

MAGDALENA PIEKARSKA

Instytut Filozofii, Uniwersytet Wrocławski

MODELE INTERPRETACJI PASCHY W TEOLOGII DIETRICHA BONHOEFFERA

Wprowadzenie

Jednym z najbardziej znanych obrazów angielskiego malarza Williama Holmana Hunta jest *Cień śmierci*. Powstał on w latach 1870–1873 podczas pobytu artysty w Ziemi Świętej. Malowidło stworzone w realistycznych rozmiarach (214,2 cm × 168,2 cm) przedstawia młodego Jezusa w warsztacie św. Józefa. Jezus wyciąga ręce do góry, jakby rozprostowując je po zakończonej pracy. Jego ciało rzuca cień na ścianę. Wzniesione ręce przywodzą odbiorcom na myśl Jego ostatnie chwile na krzyżu, tym bardziej że na ścianie wiszą narzędzia, między innymi gwoździe i młot. Poza Jezusem w warsztacie jest również Maria. Artysta nie pokazał jej twarzy, lecz ukazał ją klęczącą i skierowaną w stronę padającego cienia, a jednocześnie opartą o skrzynię, w której przechowywane były dary mędrców. Opisywanym obrazem Hunta zainteresował się John Stott (1921–2011), angielski teolog i duchowny anglikański, dostrzegając w nim istotne treści teologiczne. Mimo że scena przedstawiona na obrazie nie musiała ukazywać faktu historycznego, to jednak prawdziwym przekazem dla Stotta była prawda o tym, że Jezus żył w cieniu krzyża już od chwili narodzin, a misja krzyżowa miała dla Niego kluczowe znaczenie¹. To przekonanie wyraża jednocześnie istotę teologii protestanckiej, której centrum stanowi tajemnica krzyża. Zaakcentował ją Marcin Luter, wprowadzając do słownika teologicznego pojęcie teologii krzyża, według której największym świętem jest Wielki Piątek². Według wittenberskiego duchownego

1 J.R.W. Stott, *Krzyż Chrystusa*. Tłum. A. Gandecki. Katowice 2003, s. 11.

2 A. Choromański, „Jezus z Nazaretu” w świetle teologii krzyża Marcina Lutra. W: *Debata wokół „Jezusa z Nazaretu”*

tylko teologia krzyża nazywa rzeczy po imieniu, gdyż prowadzi do poznania prawdziwego Boga, który ukrył się w cierpieniu. Tylko *theologia crucis* przedkłada słabość nad moc, krzyż nad chwałę oraz głupstwo nad mądrość³.

Teologia krzyża była bliska również Dietrichowi Bonhoefferowi – zwłaszcza w tym czasie, gdy znalazł się w więzieniu oskarżony o działanie przeciwko Trzeciej Rzeszy. Po ciężkich bombardowaniach w Berlinie 23 listopada 1943 roku napisał testament (kolejny, gdyż wcześniejszy powstał w więzieniu już 20 września), a po nim modlitwy dla więźniów: poranną, wieczorną i modlitwę w szczególnych potrzebach. Prawda o doświadczeniu cierpienia przez pastora nie budzi wątpliwości, a jego doświadczenie trwogi przywodzi na myśl trwogę, jakiej doświadczał Jezus.

Niniejszy artykuł jest próbą analizy teologii Dietricha Bonhoeffera (1906–1945), a konkretnie jego chrystologii, w celu przedstawienia i omówienia wybranych modeli interpretacji Paschy. W 1940 roku Bonhoeffer wskazał, że w Jezusie wierzymy w Boga wcielonego, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego i byłoby czymś opaczonym rozdzielanie tej triady bądź też przeciwstawianie sobie teologii wcielenia, teologii krzyża lub teologii zmartwychwstania⁴, stąd pod pojęciem Paschy rozumie się tutaj ową triadę. Celem przywołania i analizy modeli interpretacji Paschy w teologii Bonhoeffera jest ukazanie, jak jego ujęcie przedstawia się na tle protestanckiej teologii krzyża.

1. Pascha jako ponizienie i wywyższenie

Według Bonhoeffera, aby mówić o śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, należy rozpocząć od wcielenia. Wcielenie oznaczało wejście Boga w rzeczywistość stworzoną, czyli stanie się człowiekiem przez Boga. Według niemieckiego teologa mówienie o wcieleniu należałoby zastąpić mówieniem o Wcielonym, by problemem naczelnym nie było „jak?”, a więc namysł nad sposobem wcielenia Boga, lecz refleksja nad samym Wcielonym. Jezus, który zaistniał w ciele, „zaanektował człowieczeństwo w Trójcę”⁵ w taki sposób, że chwała Boga w ciele stała się jednocześnie uwielbieniem człowieka i wezwaniem go do życia w wieczności⁶.

Refleksję nad Wcielonym niemiecki pastor rozpoczął od namysłu nad egzystencją Jezusa jako człowieka, a więc nad ponizieniem i wywyższeniem. Ponizienie nie polegało na tym, że Jezus stał się bardziej człowiekiem niż Bogiem (wobec czego wywyższenie miałoby być ograniczeniem człowieczeństwa na rzecz boskości), lecz na tym, że Chrystus przyjął ciało grzechu. „Ponizienie jest uwarunkowane świa-

Benedykta XVI. Red. B. Kochaniewicz, B. Ferdek. Wrocław 2014, s. 234–235.

3 *Ibidem*, s. 237.

4 D. Bonhoeffer, *Krzyż i zmartwychwstanie*. Tłum. K. Wójtowicz. Kraków 1999, s. 63.

5 *Idem*, *Wybór pism*. Red. A. Morawska. Warszawa 1970, s. 37.

6 *Ibidem*.

tem, na którym ciąży przekleństwo⁷. Jezus nie dał się poznać jako Bóg-człowiek, ale jako żebrak, wyrzutek, grzesznik. Jego ciało było według Bonhoeffera podobne do grzesznego, co oznaczało, że wszystkie kłopoty naszej cielesności były Mu bliskie, a to, co czynił, wyglądało jak grzech (Bonhoeffer wskazuje na gniewne, twarde odnośnienie się do Marii, łamanie prawa narodu, do którego należał). Teolog przypomniał słowa Lutera, odwołującego się do Pawłowego zdania: „On to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą” (2 Kor 5, 21), nazwał Chrystusa *peccator pessimus*, a więc największym grzesznikiem, wiarołomcą, nie zaś niewinnym, ponieważ Jezus został posłany po to, aby udźwignąć każdy grzech. Bonhoeffer dostrzegł, że Bóg z miłości do człowieka nie zawahał się przyjąć żadnego zarzutu kłamliwości. I kiedy człowiek usiłuje wyjść poza swoje człowieczeństwo (pragnąc być niczym nietzscheański nadczłowiek), Bóg przyjął je w wymiarze rzeczywistym, bez żadnych odstępstw. Poniżenie pozwoliło Jezusowi spotkać człowieka w jego grzeszności i za nią zapłacić. Bonhoeffer uznawał też, że forma poniżenia była zamierzona ze względu na rozwój naszej wiary: człowiek nie mógłby w pełni ufać, gdyby swą wiarę budował wyłącznie na obserwacji dokonywanych cudów. Wiara w widzialną epifanię to wyłącznie akceptacja cudownych zdarzeń, która nie zmienia w jednostce tak wiele jak oddanie poniżonemu Bogu-człowiekowi, gdyż wówczas zakłada wolny wybór Boga i „jest to wiara w Boga, nie zaś w świat”⁸.

Wcielenie Jezusa, które było wyrazem miłości, w ukrzyżowaniu miało wyrazić sąd Boga nad stworzeniem. Choć Jezus nie zgrzeszył, to jednak Jego życie było egzystencją poniżenia. W Jego człowieczeństwie zawierało się podwójne osądzenie człowieka: grzechu, który dotknął ludzkość, oraz osądzenie istniejących porządków ludzkich⁹. „Tu w obrazie zdruzgotanego, krwawiącego, oplukanego oblicza Ukrzyżowanego kończy się wszelka chwała ludzka”¹⁰. Bóg w Ukrzyżowanym oznajmił ludzkości swój wyrok¹¹. Jezus stał się jednak w swym poniżeniu szansą dla ludzkości. Bonhoeffer stwierdził, że człowiek nie mógł mieć niczego na swoją obronę, w krzyżu ujawniło się, że ostateczność stała się przed ostatecznością i człowiek ma żyć dalej, ale pod znakiem krzyża. Taka egzystencja miała oznaczać świadomość osądzenia przez Boga, życia z wyrokiem śmierci oraz codziennego umierania z powodu grzechu¹². Kształtowanie siebie na wzór Ukrzyżowanego miało się również wiązać z nieusprawiedliwianiem własnych zaniedbań.

7 *Ibidem*, s. 39.

8 *Ibidem*, s. 42.

9 *Ibidem*, s. 178.

10 *Ibidem*, s. 179.

11 *Ibidem*.

12 D. Bonhoeffer, *Ethics*. DBWE 6:94.

Formowanie siebie na wzór Ukrzyżowanego wiąże się również z byciem na wzór Zmartwychwstałego. Teolog zauważył, że „Krzyż był końcem, śmiercią Syna Bożego, przekleństwem i sądem nad wszystkim ciałem. Gdyby Krzyż był ostatnim słowem o Jezusie, to świat byłby stracony w śmierci i potępieniu – świat zwyciężyłby Boga”¹³. Zmartwychwstanie Jezusa było tryumfem nad brakiem nadziei, bezsensu i przygnębieniem, jakie zapanowało wśród wyznawców po Jego śmierci. Przede wszystkim oznaczało jednak zwycięstwo nad śmiercią i grzechem. W *Listach więziennych* Bonhoeffera znajdują się refleksje, jakie poczynił w Wielkanoc 1944 roku, a więc na rok przed śmiercią. Wobec trudnej sytuacji wojennej oraz niewiadomej związanej z wyrokiem za działalność konspiracyjną Bonhoeffer w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa widział zwycięską konfrontację z największym wrogiem, jakim była śmierć za grzechy. Teolog uważał, że człowiek myśli bardziej o umieraniu niż o pokonaniu śmierci, podziwiając np. Sokratesa za mistrzostwo w sztuce umierania. *Ars moriendi* nie może pomóc w konfrontacji ze śmiercią, ponieważ człowiek nie może jej zwyciężyć. Powstanie z grobu przez Jezusa dało światu nową perspektywę: odtąd człowiek może żyć w świetle zmartwychwstania i troszczyć się o życie, a nie o umieranie i śmierć¹⁴.

Zmartwychwstanie Syna Bożego niemiecki pastor nazywał wywyższeniem. Jezus był poniżony aż do momentu śmierci. Aż do ostatniej chwili na krzyżu nie ujawnił swojej boskości. Teolog uznał, że w Jezusie można było dostrzec wówczas „człowieka wątpliwego w Boga, człowieka umierającego”¹⁵. Ostatecznie śmierć nie miała nad Nim władzy. Wcielony, nierozpoznany, ujawnił się ludziom przede wszystkim jako grzesznik i bluźnierca, a przez powstanie z martwych został wywyższony. „Jako wierzący znamy tylko incognito już uchylone, dziecię w żłobku jest dla nas zarazem tym, który był wiecznie, Chrystus obarczony winą – Chrystusem bezgrzesznym”¹⁶. Prawda ujawniona o Mesjaszu nie anulowała według luterńskiego myśliciela wcześniejszych ocen: Jezus wywyższony to jednocześnie Ukrzyżowany, bezgrzeszny był obwinionym, a Zmartwychwstały poniżonym¹⁷. Gdyby tak nie było, wiara przestałaby istnieć.

Podsumowując, można stwierdzić, że według niemieckiego teologa wcielenie oznaczało wejście Jezusa na drogę wiodącą na krzyż. Jezus przez poniżenie stał się podobny do człowieka, aby móc człowieka przybliżyć do Boga. Zwycięstwo Jezusa nad grzechem Bonhoeffer nazwał wywyższeniem ze względu na ujawnienie boskości, ukrywanej wcześniej pod płaszczem pozornej grzeszności.

13 *Idem, Krzyż...*, s. 52.

14 *Idem, Letters and Papers from Prison*. DBWE 8:333.

15 *Idem, Wybór...*, s. 38.

16 *Ibidem*, s. 43.

17 *Ibidem*.

2. Pascha jako początek nowego stworzenia

Zmartwychwstanie Jezusa Bonhoeffer określił jako Boże „tak” wypowiedziane Chrystusowi i Jego dziełu zadośćuczynienia¹⁸. Teolog uważał, że to Boże „tak” oznaczało wskrzeszenie Go z martwych, przywrócenie Mu odwiecznej Bożej wspaniałości, tak iż Chrystus „został potwierdzony i wywyższony jako Chrystus Boga, jak ten, którym był od początku”¹⁹. Bonhoeffer w swoich pismach akcentował, że po śmierci Jezusa zmartwychwstanie nie było bezwarunkowo zagwarantowane – było niemożliwością, samym nic, *nihil negativum*; co więcej, owo *nihil negativum* zaczęło dotyczyć samego Stwórcy, niejako Go pochłonęło²⁰. Ostatecznie nicość została pokonana. Jezus ją zwyciężył, przeprowadzając przez śmierć ludzi²¹, co oznacza, że z wypowiedzianym Odkupicielowi „tak” związane było Boże „tak” w stosunku do ludzkości. Czym zatem było dla teologa nowe stworzenie?

Nowe stworzenie było dowodem na to, że Bóg dał światu drugą szansę. Bonhoeffer przypomniał słowa św. Pawła: „To, co dawne, minęło, a oto (wszystko) stało się nowe” (2 Kor 5, 17). Nowym stworzeniem miała być ludzkość w takiej postaci, jaką powinna mieć wobec Boga, a więc ludzkość uświęcona, oczyszczona i świadoma, że stało się to dzięki męce, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, który wyzwolił ją od nieświętości, nieczystości, martwoty oraz od Bożego gniewu²². Bonhoeffer uważał, że jednostka nie ma własnej postaci, lecz otrzymuje ją od Boga. Człowiek może być człowiekiem dzięki Bogu: dzięki Jezusowi zmartwychwstałemu, który „upostaciowuje się” w nim²³. Jezus przeprowadził ludzkość do nowego życia, dając jej poznanie, że śmierć nie ma już władzy. W *Etyce* teolog dostrzegł, że po zmartwychwstaniu wszyscy stali się nowymi ludźmi i nawet jeżeli zbliżają się do śmierci, to i tak żyją dzięki Jezusowi, który nadaje im postać i kształt oraz pomaga je utrzymać²⁴. Od momentu zwycięstwa nad śmiercią człowiek mógł przestać trzymać się kurczowo życia, gdyż wizja nowego istnienia rozświetliła świat śmierci. Nie znaczyło to, że każdy ma odtąd pragnąć umrzeć, jednakże od momentu powstania z martwych Jezusa można zadowalać się określonym czasem i nie wmawiać wieczności temu, co jest ziemskie²⁵. Można więc powiedzieć, że według Bonhoeffera dzieło Boga w Jezusie umożliwiło uporządkowanie świata, ustalenie odpowiedniej hierarchii. Nowe stworzenie było jednak dla teologa przede

18 D. Bonhoeffer, *Krzyż...*, s. 52.

19 *Ibidem*.

20 *Ibidem*, s. 51.

21 D. Bonhoeffer, *Wybór...*, s. 51.

22 *Idem*, *Ecumenical, Academic and Pastoral Work: 1931–1932*. DBWE 11:438.

23 *Idem*, *Wybór...*, s. 167.

24 DBWE 6:96.

25 DBWE 6:91–92.

wszystkim ukształtowaniem siebie na wzór Jezusa, a więc byciem człowiekiem tak jak Jezus.

Analizując pisma Bonhoeffera, można dostrzec, że wyjątkowo zgłębił on ujęcie nowego stworzenia, które miało związek z jego własnymi doświadczeniami. Niemiecki pastor zaświadczył o swojej więzi z Jezusem szczególnie pod koniec życia. W ostatnim swoim dziele napisał, że jednostka nie może być określana bez Jezusa. Aby być prawdziwie człowiekiem, trzeba dotknąć krzyża Chrystusa, a więc doświadczyć osądzenia, męki, śmierci i zmartwychwstania²⁶. Doświadczenie krzyża ujawnia się przede wszystkim w pismach więziennych teologa. Ograniczając się do przedstawienia zaledwie fragmentów wybranych tekstów, można wyróżnić następujące przemyślenia z *Modlitwy porannej*:

We mnie jest ciemno, ale u Ciebie jest światło, [...] Ty jesteś przy mnie, gdy wszyscy mnie opuścili²⁷;

czy też z *Modlitwy w szczególnych potrzebach*:

Czy żyję, czy umieram,
jestem przy Tobie i Ty, mój Boże,
jesteś przy mnie.
Panie, czekam na Twoje zbawienie
i Twoje królestwo²⁸.

Bonhoeffer pisał o nowym stworzeniu, doświadczając, czym jest Boże „tak” wypowiedziane ludzkości i jak zmienia życie człowieka. Ojciec Andrzej Napiórkowski w swojej najnowszej książce *Kościół bez Kościoła* wskazał, że odkrywanie tajemnicy świata doprowadziło Bonhoeffera do człowieka i do Chrystusa, dając początek antropologii teologicznej, którą wyraził w identycznych słowach Jan Paweł II w 1979 roku, stwierdzając, że człowiek nie zrozumie siebie bez Chrystusa w Jego wcieleniu i odkupieniu²⁹. Podsumowując dotychczasową analizę, można dostrzec, że Bonhoeffer, interpretując Paschę jako początek nowego stworzenia, bazował na cytowanych już wyżej słowach św. Pawła „Oto (wszystko) stało się nowe”. Dostrzegając w zmartwychwstaniu Boże „tak” wypowiedziane Jezusowi, a przede wszystkim grzesnej ludzkości, stwierdził, że to, co przed odkupieniem było dla człowieka kresem, zostało zniesione przez krzyż. Wygrana ze śmiercią i grzechem pozwoliła Jezusowi odnowić człowieka.

26 DBWE 6:96.

27 D. Bonhoeffer, *Modlitwy i wiersze więzienne*. Tłum. K. Wójtowicz. Kraków 2005, s. 7–8.

28 *Ibidem*, s. 11.

29 A. Napiórkowski, *Kościół bez Kościoła*. Kraków 2014, s. 96.

3. Eklezjalny model Paschy

Rozpoczęcie publicznej działalności przez Jezusa wiązało się z powołaniem wspólnoty, która miała świadczyć o cudach, uzdrowieniach, nawróceniach, ale przede wszystkim o Jego męce, śmierci i zmartwychwstaniu. Wyznawcy Jezusa mieli więc oznajmić światu, że Bóg wypowiedział wobec ludzkości „tak”, czyniąc „wszystko nowe”, oraz że nie miało to wyłącznie wymiaru indywidualnego, lecz było skierowane do całej ludzkości. Owoce Paschy Jezusa miały więc objąć cały ludzki świat, a zatem również żyjących przed Chrystusem i po Nim. Te konstatacje Bonhoeffer uważał za wstępne w dyskusji o Zmartwychwstałym. Jako niezbędne traktował przyjęcie kolejnej chrystologicznej tezy: Syn Boży jest wciąż obecny jako osoba, ponieważ tylko z takim Jezusem możemy prowadzić dialog³⁰. Jezus prowadzi wciąż ludzkość do Boga, gdyż przyszedł jako Pośrednik i wciąż nim jest³¹. Za miejsce obecności Jezusa Bonhoeffer uznał Kościół, wskazując, że Syn nie mógł istnieć w izolacji, poza ludzkością, gdyż jest nie tylko mocą, lecz również osobą³². Dostrzegając nierozzerwalny związek Bonhoefferowskiej chrystologii z eklezjologią, czy też eklezjalny wymiar chrystologii³³, należałoby wyjaśnić, w jaki sposób perspektywa eklezjalna dopełnia ujęcie Paschy.

Wyjściowym pojęciem dla eklezjologii jest Kościół, który berliński teolog określił jako dualizm bosko-ludzki³⁴. „Boską stroną” Kościoła, jak uważał, jest Słowo, które jest obecnością Boga i nieustannie chroni świat. Z kolei „ludzką stroną” Kościoła Bonhoeffer określił jako część zagubioną, bezbożną i złą³⁵. Wobec faktu, że Kościół stanowi dualizm tych stron, z której jedna w swej wszechmocy wyzwala człowieka, wysłuchuje go, daje mu siebie, Kościół stanowi wspólnotę świętych³⁶. Próbując przedstawić eklezjalny model Paschy, a więc *de facto* interpretację uwzględniającą dualizm bosko-ludzki, należałoby bliżej scharakteryzować owe elementy, nie zapominając o nierówności owych stron.

Niemiecki teolog uważał, że Chrystus jest obecny w Kościele w podwójny sposób: przede wszystkim jest jego podstawą, kamieniem węgielnym, pionierem oraz głównym budowniczym. Po drugie, jest również realną obecnością, jest Ciałem, którego członkami są wszyscy ludzie³⁷. Dwa sposoby obecności Jezusa we wspólnocie wierzących są owocem wydarzeń paschalnych. Pierwszy przypomina, że

30 D. Bonhoeffer, *Christ the Center*. Red. E. Bethge. London 1978, s. 43.

31 *Idem*, *Discipleship*. DBWE 4:214.

32 *Idem*, *Christ the Center*, s. 45.

33 E. Feil, *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*. Minneapolis 2007, s. 67.

34 D. Bonhoeffer, *No Rusty Swords*. Red. E. Robertson. New York 1965, s. 153.

35 *Ibidem*, s. 154.

36 *Ibidem*.

37 D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio: A Theological Study of the Sociology of the Church*. DBWE 1:139.

dzięki męce, śmierci i zmartwychwstaniu Kościół mógł zaistnieć i trwać. Z kolei prawda o obecności Boga jako Ciała, będąc w pierw przejawem tajemnicy wciele-
nia, znalazła swój wyraz również w eklezjologii, co oznacza, że Chrystus jest obec-
ny i solidarny z ludźmi na obecnym etapie historii zbawienia, dotykając każdego
grzesznika niejako osobiście i dając każdemu zbawienie³⁸.

Obecność i solidarność Jezusa z ludźmi w Kościele miała się według luteran-
skiego teologa wyrażać w Słowie i w sakramencie. Pisząc o obecności Jezusa w Sło-
wie, Bonhoeffer nawiązał do zapisu ewangelisty: „Na początku było Słowo [...],
a bez Niego nic się nie stało, co się stało” (J 1, 1. 3), konkludując, że Bóg zaistniał
w słowie, a więc w dialogu, co oznacza wspólnotę. Jezus jako Słowo został też
nazwany prawdą, w której nie ma żadnego zakłamania ani dwuznaczności³⁹. Bóg
w dialogu, a więc w słowie prawdy, kieruje się nieustannie w stronę człowieka.
On ma być odbiorcą. Stąd Chrystus jako Słowo jest zawsze według Bonhoeffe-
ra *pro me*⁴⁰. Z kolei obecność Syna w sakramencie teolog nazwał ucieleśnieniem
Słowa⁴¹. Ograniczając trwanie Zbawiciela we wspólnocie wierzących do dwóch
ustanowionych przez Niego sakramentów, tj. do chrztu i Eucharystii, podkreślał,
że człowiek może w nich spotkać obecnego i wywyższonego Jezusa⁴². Bonhoeffer
nazwał chrzest wyzwoleniem spod władzy tego świata i przejściem na własność
Chrystusa⁴³, Eucharystię zaś – nowym życiem, czyli darem, przez który otrzymu-
jemy zbawienie⁴⁴. Można więc uznać, że te dwa sakramenty pozwalają człowieko-
wi dostąpić wspólnoty Ciała z Jezusem i trwać w niej⁴⁵.

Próbując z kolei scharakteryzować „ludzką stronę” Kościoła i jej udział w budo-
waniu interpretacji Paschy, należy pamiętać o pewnej stale trwającej aktywności.
Otóż w swojej pracy doktorskiej *Sanctorum Communio* berliński pastor doszedł do
wniosku, że relację Jezusa z Kościołem należy rozumieć dwójako. Poza pewnym
zamknięciem procesu tworzenia Kościoła przez Jezusa (Kościół zaistniał prawie
2 tys. lat temu) należy mówić o jego stałym wznoszeniu przez wspólnotę wier-
nych, którzy mają się stać ludźmi darzącymi siebie miłością⁴⁶, aby w pełni świad-
czyć o Zmartwychwstałym w świecie dotkniętym grzechem. Teolog nie zawarł
w dysertacji bardziej praktycznych wskazówek dotyczących sposobu budowania

38 B. Ferdek, *Chrystologia solidarności Dietricha Bonhoeffera*, <http://www.lexcredendi.pl/wieczory-tumskie-wyksad/> [dostęp 14.02.2017].

39 D. Bonhoeffer, *Christ the Center*, s. 49.

40 *Ibidem*, s. 51.

41 *Ibidem*.

42 *Ibidem*, s. 54.

43 DBWE 4:207.

44 DBWE 4:213.

45 B. Ferdek, *Chrystologia...*

46 DBWE 1:153, 157.

Kościół. Pojawiły się one dopiero kilka lat później, wzbogacone już o warstwę egzystencjalną życia teologa, który znalazł się w sytuacji destrukcyjnej dla Kościoła⁴⁷. Otóż w latach trzydziestych ubiegłego wieku niemiecki Kościół ewangelicki stał się Kościołem Trzeciej Rzeszy, który według Bonhoeffera nie realizował nakazów Jezusa. Wyrazem sprzeciwu wobec przeinaczania nauki zawartej w Biblii było powstanie Kościoła Wyznającego, w którym pastor Bonhoeffer przygotowywał przyszłych kaznodziejów, budując jednocześnie naukę o naśladowaniu Jezusa.

Nauka o naśladowaniu zakładała, że skoro Jezus wciąż jest obecny, to należy za Nim podążać. Chrześcijaństwo bez żyjącego Jezusa byłoby chrześcijaństwem bez naśladowania; chrześcijaństwo bez naśladowania to chrześcijaństwo bez Chrystusa niczym mit czy idea⁴⁸.

Jedynie z tego powodu, że Syn Boży stał się człowiekiem, że jest Pośrednikiem, pójście za Nim jest odpowiednią relacją z Nim. Naśladowanie związane jest z Pośrednikiem i tam, gdzie poważnie mówi się o naśladowaniu, tam mówi się o Pośredniku, Jezusie Chrystusie, Synu Bożym. Do pójścia za sobą wzywać może tylko Pośrednik, Bóg-Człowiek⁴⁹.

Podążanie za Jezusem miało się wiązać z głoszeniem i realizowaniem Jego nauki, co oznaczało również budowanie Ciała Jezusa. Wobec podziału w obrębie niemieckiego Kościoła protestanckiego Bonhoeffer w *Naśladowaniu* podjął refleksję nad łaską tanią i drogą. W tej pierwszej dostrzegł zagrożenie, uznawszy, że jest ona naśladowaniem Jezusa, lecz bez zgody na zapłacenie za to ceny, a więc bez przyjęcia krzyża. Natomiast łaska droga oznaczała wezwanie do bezwzględnego naśladowania Jezusa. Nazwana została drogą – po pierwsze, ze względu na to, ile kosztowała Boga, który dla zbawienia świata poświęcił swego jedyne Syna, po drugie – ze względu na to, że daje ludzkości życie, oraz po trzecie – dlatego że w budowaniu Kościoła często jest naśladowaniem Jezusa po sam krzyż⁵⁰. Łaska droga miała być nadzieją dla Kościoła Wyznającego.

Przeznaczeniem realizacji nakazów Jezusa we współpracy z łaską drogą Bonhoeffer uczynił seminarium kaznodziejskie w Finkenwalde. Choć wspólnota została zerwana, gdy Hitler zaczął realizować coraz bardziej brutalną politykę, to jednak wizja pastora przetrwała. Niemiecki duchowny powołał do życia wspólnotę, która miała żyć na wzór wspólnot monastycznych. Życie jej członków miało być wypełnione lekturą Biblii, wspólną modlitwą i służbą. Było to niewątpliwie *novum*, gdyż

47 P. Kopiec, *Kościół dla świata. Wiarygodność Kościoła w teologicznej interpretacji Dietricha Bonhoeffera*. Lublin 2008, s. 144.

48 DBWE 4:59.

49 D. Bonhoeffer, *Naśladowanie*. Tłum. J. Kubaszczyk. Poznań 1997, s. 23.

50 DBWE 4:45.

tradycja luterańska nie uznawała klasztorów. W *Życiu wspólnym* teolog napisał: „Gdzie chrześcijanie żyją razem, tam musi kiedyś i jakoś dojść do tego, że jeden drugiemu osobiście zaświadczy o Bożym słowie i Bożej woli”⁵¹. Oznacza to, że świadczenie o Mesjaszu miało służyć budowaniu Jego Ciała. W celu podtrzymania współpracy z łaską drogą Bonhoeffer wprowadził w seminarium zwyczaj spowiedzi. Choć Luter uznawał spowiedź, nie praktykowano jej w niemieckim Kościele ewangelickim. Tymczasem pastor uważał, że grzechy zawsze odciągają człowieka od wspólnoty, stąd należy przychodzić mu z pomocą⁵².

Chrystus stał się naszym bratem, aby nam pomóc; teraz przez Niebo mocą Jego nakazu nasz brat stał się dla nas Chrystusem. Tak więc nasz brat stoi przed nami jako znak prawdy i łaski Bożej. Został nam dany, aby nam pomóc⁵³.

Wyznanie winy przed bratem, czyli przed Chrystusem, to droga do przemiany człowieka⁵⁴, a więc do wejścia na drogę naśladowania i życia zgodnie z łaską drogą. Porzucenie grzechów miało jednak dla teologa wymiar ponadjednostkowy, gdyż odnawiało całą wspólnotę, a więc Kościół. W swej eklezjologii Bonhoeffer wielokrotnie podkreślał odpowiedzialność człowieka za drugą osobę. Odnowa jednostki była szansą dla odnowy Kościoła.

Reasumując, można zauważyć, że eklezjalny model Paschy według Bonhoeffera zakładał z jednej strony, że Kościół ukonstytuowany przez Jezusa żyje mocą Jego męki, śmierci i zmartwychwstania, z drugiej zaś ujmował Kościół jako żywy i rozwijający się dzięki żywemu Jezusowi, jak również dzięki ludziom, którzy pełnię swego człowieczeństwa osiągnęli w naśladowaniu Jezusa i budowaniu Jego Ciała. Poza teoretyczną wykładnię eklezjologii wypływającej z chrystologii Bonhoeffer dał świadectwo wykładni praktycznej swojej nauki. Nawet na krótko przed swoją śmiercią, którą zresztą poniósł w Niedzielę Wielkanocną, wywarł wrażenie na lekarzu asystującym przy wykonywaniu wyroków sądowych, który o modlącym się pastarze napisał:

Ten rodzaj modlitwy, pełnej oddania i pewności, że zostanie wysłuchana [...], wstrząsnął mną do głębi. Także na miejscu kaźni odmówił jeszcze krótką modlitwę, następnie odważnie i zdecydowanie wspiał się na schody prowadzące na szubienicę. Śmierć nastąpiła po kilku sekundach. W mojej prawie pięćdziesięcioletniej praktyce nie widziałem jeszcze śmierci człowieka tak oddanego Bogu⁵⁵.

51 D. Bonhoeffer, *Życie wspólne*. Tłum. K. Wójtowicz. Kraków 2001, s. 107.

52 *Ibidem*, s. 112–113.

53 *Ibidem*, s. 112.

54 D. Bonhoeffer, *Wybór...*, s. 168.

55 J. Ackermann, *Dietrich Bonhoeffer. Wolność ma otwarte oczy*. Tłum. E. Pieciul-Karmińska. Poznań 2007, s. 394.

4. Bezreligijna interpretacja Paschy

Nawiązując do centralnej myśli z *Naśladowania*, według której chrześcijaństwo bez pójścia za Jezusem jest chrześcijaństwem bez Jezusa, można się zastanawiać, jak Bonhoefferowska myśl o bezreligijnym chrześcijaństwie odnosiła się do tych założeń.

Bonhoeffer, wspominając w *Etyce* o kształtowaniu siebie na wzór Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego, nawoływał, że trzeba porzucić abstrakcyjną etykę na rzecz bardziej konkretnej i odpowiedzieć na pytania, jaką formę Jezus powinien przyjąć dzisiaj⁵⁶ i jak człowiek może Go teraz odnaleźć. Rozterka ta zrodziła się w centrum gloryfikacji nazizmu, gdy ołtarze chrześcijańskie zdobiła swastyka⁵⁷, a wspólnota wierzących w Chrystusa dopuszczała się zniekształcania Jego nauki. Teolog uznał, że należałoby dokonać pewnej rewizji w obrębie religijności, pytając zarówno o religijność człowieczeństwa, jak i o miejsce Jezusa we współczesnym świecie.

Religijność człowieka była od wieków przyjmowana *a priori*. Teolog podważył ten pogląd, gdyż doszedł do wniosku, że ludzie, będąc takimi, jakimi są, nie mogą już być religijni *a priori*. Dowodem na to była wojna, która nie wywoływała religijnych reakcji, lecz bezreligijne⁵⁸. Poza zaobserwowanymi postawami niechrześcijańskimi Bonhoeffer dostrzegł, że Stwórca ma znaczenie dla człowieka wyłącznie w sytuacjach granicznych i jest traktowany przedmiotowo. W *Listach więziennych* określił Go mianem *deus ex machina*, który podobnie jak w greckim teatrze miał być figurą pojawiającą się nagle, aby z nadnaturalną mocą rozwiązywać problemy, z którymi jednostka sobie nie radzi⁵⁹. „Bóg z maszyny” mógł służyć jako źródło mocy w sytuacji, gdy człowiek doświadczał jej limitów, wzmacniając go tak długo, jak było mu to potrzebne. Tymczasem według Bonhoeffera Bóg nie powinien znajdować się na granicy ludzkiego życia, lecz w jego centrum, nie w słabości, lecz w sile, nie wobec winy i śmierci, lecz w ludzkim życiu i dobru⁶⁰. Aby tak było, człowiek musiałby zacząć mówić o Bogu po świecku⁶¹. A zatem jak można mówić o Jezusie, Jego życiu, męce, śmierci i zmartwychwstaniu bezreligijnie?

Bezreligijne chrześcijaństwo oznaczało odrzucenie takich założeń, które izolowały Boga od życia człowieka. Co prawda, Jezus pozwolił na separację i odrzucenie, dopuszczając osąd i śmierć, jednak pokazał, że jest w centrum życia człowieka. To bycie w centrum nie oznaczało Jego istnienia jako *deus ex machina* ani też jako

56 DBWE 6:99.

57 J. Pugh, *Religionless Christianity. Dietrich Bonhoeffer in Troubled Times*. London 2008, s. 124.

58 DBWE 8:362–363.

59 DBWE 8:366.

60 DBWE 8:366–367.

61 DBWE 8:363.

tw. hipoteza robocza, a więc jako wyjaśnienie tego, co dla człowieka niezrozumiałe. Bonhoeffer uważał, że świat wytłumaczył bardzo wiele kwestii, które wcześniej były niewyjaśnialne. Dla niektórych oznaczało to zepchnięcie Boga na margines życia (gdyż – pozornie – Bóg przestał już być odpowiedzią na pewne pytania), a ostatecznie – przekonanie, że Bóg nie jest już potrzebny. Dla niemieckiego teologa była to okazja do zaistnienia prawdziwej wiary w to, że Stwórcą nie jest Bogiem religii, ale kimś realnie obecnym w Jezusie Chrystusie⁶². Jego trwanie wyraziło się najpełniej w wydarzeniach paschalnych. Odwołując się do słów św. Pawła z Listu do Rzymian, Bonhoeffer przypomniał, że w Jezusie wszyscy zgrzeszyli, lecz dostąpili usprawiedliwienia przez odkupienie (Rz 3, 23–24), dzięki któremu świat został zachowany⁶³. Wobec tego zamiast pytać o zbawienie duszy i wybiegać w przyszłość, o której wie tylko Bóg, człowiek powinien czerpać z owoców odkupienia dostępnych w życiu doczesnym.

Nie o tamten świat chodzi, lecz o ten przecie, o to, jak został stworzony, zachowany, ujęty w prawa, jak dojdzie do pojednania i odnowienia. To, co jest ponad ziemskim światem – w Ewangelii chce być dla niego [tj. Boga]. Mówię to [...] w biblijnym sensie stworzenia i inkarnacji, ukrzyżowania i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa⁶⁴.

Zachęta Bonhoeffera do zainteresowania doczesnością była podyktowana świadomością ciężaru odkupienia, ale i zobowiązań wypływających zeń dla wszystkich wierzących. Nie miała to być religijność z fałszywą otoczką, lecz działanie w tej historycznej rzeczywistości, w jakiej znajduje się człowiek ze świadomością, że jest w niej też Jezus. Bonhoeffer zachęcał wręcz do życia tak, jakby Boga nie było, ale w ciągłej z Nim bliskości⁶⁵ na każdej płaszczyźnie swego życia.

Bezreligijna interpretacja Paschy musi też być realizowana w wymiarze eklesjalnym. *Etsi Deus non daretur*, a więc życie tak, jakby Boga nie było, przy jednoczesnym czuciu na sobie Jego wzroku⁶⁶, musi zakładać przyjęcie tego, co świat daje Bogu – a więc cierpienia. Jezus w ogrodzie Getsemani prosił uczniów o czuwanie z Nim. Miał cierpieć za grzechy ludzkości i ten jeden raz poprosił o współuczestnictwo z Nim w bólu. Jednak człowiek religijny nie tego oczekuje od Wszchemocnego, to może go wręcz zaskakiwać. Dlatego też chrześcijanie świeccy muszą dzielić z Nim cierpienie. Bonhoeffer nazwał to wyzwoleniem z fałszywych więzów i zahamowań religijnych⁶⁷. Wezwanie do naśladowania Jezusa miało się więc

62 P. Kopiec, *Kościół dla świata...*, s. 242.

63 DBWE 6:373.

64 D. Bonhoeffer, *Wybór...*, s. 243.

65 P. Kopiec, *Kościół dla świata...*, s. 242.

66 D. Bonhoeffer, *Wybór...*, s. 265.

67 *Ibidem*, s. 266.

wyrażać również we współcierpieniu z Nim. A zatem życie tak, jakby Boga nie było, oznacza bezwarunkowe oddanie Jezusowi w rzeczywistości, której tylko On nadaje sens.

Bonhoefferowska bezreligijna interpretacja Paschy, choć określona również mianem świeckiej, miała charakter ściśle teologiczny. Zrywając z zakłamaniami i przedmiotowym traktowaniem Boga, prowadziła człowieka do głębokiej relacji z Nim. Wiara w Boga jako największą miłość i dobroć mogła przywieść bezreligijnych chrześcijan do służenia Mu w bliźnich. Sądzę, że w takich kategoriach należy interpretować życie Bonhoeffera, ale i jego twórczość, czemu dał przykład w wierszu *Stacje na drodze wolności*:

Czynić i ryzykować nie to,
co mi się podoba, lecz to, co jest prawe;
nie wisieć w tym, co możliwe,
ale odważnie chwytać to, co rzeczywiste;
wolność jest nie w ucieczce myśli,
lecz jedynie w czynie.
Wyjdź ze strachliwego ociągania się
i przepuść szturm działania,
niesionego jedynie przez Boże przykazanie i twoją wiarę,
a wolność ogarnie twego ducha
z radosnym okrzykiem⁶⁸.

Powyżej przedstawiono cztery wybrane modele interpretacji Paschy w ujęciu Dietricha Bonhoeffera: Pascha jako poniżenie i wywyższenie, Pascha jako początek nowego stworzenia, eklezjalny oraz bezreligijny model Paschy. Celem niniejszego artykułu było zbadanie, jak komponują się one na tle przekonania o krzyżu stanowiącym centrum teologii ewangelickiej, oraz ocena ich komplementarności. Niewątpliwie punktem wyjścia dla swoich teologicznych analiz Bonhoeffer uczynił luterzańską teologię krzyża. Sformułował też jednak ujęcia wykraczające poza naukę Lutera.

Berliński duchowny sądził, że wiara w Boga to wiara we Wcielonego, Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego, i rzeczywiście rozpatrywał tę triadę nierozdzielnie. Podobnie uważał Marcin Luter, który wcielenie definiował jako wydarzenie dokonujące się w cieniu krzyża⁶⁹. Obaj uznawali, że Bóg ukryty jest w krzyżu, choć mógł objawić swój majestat w bogactwie, chwale i wielkości⁷⁰. Według Lutera Jezusa można odnaleźć w krzyżu. Podobnie według berlińskiego pastora o Wywyższonym można mówić, wskazując najpierw na Poniżonego, a więc Jezusa cierpiącego, oskarżonego o bluźnierstwo.

68 D. Bonhoeffer, *Modlitwy i wiersze więzienne...*, s. 29.

69 A. Choromański, „Jezus z Nazaretu”..., s. 247.

70 M. Uglorz, *Krzyż i śmierć Jezusa Chrystusa w teologii ks. Marcina Lutera*. <http://naszedziedzictwo.blox.pl/2012/04/Krzyz-i-smierc-Jezusa-Chrystusa-w-teologii-ks.html> [dostęp 14.02.2017].

Bonhoeffer najwięcej czerpał z nauki Lutra, interpretując Paschę w wymiarze eklezjalnym, wskazując w tym zwłaszcza na znaczenie sakramentów. Nazywając obecność Jezusa w sakramencie ucieleśnieniem Słowa, chrzest określał jako wyzwolenie spod władzy świata i stanie się własnością Jezusa, Eucharystię zaś jako nowe życie. Przejął więc w tym aspekcie naukę wittenberskiego reformatora, który chrzest uznawał za śmierć starego Adama i powstanie człowieka powołanego do życia w wieczności z Bogiem⁷¹.

Berliński pastor, podejmując namysł nad znaczeniem męki i śmierci Jezusa, ujawniał zainteresowanie antropologicznym wymiarem Paschy. Wyrażał to wątek dotyczący nowego stworzenia, czyli nowego człowieka, wyzwolonego przez odkupienie od śmierci wiecznej, ale również całej ludzkości współtworzącej Kościół. Bezreligijny model Paschy niósł również według Bonhoeffera konkretne przekonanie o człowieku, jego relacji z Bogiem i wskazaniach, jak ma żyć w świecie, który pozornie istnieje bez Boga. Choć nie ma w jego pracach określenia „antropologia paschalna”, to jednak interesująca wydaje się głębsza analiza definiowania osoby w perspektywie tajemnicy paschalnej w ujęciu Bonhoeffera. Pojęcie antropologii paschalnej pojawia się u Wacława Hryniewicza. Należy je rozumieć jako przenikanie Paschy do ludzkiej codzienności, co znajduje swój wyraz w dialogiczności osoby, a więc w jej relacyjności⁷². Według Hryniewicza misterium paschalne, będące *de facto* uniżeniem i ofiarą, nadało życiu wartość nieprzemijającą, gdyż ujawniło, że człowiek poprzez czyn może urzeczywistnić swój relacyjny charakter, a przez to przekroczyć własne „ja”⁷³. Wyjście „poza siebie” to postawa ofiarna, a więc paschalna, która upodabnia jednostkę do Chrystusa, czyniąc jej przejście, a więc Paschę jednoczesnym przejściem ku własnemu człowieczeństwu⁷⁴.

Po przeprowadzeniu powyższych analiz można potwierdzić, że Bonhoefferowska interpretacja Paschy wpisuje się w ewangelicką teologię krzyża, a nawet poza nią wykracza, skupiając się na zmartwychwstaniu.

71 *Ibidem*.

72 K. Parzych-Blakiewicz, *Elementy filozofii dialogu w antropologii paschalnej ks. Wacława Hryniewicza*. „Forum Teologiczne” 2011, t. 12, s. 127.

73 J. Fijałkowski, *Pascha i człowiek w teologii księdza W. Hryniewicza*. „Łódzkie Studia Teologiczne” 1995, t. 4, s. 176, <http://cybra.lodz.pl/dlibra/docmetadata?id=8372&from=publication> [dostęp 14.02.2017].

74 *Ibidem*, s. 177.

Interpretative Models of Christ's Passion in the Theology of Dietrich Bonhoeffer

Abstract

The subject of this paper is the analysis of Dietrich Bonhoeffer's theology, in particular his Christology, to show selected models of his interpretation of the Passion of Christ. For the German theologian, God's incarnation, crucifixion and resurrection were inseparable, which obliged the author of the paper to keep the focus on all three, while at the same time never losing sight of the cross, which is the center of protestant theology. To analyze this particular topic, the author focuses first on showing the Passion as God's humiliation and elevation. Secondly, she explains the connection between the Passover and the New Creation. Then she analyses Bonhoeffer's ecclesial model of the Passion, and finally examines his so-called non-religious interpretation. The paper shows that Bonhoeffer's models of the Passion are intrinsically connected with the evangelical theology of cross. It also shows theologian's interest in anthropological aspects of the Passion.