcznością przyjmuje boskie dary rodziny i narodu (*Volk*), to jednak wyznaje, że Duch Święty mocniej łączy ludzi ze sobą niż krew i historia: „W społeczności Kościoła nie ma pana ani sługi, mężczyzny ani kobiety, Żyda ani Niemca, natomiast wszyscy są jedno w Chrystusie”. Zadając pytanie o stanowisko Kościoła wobec niesprawiedliwej władzy, zauważa: „Wspólnota Kościoła bez strachu wykonuje pracę, do której powołał ją Bóg. Jest bardziej posłuszna Bogu niż ludziom”²⁵.

To właśnie wtajemniczenie w tę zdolność trzymania się swojej roli w każdej scenie, w jakiej przyjdzie się komuś znaleźć, może nabrać nowego znaczenia, o którym mówi Bonhoeffer. Przestrzeń wydzielona dla owej „dyscypliny mistagogicznej” (*Arkandisziplin*): modlitwa, sakrament, symbol, *lectio continua*, śpiew i nauka dogmatów²⁶, podziela odmienne założenia na temat świata i inne jego postrzeganie, bez którego wzięłaby górę właściwa tragedia homofonia państwa narodowe oraz globalnego rynku. Bez niej chrześcijanie nieodmiennie stwierdzaliby, że Bóg Jezusa Chrystusa nie ma wiele do czynienia z realnym światem, a wszyscy inni uznawaliby dominujący ustrój za nieuniknioną rzeczywistość, wyrzekając się w tym procesie wszelkich szans na jakąkolwiek alternatywę²⁷.

Nie jest to kwestia decyzji o udziale w jednym tylko przedstawieniu i zignorowaniu drugiego, ponieważ – jak pisze Bonhoeffer w pierwszych akapitach *Życia wspólnego* – Kościół jest ludem rozszanym, żyjącym „we wszystkich królestwach ziemi” (Pwt 28, 25)²⁸. Chrześcijanie mieszkają w tych ziemskich królestwach i dlatego muszą uczestniczyć w obu „społeczeństwach”. Powinni zrozumieć, że owe ustroje będą miały głęboki wpływ na ich życie, ale te dwa przedstawienia nie mają jednakowej wagi dla wiary i działania Kościoła. W dużej mierze z tego wtajemniczenia wynika, że trzeba nie tylko podejrzliwe odnosić się do tego, co państwo i rynek przedstawiają za rzeczy, do których można podchodzić tylko kontemplacyjnie²⁹, ale zachować także pewną dozę wolności w tym spotkaniu, chociaż moc przedstawienia tragicznego nie zniweluje się przez to ani nie odejdzie w niepaamięć. Jakkolwiek na przykład chrześcijanie nigdy nie powinni zginać kolan przed rynkiem, to jednak muszą się nauczyć, jak „robić z nim interesy”, i to z roztropnością węzów i nieskazitelną gołębi. Wyjątkowy dla Kościoła sposób mówienia i wewnętrznej komunikacji pozwala zaobserwować, że „to, co wydaje się racjonalne, jest w rzeczywistości interesowne, to, co wydaje się obiektywne, jest w rzeczywistości wyrachowane”. Ostatecznie praktykowanie postrzega-

25 DBWE 14:809–810.

26 Zob. D. Bonhoeffer, *Life Together*. DBWE 5:61–73; DBWE 4:232–233; DBWE 14:554–558.

27 W. Brueggemann, *The Legitimacy of a Sectarian Hermeneutic*. W: *Interpretation and Obedience: From Faithful Reading to Faithful Living*. Minneapolis 1991, s. 43–44, 46.

28 DBWE 5:28.

29 R.D. Williams, *On Christian Theology*. Malden 2000, s. 228.

nia poprzez wtajemniczenie uzdalnia człowieka do swobodnego, twórczego oraz krytycznego udziału w przedstawieniu tragedii, bez którego dominująca sztuka rzeczywistości wydawałaby się jednak absolutna, wyjaśniałaby wszelkie uznane dowody i nie spotykałaby się z transcendentną krytyką³⁰.

Nawyki i przyjaźnie kultywowane w ramach *Spielraum* wolności, a także umiejętności improwizacyjne, których się w nim nabywa, zaburzają starannie ułożoną homofonię mandatów. Kościół ma żyć i działać w kontrapunktowym napięciu z rodziną, językiem, państwem, ludźmi, kulturą, narodem, rynkiem, rasą i cywilizacją, otrzymując jako boskie dary to, co dominujący układ władzy uważa za dane. Kiedy *cantus firmus* brzmi jasno i wyraźnie, może się rozwinąć potężny kontrapunkt. Czasem „głosy” te będą brzmiały naturalnie lub zgodnie, jako dostrojone do przyjścia Chrystusa, będzie też wiele okazji do ponownego nakierowywania ich na to, na czym naprawdę polega bycie człowiekiem i bycie dobrym. Innymi razy te dwie sztuki będą bardziej dysonansowe, sprzeczne, i Kościół będzie musiał dostroić się do cierpiącej miłości Boga. Nawet kiedy jest to najlepsze, co ten świat ma do zaoferowania, napięcie pomiędzy dwoma spektaklami nie zostanie w pełni zniesione w tym wieku³¹.

Międzyreligijna improwizacja i polifonia życia

Jedna kwestia wynikająca z rozciągnięcia muzycznej symboliki Bonhoeffera i Straussa na świat społeczny, o której można tylko krótko wspomnieć na zakończenie, związana jest z faktem, że świat ma charakter pluralistyczny. Wyobrażenie sobie świata społecznego jako splotu dwóch tylko przedstawień wydaje się wykluczać zaangażowanie w kontrapunkt życia innych religii, przede wszystkim judaizmu i islamu. Wręcz przeciwnie – obraz ten ma potencjał stworzenia nowej i bardziej owocnej podstawy do rozmów pomiędzy dziedzictwem chrześcijańskim a pozostałymi tradycjami.

Bonhoeffer wielokrotnie uprzedza twierdzenie Talala Asada, że koncepcja religii jest kluczowym elementem w „języku kontrolowanej rekonstrukcji [...] zgodnie z dyktatami liberalnego rozumu”. Jej celem jest identyfikacja, zbadanie i unormowanie tradycji i obyczajów poddanych ludów z zamiarem zintegrowania ich ze współczesną (tj. zachodnią) cywilizacją poprzez „amalgamację” i „perswazję”. Idea amalgamatu odwołuje się do mitu „czystych” kultur spotykających się ze sobą, aby stworzyć nową, wyłaniającą się i bardziej progresywną tożsamość historyczną, jednak dynamika tego sposobu rekonstrukcji społecznej obejmuje

³⁰ Brueggemann, *The Legitimacy...*, s. 43, 46, 54, 50; zob. P. Manent, *Repurposing Europe*. <http://www.firstthings.com/article/2016/04/repurposing-europe> [dostęp 14.02.2017].

³¹ DBWE 6:159, 173; DBWE 8:485, 512.

teoretyczną i praktyczną koordynację kultur dominujących (europejskiej i północnoamerykańskiej) oraz poddanych. Rzekomo ma się to odbywać przy równym szacunku i tolerancji dla wszystkich (multikulturalizm), lecz realia władzy politycznej i gospodarczej wymagają, aby podporządkowane kultury, które są mniej progresywne, dostosowywały się do panującego porządku społecznego³². W świecie, który stał się dorosły, władza nie działa głównie przez wykluczenie, lecz za pomocą procesu wysiedlania, dołączania i ponownego osiedlania.

Tylko gdy żydzi, muzułmanie i chrześcijanie odłożą na bok założenie, że grają po prostu role drugoplanowe w jednym przedstawieniu społecznym, którego głównymi postaciami są państwo i rynek, i pozwolą swoim poszczególnym tradycjom mówić za siebie, własnymi słowami, można zacząć razem wyobrażać sobie kontrapunktowe możliwości rozmowy i działania ze sobą nawzajem oraz z potęgami obecnego wieku. Oczywiście w oczach „społeczeństwa” podejście to byłoby prawdopodobnie uważane za promowanie „praktyk destrukcyjnych”, na które nie powinno być miejsca w danym porządku rzeczy. Należałoby więc zakończyć, przywołując Bonhoefferowski nacisk na to, że charakterystyczne dla Kościoła przedstawienie życia charakteryzuje się zdyscyplinowaniem oraz obejmuje zawsze „poznanie śmierci i zmartwychwstania”³³, formę wiedzy, która improwizując z rzeczami takimi, jakie są, nie może jednocześnie pozostawić ich bez zmiany.

The Church and the Polyphony of Life. The Public Character of the Church in a World Come of Age

Abstract

In this paper I propose a constructive extension of Dietrich Bonhoeffer's figure of the polyphony of life to represent the church's public standing in the modern world. He uses this figure to describe personal life before God and with others, but implicit in his comments is an ontological surmise regarding the relationship between God and the world that is central to his understanding of the life, worship, and witness of the church. The idea of polyphony, elaborated ecclesially with assistance from Richard Strauss's opera, is well suited to represent the body of Christ as publicly present and active in the world.

³² T. Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore 1993, s. 248–253.

³³ DBWE 8:485.