

DIETRICH BONHOEFFER — WYZWOLONY TEOLOG WYZWOLENIA

Przypadek Dietricha Bonhoeffera jest szczególny z tego powodu, że nie sposób pominąć lub przynajmniej nie wspomnieć o jego życiu, z tej prostej przyczyny, że stanowi ono ważny komentarz do jego poglądów, które najpierw pokrótce przypomnę, aby w następnym etapie pokusić się o komentarz do fragmentów listów, które pisał z więzienia do swego przyjaciela Eberharda Bethge, wydanych po wojnie. Dietrich Bonhoeffer przyszedł na świat w starej mieszczańsko-arystokratycznej rodzinie 4 lutego 1906 r. w Breslau (Wrocławiu). Został stracony w obozie koncentracyjnym w bawarskim Flossenburgu 9 kwietnia 1945 r. W historii zapisał się jako luterański pastor, teolog, działacz ekumeniczny i antyhitlerowski.

W świecie spraw ludzkich

Ważne jest, aby osobę Bonhoeffera osadzić w historii. Otóż należał on do elity starych solidnych domów pruskich, tzn. ojciec – Karl Bonhoeffer – był profesorem psychiatrii i neurologii. Państwo Bonhoeffer mieli ośmioro dzieci a Dietrich był jednym z młodszych. W pewnym momencie rodzina przeniosła się z Wrocławia do Berlina. Był to zamożny dom słynnego lekarza i ośrodek berlińskiej elity uniwersyteckiej. Bywało tam wiele ówczesnych autorytetów naukowych, wśród których można wymienić chociażby wybitnego historyka Kościoła Adolfa von Harnacka. Atmosferę rodzinną cechowały intelektualne tradycje dziewiętnastowiecznego liberalizmu, wynikające z protestanckiego postrzegania świata, sympatie dla Republiki Weimarskiej oraz charakterystyczne poczucie społecznej odpowiedzialności pojęte w paternalistyczno-reformistyczny sposób.

Owa swoista kultura polityczna nie była już wówczas zdolna do jakiejś twórczej historycznej roli, ale jeszcze dość żywotna, aby wyłonić z siebie mniej lub bardziej zorganizowane grupy przeciwne Hitlerowi, a skupiające się wokół środowisk niemieckiej generalicji. Był to ruch pozbawiony szerszej społecznej bazy, oparty w gruncie rzeczy na starych, pruskich jeszcze koncepcjach politycznych. Zarazem jednak reprezentował jedyne, poza partią komunistyczną, koła, które pozostawały krytyczne w czasach powszechnego oportunistycznego zachwyty wobec faszyzmu¹.

Zatem Bonhoeffer wzrastał w akademickich kręgach berlińskiego uniwersytetu i, ku zaskoczeniu rodziny podjął, w 1923 roku, studia teologiczne w Tybindze i Berlinie, gdzie studiował pod kierunkiem Adolfa von Harnacka i Reinholda Seeberga. W 1927 roku uzyskał doktorat z eklezjologii na podstawie rozprawy *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*. Pozyskał również stanowisko asystenta. Na początku 1928 roku zdał egzamin na pastora i udał się na roczny wikariat do Barcelony. Nie przerwał jednak naukowych poszukiwań i w 1930 roku habilitował się na podstawie rozprawy *Akt und Sein*. Rok później otrzymał katedrę teologii systematycznej na uniwersytecie w Berlinie. Pracował też duszpastersko wśród młodzieży akademickiej i robotniczej na mocy ordynacji jako pastor Kościoła Luterańskiego².

¹ Anna Morawska, *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1970, s. 10–11.

² Tamże, s. 28 i n.

Akademicka działalność nie trwała jednak długo. Kryzys teologii protestanckiej, wobec którego stanął jako młody człowiek nauki, objawił mu się z całą wyrazistością. Chrześcijaństwo, tak doktrynalnie, jak i etycznie, było w jego oczach czymś oderwanym i wiotkim. W konsekwencji zaczynało spełniać w życiu osobistym i społecznym funkcje marginesowe. Ta potężna dechrystianizacja, jaka z kolei w czasie wojny całkowicie odsłoniła tragiczną bezsilność Kościołów protestanckich w Rzeszy Niemieckiej wobec rasizmu i szowinizmu, kryła w sobie wiele przyczyn. Bez wątplenia obok społecznego i intelektualnego konserwatyzmu kościelnych instytucji trzeba wskazać na czynnik natury teologicznej. Najważniejszym z nich było pojawienie się wewnątrz tych Kościołów naukowej krytyki Biblii. Wykazywała ona, że teksty święte nie są bynajmniej tak jednoznacznym „listem wprost od Boga” – jak dotąd przypuszczano – ale dokumentem stosunkowo późnym i niezmiernie „ludzkim”. Dla wyznawców protestantyzmu oznaczało to zakwestionowanie samej ich podstawy i zrodziło pytanie, co jest wobec tego „twardym gruntem” chrześcijaństwa. Odpowiedź, którą podsuwała teologia liberalna zawiodła totalnie już i wobec dramatu pierwszej wojny światowej, która zakończyła się dla Niemców klęską – jak to pokazała historia – nie do udźwignięcia.

Dlatego już w 1933 roku, czując ten abstrakcyjny i papierowy „konkret chrześcijaństwa”, luterkański pastor odsunął na bok świetnie zapowiadającą się naukową karierę i bez reszty zaangażował się w działalność praktyczną. Chciał teraz urzeczywistnić to, o czym wcześniej tylko myślał i pisał. W warunkach zniewolenia przez nazistowski totalitaryzm i pasywnej postawy Kościołów, co było w istocie ich wielką porażką, pojawiła się Bonhoeffera ostrą krytyką kościelnego modelu chrześcijaństwa i roli religii. Zaczął przypisywać świeckiemu światu i jego humanistycznemu zaangażowaniu to, co dawniej przypisywał instytucjonalnemu Kościołowi³.

Ten okres (1933–1940) w życiu naszego niemieckiego chrześcijanina określane bywa często jako okres „walki kościelnej”. Po rozstaniu się z uczelnią wyjeżdża w 1933 roku do Londynu, gdzie pracuje jako duszpasterz emigrantów niemieckich. Jednocześnie uaktywnia się na polu działalności ekumenicznej. W tym samym roku bierze udział w ekumenicznej konferencji Światowego Aliansu Międzynarodowej Przyjaźni poprzez Kościoły, który stawia sobie za cel szerzenie pokoju między narodami poprzez przyjaźń między Kościołami. W ramach tego związku, mającego swoją stałą siedzibę

w Genewie, powstaje komisja młodzieżowa pod kierownictwem Bonhoeffera, która obradując na Fanö (Dania), jednoznacznie potępia współpracę kościelnych instytucji z hitleryzmem. Uczestnicząc aktywnie w nurcie sprzeciwu, oponuje on przeciw programowi kolaboracyjnego związku *Deutsche Christen* (1934), funkcjonującego w ramach Kościoła państwowego i przenoszącego do niego wprost zasady i porządku Trzeciej Rzeszy, takie jak *Führerprinzip* czy tzw. „paragraf aryjski”. Niemieccy Chryścijanie opracowali też swoistą wersję teologiczną narodowego socjalizmu, gdzie postulowali całkowite zerwanie ze Starym Testamentem, który jest „niemoralną historią żydowskich handlarzy bydłem”. Krzyż był symbolem tego, że trzeba poświęcić się dla Rzeszy, swastyka zaś to krzyż połączony z nadzieją, ku której prowadzi Adolf Hitler⁴.

Zagrożona w ten sposób nie tylko autonomia protestanckiego Kościoła, ale i podstawowe zasady ewangeliczne – wymagały obrony. Jako wyraz protestu przeciwko reżimowi hitlerowskiemu M. Niemöller i K. Barth tworzą tzw. Kościół Wyznający (*Bekennende Kirche*), który po spotkaniu swoich członków 7 maja 1934 roku ogłasza tzw. *Kasseler Erklärung* i uznaje się za Kościół ewangeliczny, posłuszny jedynie Chrystusowi – Panu Kościoła i odrzuca podporządkowanie się władzom państwowym i narzuconemu przez nie bezprawnie kościelnemu zwierzchnictwu. Kilkanaście dni później dochodzi w Barmen (29–31 maja 1934 r.) do I Synodu Kościoła Wyznającego. Ci odważni, pozostający w zdecydowanej mniejszości chrześcijanie uchwalili swoje wyznanie wiary. Część z nich walcząc o zachowanie zasad Ewangelii na kościelnym terenie, zapłaciła za to później więzieniem i obozem koncentracyjnym⁵.

Po osiemnastomiesięcznej nieobecności w kraju, Bonhoeffer, po powrocie z Londynu, przyłącza się do *Bekennende Kirche* i staje się jednym z jego czołowych liderów. W 1935 obejmuje kierownictwo seminarium dla kaznodziejów tegoż Kościoła w Finkenwalde (obecnie Szczecin-Dąbie), gdzie zakłada ewangeliczne bractwo o charakterze monastycznym. W tej atmosferze powstaje jego książka *Życie wspólne* (*Gemeinsames Leben*). Władze Rzeszy szybko uznały go za „pacyfistę i wroga państwa”. Dlatego w 1936 roku oficjalnie usunięto go z uniwersytetu, a w 1937 r. zamknęły prowadzone przez niego seminarium dla młodych pastorów Kościoła Wyznającego. Bonhoeffer rozpoczął zatem tajne nauczanie, jednakże w 1938 roku został wydalony z Berlina. W końcu doszło do tego, że kolejny synod tego

³ Tamże, s. 39 i n.

⁴ Tamże, s. 53 i n.

⁵ Tamże, 61 i n.

samego Kościoła Wyznającego, w roku 1936, jako jedyny ze strony chrześcijańskich Kościołów Niemiec wystosował formalny protest do Hitlera w sprawie ustaw normyńskich i obozów koncentracyjnych, wypowiedział się na temat zezwalania pastorom na składanie przysięgi na wierność Führerowi. Dla Bonhoeffera było to dno hańby; a przecież dochodziły do tego jeszcze inne czynniki zewnętrzne. A mianowicie wojna, w której z racji swych pacyfistycznych przekonań nie mógł wziąć udziału, plany „ostatecznego rozwiązania” kwestii żydowskiej, niemożliwe do zaakceptowania, ale też niemożliwe do powstrzymania – to były pytania, a nawet dramaty moralne, którymi żył. Ta zewnętrzna sytuacja wzmacniała narastające poczucie bezradności. Niepostrzeżenie w nim samym wytwarzał się coraz większy dystans do tych wszystkich kwestii. Sercem i myślą był już chyba gdzie indziej. Wolno sądzić, że przy Jezusowym Kazaniu na Górze. Już w latach 1932–1933 zaczęły krążyć w kołach uniwersyteckich zadziwiające w tym środowisku pogłoski, że docent Bonhoeffer zrobił się pobożny. Istotnie wiele świadczyło o tym, że przestał on traktować zawód teologa w taki sposób, jak to było dotąd dość powszechnie przyjęte, jak tylko pasjonującą przygodę intelektualną. Zmienił sposób wykładania tekstów świętych z krytyczno-analitycznego na medytacyjny, zaczął regularnie chodzić do kościoła, zadawać studentom zdumiewające pytania o ich osobisty stosunek do Chrystusa, poświęcał coraz więcej czasu na pracę duszpasterską. W liście do swojego brata Karla-Friedricha z 14 stycznia 1935 r. pisał: „Być może, pod pewnymi względami muszę wyglądać na fanatyka i wariata. Ale gdybym chciał być rozsądniejszy, musiałbym po prostu zawiesić na kołku całą moją teologię. [...] Chyba wszedłem na właściwy trop, pierwszy raz w życiu. Wierzę i wiem, że mogę osiągnąć jakąś jasność wewnętrzną i być naprawdę uczciwy, tylko gdy wezmę na serio Kazanie na Górze. [...] Są bowiem czasem rzeczy, dla których warto być całkiem bezkompromisowym. Wydaje mi się, że czymś takim jest pokój i sprawiedliwość społeczna czy właśnie Chrystus”. Najlepszy chyba biograf Bonhoeffera, dr Eberhard Bethge, określa to krótko: „teolog nawrócił się na chrześcijanina”. W tej aurze powstaje jego książka *Naśladowanie (Die Nachfolge)*, która ukazuje się w 1937 roku w Monachium i przynosi mu duży rozgłos⁶.

W takim zewnętrznym i wewnętrznym stanie Bonhoeffer rozpoczyna całkowicie odmienny etap swego życia – okres konspiracji, nawiązuje kontakt z oficerami Abwehry planującymi zamach zbrojny na Hitlera.

Jest to rzecz dla luterańskiego pastora niesłychana i nawet do dzisiejszego dnia niejednokrotnie krytykowana w Niemczech. Wprost z „getta nieskazitelnych” wszedł na powikłaną, ciemną drogę podziemnej polityki, wprost od ideałów pacyfisty i niestosowania jakiegokolwiek przemocy do zdeterminowanych, bezwzględnych zwolenników zbrojnego zamachu. Zaczął uczestniczyć w spotkaniach i naradach grupy generała L. Becka, będącego szefem sztabu generalnego, i admirała W.F. Canarisa – szefa służby wywiadowczej, do której wprowadził go jego szwagier, prawnik Hans von Dohnanyi, pracujący wówczas w ministerstwie sprawiedliwości. Zresztą dom jego ojca Karla Bonhoeffera już od 1939 roku był ośrodkiem kontaktów i wymiany informacji grup opozycyjnych, szczególnie koła Becka i Gördelera, za co też przyjdzie później zapłacić tej rodzinie swoją cenę. Dwaj synowie Karla Bonhoeffera – właśnie Dietrich i Klaus – oraz dwaj zięciowie – Hans von Dohnanyi i Rudolf Schleicher – zostaną straceni za udział w przygotowaniu zamachu z 20 lipca 1944 roku.

Dietrich Bonhoeffer został formalnie zatrudniony „do poruczeń specjalnych” przez wywiad Abwehry i dzięki temu zwolniony ze służby wojskowej. Na terenie wywiadu służył jednak faktycznie jego frakcji, którą stanowiło koło przeciwników Hitlera. Bonhoeffer odbył, na zlecenie Canarisa, kilka podróży do krajów neutralnych. Z wyjazdami zagranicznymi wiązały się dwa cele. Z jednej, oficjalnej strony chodziło o kontakty ze środowiskami ekumenicznymi, a z drugiej, politycznej, o kontakty z anglikańskim biskupem Chichester, G. Bellem, z W. A. Visser't Hooftem oraz R. Niebuhrem. Odbył podróż do Stanów Zjednoczonych. W 1941 roku udał się z misją specjalną do Szwajcarii, gdzie uczestniczył w ekumenicznej konferencji Praktycznego Chrześcijaństwa. W jego biogramie należy w tym miejscu zauważyć także dzień 24 listopada 1942 roku, gdy zaręczył się z Marią von Wedemeyer. Następnie pojechał do Norwegii i Szwecji (1943), gdzie spotkał się ponownie z bpem G. Bellem. Niemiecka opozycja postawiła, za jego pośrednictwem, aliantom pytanie, czy w razie zamachu na Hitlera zaprzestaliby ofensywy, przynajmniej na czas potrzebny do sformowania nowego rządu, który podjąłby pokojowe pertraktacje. Bell przekazał dalej pytanie Bonhoeffera do brytyjskiego ministerstwa spraw zagranicznych, do Anthony Edena, a następnie doszło ono do W. Churchilla. Jednakże odpowiedź aliantów była negatywna, z tej racji że niemieckiego ruchu oporu nie traktowano poważnie.

W przerwach między podróżami służbowymi a konspiracyjnymi naradami Bonhoeffer pisał swoją kolejną

⁶ Tamże, s. 90–113.

książkę, której nie zdążył już skończyć. Jego prace nad *Etyką* (*Die Ethik*) trwały od 1939 do 1943 roku, a wydana została ona dopiero w roku 1949. Składają się na nią różne tematyczne fragmenty, które powstawały głównie pod wpływem aktualnych zainteresowań i wewnętrznej potrzeby autora. Potem dopiero chciał je powiązać w logiczną całość. Kiedy w kwietniu 1943 r. zostaje aresztowany przez Gestapo, pisanie *Etyki* przerwał na zdaniu: „Krzyż pojednania jest przyzwoleniem na życie pod wzrokiem Boga w świecie bezbożnym, przyzwoleniem na życie w prawdziwej świeckości”.

Początkowo stopień jego współudziału w spisku przeciw Führerowi nie był do końca znany, dlatego został umieszczony w wojskowym więzieniu w Tegel, gdzie miał stosunkowo znośne warunki, mógł pisać i kontaktować się listownie z bliskimi, z przyjaciółmi. Tam właśnie powstają jego Listy i Notatki z więzienia, wydane w jego dziele *Opór i poddanie* (*Widerstand und Ergebung*). Jednakże po nieudanym zamachu na Hitlera, mającym miejsce w Kętrzynie 20 lipca 1944 roku, tajne akta grupy spiskowców, ukryte w bunkrze w Zossen, wpadają w ręce Gestapo i dochodzi do ujawnienia faktycznego zaangażowania Bonhoeffera. Wskutek tego wraz z grupą więźniów, 7 lutego 1945 roku, zostaje wysłany do obozu koncentracyjnego w Buchenwaldzie, gdzie z wyroku sądu doraźnego w wieku 39 lat zostaje stracony, w Flossenburgu, przez powieszenie⁷.

W świecie teologii

Twórczość Bonhoeffera była ściśle związana z jego życiem i działalnością. Można powiedzieć, że wszystkie jego pisma teologiczne są odzwierciedleniem aktualnych pytań i zmagani, wypływających z konfrontacji z otaczającą go dramatyczną rzeczywistością. Niewielu jest teologów, u których kontekst sytuacyjny i refleksja teologiczna tworzą tak nierozdzielalną całość, jak to ma miejsce w jego przypadku. Ten luterański pastor nie zostawił po sobie żadnych rewelacyjnych sum teologicznych, jego teologia jest przede wszystkim intelektualną refleksją, dokonywaną w duchu wiary, nad wezwaniami (czytaj: błogosławieństwami z Kazania na Górze) Jezusa Chrystusa i wcielaniu ich w życie. To teologia egzystencji. To teologia życia, które nie szuka ani ułudnych zabezpieczeń w kolaborujących kościelnych instytucjach, ani też nie idzie drogą kompromisu swojego sumienia. Stąd sercem teologii Bonhoeffera jest *Christus presens*, którego znaczenie pragnie uwidocznic dla chwili, w której się żyje. Jakkolwiek z jego dorobku myślowego

nie da się stworzyć systemu teologicznego, to jednak w jego pismach można wyróżnić trzy główne tematy (eklezjologia, etyka i hermeneutyka, czyli interpretacja pojęć biblijnych w znaczeniu areligijnym), które konsekwentnie analizuje on właśnie chrystocentrycznie.

Chcąc zrozumieć Bonhoeffera jako teologa, trzeba sięgnąć do początków jego akademickiej drogi. Dlatego należy najpierw przywołać, choćby pokrótce, ogólną sytuację protestanckiej teologii jeszcze w wieku XIX i na początku XX. Godząc się na pewne uproszczenia, protestancką teologię tego okresu można określić jako teologię liberalną, idzie tu o myśl teologiczną, która nie czuła się sztywno związana z przekazanymi przez tradycję dogmatami chrześcijańskimi. Do teologów liberalnych zalicza się przede wszystkim F.D. Schleiermache-ra, D.F. Straussa, F.Ch. Baura z jego szkołą tybindzką i A. Ritschla. Wszyscy oni starali się pogodzić chrześcijańską wiarę, ze światopoglądem środowisk wykształconych, więcej nawet: do tego światopoglądu ją przystosować. Teologia liberalna nie tylko nie czuła się skrepowana jakimikolwiek pryncypiami, ale również wykazywała dość dużą swobodę w badaniu historyczno-krytycznym biblijnych źródeł wiary. Jest to tym bardziej znaczące, że przecież reformacyjna zasada *sola scriptura* była podstawowym wyznacznikiem całego protestantyzmu, a tym samym jedynym autorytatywnym źródłem wiary i nauki chrześcijańskiej. To *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* miało być jedynym kryterium wiary każdego chrześcijanina, a także normą jego działania i postępowania. W teologię liberalną na trwałe jednak wpisała się metoda historyczno-krytyczna badania tekstów *Nowego i Starego Testamentu* z wkładem, jaki wniósł Rudolf Bultmann ze swoim egzystencjalnym „odmitologizowaniem” *Nowego Testamentu*⁸. Liberalna próba konkretyzacji chrześcijaństwa okazała się jednak bankrutem. A jej fiasko stało się szczególnie jaskrawe po pierwszej wojnie światowej. Reformatorski optymizm teologów „praktycznego życia” i ich uczniów nie mógł udźwignąć ostrego poczucia kryzysu, ludzkiej bezradności wobec cierpienia i zła. Pesymistyczne nastroje potęgowały się zwłaszcza w Niemczech, wskutek przegranej wojny i zamętu panującego w kraju. Swoją kres teologia liberalna osiągnęła jednak w momencie, gdy zostało ujawnione, że ten sam Harnack, rzekomy rzecznik „królestwa miłości i pokoju”, był jednym z pierwszych, którzy podpisali haniebny manifest solidaryzujący się z agresywną polityką wojenną cesarza

⁷ Tamże, s. 184 i n.

⁸ Tamże, s. 24–32. Na ten temat czytaj Karl Jaspers, Rudolf Butmann, *Problem demitologizacji*, tłum. Dawid Kolasa, Tomasz Kupś, Maciej Pawlicki, Toruń 2015.

Wilhelma II. Taka postawa Harnacka i całego zastępu przedstawicieli liberalnej myśli protestanckiej oznaczała po prostu jej koniec.

Próby odnowy protestanckiej refleksji teologicznej poszły w kilku kierunkach. Za najwybitniejszego przedstawiciela tej odnowy przyjęto uważać reformowanego ewangelika Karola Bartha z jego teologią dialektyczną. Jego drugi *Komentarz do Listu do Rzymian* stał się zasadniczym przełomem myśli protestanckiej. Nie bez przyczyny papież Pius XII nazwał go największym teologiem od czasów Tomasza z Akwinu. Następnie należy wskazać na Paula Tillicha z jego koncepcją chrześcijańskiego uniwersalizmu, Reinholda Niebuhra z nową wykładnią wiary chrześcijańskiej i problemów społecznych, a także Dietricha Bonhoeffera z postulatami „świeckiego chrześcijaństwa”.

Wróćmy jednak do początków studiów teologicznych Bonhoeffera. Właściwie obracał się on wciąż jeszcze w oparach teologii liberalnej, a większość jego nauczycieli akademickich można spokojnie zaliczyć do ostatniej jej generacji. Był on człowiekiem wyjątkowo uzdolnionym, gdyż swoje studia teologiczne rozpoczął w wieku 17 lat, aby ukoronować je promocją doktorską cztery lata później. Jego praca doktorska, *Communio Sanctorum*, powstała pod wpływem dwóch tak różnych teologów jak E. Troeltsch i K. Barth. Omawia on w niej dualistyczną funkcję Kościoła i jego istotę, jako niempirycznej instytucji i empirycznego czynnika władzy. Chciał w niej wyrazić chrześcijaństwo w kategoriach socjologicznych, wspólnotowych. Jego habilitacja odbyła się wkrótce potem na podstawie rozprawy *Akt und Sein*. Miał wówczas 26 lat. Reprezentował w niej zagadnienie etyki w życiu codziennym na tle egzystencjalizmu i doktryny Bartha. Chodziło mu o zaakcentowanie transcendencji i łaski w ludzkiej doczesności.

Na pierwszym miejscu w myśleniu teologicznym Bonhoeffera ukazuje się zatem eklezjologia. Kościół to dla niego wspólnota ludzi o odzyskanej, dzięki Chrystusowi, harmonii. Człowiek został bowiem stworzony do życia we wspólnocie, choć przez grzech zwrócił swoje serce ku sobie. Kościół ma swoją podstawę w objawieniu Bożego Serca i jest Chrystusem istniejącym w naturze wspólnotowej. Dlatego do opisu fenomenu Kościoła sięgnął po kategorie socjologiczne. Jego eklezjologia była mocno powiązana z chrystologią. Poza Chrystusem, który jest najwyższym i jedynym pośrednikiem między Bogiem a ludźmi, nie ma możliwości bezpośredniego związku z Bogiem. W Chrystusie urzeczywistnia się nie tylko połączenie człowieka z Bogiem, ale także każda bezpośredniość między dwojgiem ludzi, stąd zbor jest

ciałem Chrystusa, czyli wspólnotą chrześcijan. Chrystus zaś, jako zbierający wszystkich, jest tym, który istnieje dla człowieka⁹.

U teologa z Berlina dokonała się swoistego rodzaju eklezjologiczna ewolucja. W początkach swojej teologicznej twórczości przyjmuje Kościół jako widzialną, konkretną wspólnotę, która spełnia społeczno-etyczne zadania. I tym bardziej opowiada się za potrzebą Kościoła, im bardziej dostrzega olbrzymią pustkę, jaką spowodowała teologia liberalna, optująca przecież za religijnością rozumianą jako uczucie (Schleiermacher). Nawet przecież sam Barth, którego był on entuzjastą, zmienił tytuł swojego głównego dzieła *Dogmatyki Chrześcijańskiej* na *Dogmatykę kościelną*. Chodziło o lokalizowanie konkretności chrześcijaństwa w widzialnej, empirycznej wspólnocie, a więc w Kościele. Gdy jednak w konfrontacji z hitlerowskim nazizmem instytucjonalny Kościół nie wytrzymał godziny swej próby, Bonhoeffer rewiduje swoją eklezjologię. Poddaje ostrej krytyce kościelny model chrześcijaństwa i rolę religii, przedkładając nad nimi ideę „anonimowego chrześcijaństwa”. Świeckiemu światu i jego humanistycznemu zaangażowaniu przypisuje to, co wcześniej było atrybutem instytucjonalnego Kościoła. Droga ta miała okazać się po wojnie prototypem dalszej ewolucji wielu środowisk chrześcijańskich, w których tendencje „świeckie”, odśrodkowe i uniwersalne humanistycznie są dzisiaj tak silne, iż powodują, zwłaszcza w krajach Europy Zachodniej, ostry kryzys chrześcijaństwa jako zorganizowanej religii.

Wolno chyba stwierdzić, że wczesna i tragiczna śmierć twórcy „chrześcijaństwa bezreligijnego” jako męczennika z jednej strony przydała z pewnością autorytetu jego dorobkowi, a z drugiej zaś jego wkład w teologię pozostał nieskończony. Tak na dobrą sprawę nie wiemy do końca, jaką drogą poszłyby jego myśl i co chciał w rzeczywistości powiedzieć. Sprawą przy tym zaskakującą jest to, że dojrzałą refleksję luterańskiego pastora znajdujemy dopiero w ostatnich dwóch latach jego życia. Idzie tu o nieduże, fragmentaryczne dzieło pt. *Opór i poddanie* (*Widerstand und Ergebung*), które ukazało się pośmiertnie w 1949 roku, dzięki jego najbliższemu powiernikowi – pastorowi E. Bethge. Książka ta jest zbiorem różnego rodzaju notatek, utworów poetyckich, krótkich kazań, esejów oraz listów do rodziny i przyjaciela (Bethge). Wszystkie te materiały powstały na przestrzeni lat 1943–1945, tj. od momentu uwięzienia. Myśli teologiczne Bonhoeffera sformułowane i spisane w warunkach więziennych obejmują w sumie zaledwie 50 stron. Lecz właśnie te myśli wywarły tak wielki wpływ na poglądy

⁹ Por. Dietrich Bonhoeffer, *Wybór pism*, wybór, opr. oraz noty wstępne Anna Morawska, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1970, s. 32 i n.

wielu współczesnych teologów.

W wielu publikacjach – tak katolickich, jak i protestanckich – określa się często Bonhoeffera jako nowy typ męczennika, męczennika „niereligijnego”. Głosi się, że on, teolog i chrześcijanin, nie oddał swego życia bezpośrednio za wiarę chrześcijańską, lecz za to, iż w imieniu prawa i obrony człowieczeństwa wystąpił przeciw niesprawiedliwemu i nieludzkiemu państwu. Myślę, że z powyższą tezą nie tylko nie wolno się zgodzić, ale należy z nią polemizować. Akurat bowiem w tym miejscu nie ma najmniejszej potrzeby sztucznej promocji humanizmu areligijnego. I to przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, tego luterańskiego pastora trudno uznać za niereligijnego świadka wiary. Miał on bowiem o wiele głębsze związki z Chrystusem niż niejeden ze śpiewających gregoriański chorał, inaczej bowiem ani on nie wytrzymałby w godzinie próby, ani potomni na miejscu jego stracenia nie wmurowaliby tablicy pamiątkowej z napisem: „Dietrich Bonhoeffer, Zeuge Jesu Christi unter sein Bruder” („Dietrich Bonhoeffer, Świadek Jezusa Chrystusa wśród swoich braci”). Po drugie nie jest on nowym typem męczennika w obronie człowieczeństwa. Takich męczenników było i jest wielu. Wystarczy przywołać choćby o. Maksymiliana Kolbe, który żył i zmagał się w podobnej, tragicznej sytuacji. Ojciec Kolbe nie został zamordowany dlatego, że był chrześcijaninem, czy też nawet księdzem katolickim, on nie oddał *de facto* swego życia za wiarę, ale dlatego, że stanął w obronie człowieczeństwa drugiego.

W duchowości tego luterańskiego pastora wielką rolę odgrywa tajemnica Chrystusowego Krzyża. Na dwa lata przed swoją śmiercią, snując refleksję o świeckości świata zapisał: „[...] cały świat, odrzucając Chrystusa, stał się bez-bożny i [...] żadne nasze własne wysiłki tej klątwy zdjąć nie mogą. Rzeczywistość świata raz na zawsze naznaczona została krzyżem Chrystusa. Znaczący to, że jest wyzwoleniem na życie pod wzrokiem Boga w samym środku bez-bożnego świata, wyzwoleniem na życie w prawdziwej świeckości. Głoszenie krzyża pojednania jest wyzwalające, bo przez zwycięża daremne próby »przebóstwienia« bez-bożnego świata, przez zwycięża rozdarcia, napięcia, konflikty, między tym, co chrześcijańskie, a tym, co »światowe« i wzywa do jednolitego działania i życia, z wiarą, że pojednanie świata z Bogiem jest dokonane. Jedynie głoszenie Chrystusa ukrzyżowanego dać może życie w autentycznej świeckości, czyli życie nie wbrew chrześcijańskiej nowinie ani też nie obok niej, w jakiejś całkiem zautonomizowanej świeckiej strefie.

Tylko głosząc Chrystusa i podporządkowując się temu głoszeniu można realnie żyć prawdziwym świeckim życiem”¹⁰.

Dlatego mówiąc o świecie teologicznym Bonhoeffera, trzeba wyraźnie podkreślić jego głębokie związki z Chrystusem Panem. Z fragmentarycznych myśli narodzonych w ostatnich dniach życia można dostrzec jednoznaczne ustawienie Chrystusa w centrum jego życia. Jezus jest dla autora *Oporu i poddania* przede wszystkim człowiekiem dla innych i w ten sposób Bogiem dla ludzi. Egzystencja chrześcijanina polega na naśladowaniu Chrystusa, zwłaszcza na realizacji jego wymagań zawartych w *Kazaniu na Górze*. Stąd najważniejszą sprawą jest zgodność życia z humanistycznym ideałem Ewangelii. Jego postulatem był Kościół służebny oraz tzw. „idea zastępczości”. Kościół winien przejąć winę ludzi; bronić słabszych i służyć innym. Wiara chrześcijańska winna się zatem ujawniać w konkretnym bezkompromisowym zaangażowaniu życiowym. Te przekonania doprowadziły Bonhoeffera do przyjęcia postawy nieprzejednanego pacyfisty. Natomiast konspiracyjna działalność antyhitlerowska stanowiła dla niego właściwą formę współżycia i współcierpienia z Chrystusem.

W murach więziennych, jego myśl o Kościele uległa dalszej radykalizacji. W swoich poszukiwaniach odpowiedzi na pytanie, czym jest chrześcijaństwo, kim jest właściwie Chrystus, doszedł do twierdzenia, że dojrzały świat to taki, który nauczył się rozumieć siebie (pełnię swojej istoty) bez uciekania się do wyobrażeń religijnych i który potrafi tłumaczyć napotykaną zjawiska bez przyjmowania hipotezy Boga. W obliczu zawodu jaki sprawiły chrześcijańskie Kościoły w Niemieckiej Rzeszy, uznał, że Kościół i chrześcijańskie przepowiadanie nie mogą dłużej się opierać na założeniu religijności *a priori* u człowieka. Uświadomiwszy sobie fakt istnienia w świeckim świecie, Kościół nie powinien dedukować Boga z niektórych sytuacji ludzkiej egzystencji, jak na przykład z winy i śmierci, lecz aprobując całą i całkowicie świecką doczesność; powinien ją natomiast konfrontować z dokonaniem w Jezusie Chrystusie usprawiedliwieniu grzesznika. W tym właśnie kontekście wysunął Bonhoeffer postulat bezreligijnej interpretacji pojęć biblijnych i dostrzegania Boga w centrum ludzkiego istnienia. W tym też znaczeniu nazywa się go „świadkiem XX wieku”. To jego świadectwo nie zaistniałoby, gdyby nie jego duchowa więź z Chrystusem, która w miarę upływu lat stawała się coraz wyraźniejsza. Bo jakżeż

¹⁰ Tamże, s. 209–210.

inaczej rozumieć słowa, które kieruje do jednego z przyjaciół, odwiedzającego go pod koniec marca 1944 roku w przejściowym więzieniu Berlina: „Czyż ma nam się lepiej powodzić niż Jezusowi Chrystusowi?”

Bonhoeffer przebywając w swoim tragicznym odosobnieniu, próbuje zatem poddać reinterpretacji sytuację Kościoła i chrześcijaństwa. Pyta, czym jest Ewangelia dla dojrzałego człowieka. Odpowiedź na to znajdujemy w jednym z więziennych listów, które kieruje on do swojego przyjaciela, pastora Bethge:

„Jedno pytanie absorbuje mnie bezustannie: czym właściwie jest dzisiaj dla nas chrześcijaństwo, kim jest Chrystus? [...]. Idziemy naprzeciw czasom w pełni bezreligijnym; [...] – co oznaczać to będzie dla »chrześcijaństwa«? [...] w jaki sposób Chrystus może być Panem także bezreligijnych? [...] czym jest bezreligijne chrześcijaństwo? [...] pytania, na które należałoby odpowiedzieć, to przecież: czym ma być w świecie bezreligijnym Kościół, Zbór, kazanie, liturgia, życie chrześcijańskie? Jak mówić o Bogu bez religii, tj. bez uwarunkowanych historycznie założeń metafizyki, »życia wewnętrznego« itp.? Jak mamy mówić »po świecku« o »Bogu« (czy też nie można wcale o tym mówić jak dotąd?), jak możemy być »religijno-świeckimi« chrześcijanami, a w jaki sposób mamy być »powołanymi«, nie uważając się, religijnie, za uprzywilejowanych, lecz za przynależnych do świata? Chrystus wtedy nie byłby już tylko przedmiotem religii, lecz czymś zgoła innym, naprawdę Panem świata. Ale co to oznacza? [...] Jak ma wyglądać bezreligijne chrześcijaństwo, jaką postacią przyjmiemy? Myślę o tym bardzo dużo [...]»¹¹.

Chrześcijaństwo w bez-religijnym świecie

Zwracam uwagę, że fragmenty jakie niżej zamierzam poddać analizie, powstały w celi więziennej. Są wynikiem poprzednich przemyśleń niemieckiego teologa, które w pewnym stopniu i w pewnych punktach były zbieżne, z niektórymi poglądami Karla Bartha, ale już do innych jego tez stały w opozycji. To, co go szczególnie interesowało i różniło, w refleksji teologicznej, od Bartha, to nacisk, który kładł na stronę etyczną życia. Warto podkreślić wyraźnie, że Bonhoeffer nie był uczniem Bartha, w Tybindze studiował u Harnacka, czyli u klasycznego przedstawiciela teologii i filozofii liberalnej. Jednakże swoje studia teologiczne uzupełniał lekturami o proveniencji filozoficznej, posiadał również szerokie zainteresowania filozoficzne. W swojej pracy doktorskiej zawarł myśli, które wykazują związki

z filozofią dialogu, choć wątki dialogiczne powstają niezależnie od głównego nurtu. Jest to okres, kiedy Martin Buber (1878–1965) wydaje *Ich und Du* (1923), a Ferdinand Ebner (1882–1931) – *Słowo i rzeczywistości duchowe. Fragmenty pneumatologiczne* (1921).

Można również wymienić kilku innych myślicieli, mających pewien wpływ na późniejszy sposób myślenia Bonhoeffera. Na przykład Hegel, u którego interesowało go przede wszystkim to, w jaki sposób filozof z Jeny przełożył język teologiczny na język filozofii, co mogło mieć wpływ na koncepcję bezreligijnego chrześcijaństwa, którą tylko w dużym zarysie, jak pamiętamy, Bonhoeffer przedstawił w swych listach więziennych. Autora *Akt und Sein* w filozofii Hegla interesowały również postaci relacji między poszczególnymi świadomościami, jakie ten ostatni wyróżnił w swojej *Fenomenologii ducha*¹². Jednakże niemiecki teolog nie posługuje się abstrakcyjnym pojęciem świadomości, lecz w jego miejsce „podstawia” konkretne osoby. Można przyjąć, że wpływ filozofii niemieckiej na myśl Bonhoeffera był ograniczony, mimo że przejmuje on pewne wątki i metody myślenia dialektycznego, jednakże cały czas stara się sprowadzić myśl z poziomu ogólnych rozważań o duchu, na płaszczyznę realnych relacji międzyludzkich, tak jak się one uzewnętrzniają w konkretnych relacjach międzyosobowych.

Przez pewien okres, a był to czas pisania habilitacji, Bonhoeffer z wielkim zapałem studiował Heideggera. *Sein und Zeit* zostało wydane w 1927 r. Zainteresowała go szczególnie koncepcja bycia, jako czasowości i historyczności, przejął po części słownik heideggerowski – posługiwał się chociażby terminem „egzystencja autentyczna”. Tym niemniej ostatecznie odszedł od filozofii Heideggera, ponieważ nie przekonała go teza głosząca, że śmierć jest rzeczywistym kresem egzystencji i że cały byt człowieka sprowadza się do bycia ku śmierci (*Sein zum Tode*). Uznał finalnie, że myśl ta jest świadomie ateistyczna i jest filozofią skończoności. Jako teolog nie mógł jej zaakceptować.

Podczas pobytu w Stanach Zjednoczonych spotkał się z myślą Williama Jamesa. Zapoznał się z jego koncepcją doświadczenia religijnego, jednakże to ujęcie nie znajduje szczególnego zainteresowania u Bonhoeffera. W pojmowaniu doświadczenia religijnego, dla niemieckiego teologa, najistotniejszy jest jego wymiar etyczny, ściśle związany z postawą jaką przyjmujemy za jego sprawą. To odróżnia go od Kanta, dla którego religia to po prostu sposób, w jaki człowiek interpretuje powinność etyczną, jako pewną określoną

¹¹ Tamże, s. 239–241.

¹² Por. Georg W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tom I, tłum. Adam Landman, Warszawa 2010.

realizację przykazania. Bardziej namacalne, w rozważaniach Bonhoeffera, było rozwinięcie teologii Bartha, który z całą mocą, zgodnie z ortodoksją myśli reformatorskiej, kładł nacisk na wiarę (*sola fide*), czyli zasadę protestancką wyrażoną w formule zbawienia przez wiarę. Dla autora *Nasładowania* wiara również stanowiła centrum jego teologii. Wyraźnym oderwaniem się od tradycji barthowskiej było jednak rozumienie terminu „religia”, o czym się zaraz przekonamy przy okazji lektury analizy jego listów.

Jedną z ważniejszych książek Bonhoeffera, wydaną w 1938 r., jest *Nasładowanie*. Bonhoeffer – to chyba oczywiste – zna klasykę filozoficznej literatury niemieckiej, choćby koncepcję Feuerbacha i jego krytykę religii, Karola Marksa, Fryderyka Nietzschego, którego poglądy miały znaczenie dla interpretacji chrześcijaństwa przedłożonej przez niemieckiego teologa. Generalnie rzecz biorąc jego teza nawiązuje do koncepcji mistrzów podejrzeń, tzn. stawia pytanie, czy obraz Boga, który Nietzsche odrzuca, Boga wszechmogącego, silnego, potężnego, który jest odpowiedzią na lęki i troski ludzi słabych i miernych, jest tym samym Bogiem, będącym Bogiem Ewangelii i Jezusa Chrystusa. Znaczący pism Bonhoeffera zwracają uwagę na to, że jego akceptacja krytycznej oceny religii, przez mistrzów podejrzeń, nastąpiła nie tyle dzięki oświeceniowej, czysto racjonalistycznej krytyce podstawowych pojęć religijnych, lecz bardziej związana jest z tym, co nazywa on sam dojrzewaniem człowieka i świata, tzn. ze zdolnością do samodzielnej oceny i podejmowania autonomicznych decyzji¹³.

Od razu z całą mocą podkreślam, Bonhoeffer świadomie opowiadając się za bezreligijną formą wiary, nie jest bynajmniej ateistą. Twierdzi natomiast, że ateizm zburzył pewien obraz Boga. Oczywiście Boga jako politycznego zwornika systemu, także Boga, który ma wyjaśniać świat zamiast nauki oraz Boga, w którym człowiek chce znaleźć wsparcie, dlatego że nie ma odwagi do życia dojrzałego i w pełni odpowiedzialnego. Interpretacja koncepcji Boga u Bonhoeffera wychodzi od pytania: kim jest Bóg Jezusa Chrystusa oraz co zmieniło objawienie chrześcijańskie w ogólnej wizji Boga w różnych religiach? Jego teza jest taka, że chrześcijaństwo nie jest religią, jest wiarą, w której można żyć, przyjmując, że żyjemy w świecie *etsi Deus non daretur* (także jeżeli by nie było Boga). Odszedł Bóg polityczny, metafizyczny i Bóg jako ostoja dla ludzkiej słabości, co nie znaczy, że człowiek jest doskonały, wszystkimogący i już Go nie potrzebuje. Bonhoeffer cały czas jest człowiekiem

modlitwy, kontemplacji, medytacji nad Słowem Bożym, to jest namacalne w całym jego zachowaniu, działaniu i też racjach, wyrażonych dla uzasadnienia swojej koncepcji.

Przejdźmy, po tym obszernym wstępie, do namysłu nad najbardziej interesującymi fragmentami *Listów z więzienia*. Pisane były do osobistego przyjaciela, także duchownego luterańskiego, Eberharda Bethge, który wówczas, kiedy to Bonhoeffer słał do niego ową korespondencję, przebywał, jako żołnierz armii niemieckiej, na terenie Włoch. Pierwszy datowany jest na 16 lipca 1944 roku, cztery dni przed zamachem na Hitlera. O planie oraz samym zamachu Stauffenberga, Bonhoeffer nie wiedział. W więzieniu był odcięty od wszelkich informacji. Historia jego życia, którą dość wyczerpująco przedstawiłem wyżej, stanowi tło dla dalszych rozważań. To niezwykle istotne, mamy bowiem tutaj do czynienia z tekstami, które nie powstały na seminarium. Być może jest to naiwnością z mojej strony, jednakże twierdzę, że to miało znaczenie dla sposobu ujęcia całości problemu bezreligijnego chrześcijaństwa.

„Stopniowo zaczynam się wgryzać w nie-religijną interpretację pojęć biblijnych”¹⁴ (list z 16 lipca 1944 r.). Wcześniej już o tych kwestiach rozmawiali z Bethge, całe doświadczenie politycznego uwikłania oficjalnego Kościoła luterańskiego, jak i ich działalność opozycyjna oraz sytuacja Kościoła Wyznawców, spowodowała, że zaszły w nich wielkie zmiany światopoglądowe, wewnętrzne. Zatem Bonhoeffer już wcześniej pracował nad tym, by „wgryźć się w nie-religijną interpretację pojęć biblijnych”. Po raz pierwszy pojawia się kwestia nie-religijnej interpretacji. Co to dokładnie oznacza?...

„Raczej widzę dopiero, na czym zadanie polega, niż żebym już potrafił je rozwiązać”¹⁵. Bonhoeffer ma świadomość tego, że są to zaledwie pewne pomysły. Dalej pisze: „Do aspektu historycznego: widzę j e d e n wielki proces, prowadzący do autonomii świata”¹⁶. Zjawisko to szczególnie nasiliło się w czasach oświecenia. Niemiecki teolog wymienia ważniejsze postaci: Herbert von Cherburg, deista angielski, następnie Montaigne, Bodin, w polityce: Machiavelli, który „wyzwolił politykę z powszechnej moralności i uzasadnił doktrynę racji stanu”¹⁷, potem Hugo Grotius, ważny holenderski myśliciel, twórca koncepcji prawa naturalnego, czyli obowiążującego wszystkich, niezależnie od religii. Zostało ono wypracowane w kontekście debaty na temat

¹⁴ Dietrich Bonhoeffer, *Wybór pism*, dz. cyt., s.263.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, s. 264.

¹³ Por. Bogusław Milerski, *Religia a Słowo. Krytyka religii w ujęciu Dietricha Bonhoeffera i Paula Tillicha*, Łódź 1994, szczególnie rozdz. 5, s. 109–140.

tego, czy wolno uznać Indian za niewolników, skoro są ludźmi. Wówczas teologowie orzekli, że Afrykańczy (czarnoskórzy) nie posiadają duszy, dlatego przyzwolono na niewolnictwo Afroamerykanów. U podwalin handlu niewolnikami legł zatem pewien zamysł teologiczny. Bonhoeffer dalej dodaje, komentując koncepcję Grotiusa: „Nadaje on swemu prawu naturalnemu rangę prawa narodów, które ma ważność *etsi Deus non daretur* (także gdyby nie było Boga)”¹⁸. Prawo naturalne nie obowiązuje dlatego, że nie ma Boga, ale nawet wówczas, gdyby nie było Boga. Pragnę zwrócić uwagę na fakt, że jest to nowa myśl, także na gruncie luteranizmu. Albowiem fundamentem podstawowej przesłanki myśli luteranickiej, zamykającej się w sformułowaniu *sola fide*, było absolutne zniszczenie człowieczeństwa. Grzech pierworodny zranił jednostkę ludzką i unicestwił w niej dobro. Chrystus dzięki odkupieniu, płaszczem zbawienia zakrył to, co nędzne okropne i fatalne. Samo pojęcie prawa naturalnego, czyli zgody na to, że człowiek z natury może nosić w sobie jakiś pierwiastek dobra, jest dla ortodoksyjnej myśli luteranickiej nie do zaakceptowania. Wielki spór Lutra z humanistami, którzy wypowiadali słowa: „Święty Sokratesie módl się za nami”, toczył się wokół cnót, jakie zdaniem tych drugich, człowiek jest w stanie o własnych siłach wypracować w sobie. Dla Lutra cnoty Sokratesa były jego największymi grzechami, bowiem stanowiły przejaw pychy. W jaki sposób człowiek bez spływającej na niego łaski, sam z siebie, *etsi Deus non daretur*, może być dobry? Moja interpretacja skłania się ku temu, by uznać, że Bonhoeffer szukając fundamentu dla dojrzałości ludzkiej, do której ludzie dochodzą *etsi Deus non daretur*, akceptuje tym samym możliwość dojścia do doskonałości i bycia dobrym w sposób samodzielny.

„W końcu filozoficzna kropka nad »i«: deizm Kartezjusza, świat według niego jest mechanizmem, funkcjonującym samodzielnie, bez interwencji boskich, i z drugiej strony panteizm Spinozy: Bóg jest przyrodą. Kant to w gruncie rzeczy deista, Fichte i Hegel to panteiści. Wszędzie myślą przewodnią jest autonomia człowieka i świata”¹⁹.

Również w kolejnym fragmencie Bonhoeffer zwraca uwagę, że w naukach przyrodniczych również funkcjonuje zasada: *etsi Deus non daretur*. Hipoteza Boga jest niepotrzebna: „Bóg, jako hipoteza robocza, moralna, polityczna, przyrodnicza, jest więc zlikwidowany, przewyciężony. Także jako hipoteza robocza

w filozofii i religii (Feuerbach!). Uczciwość intelektualna każe tę hipotezę odrzucać lub w największym możliwie stopniu wyłączać. »Budujący« przyrodnik czy profesor medycyny byłby hermafrodytą”²⁰. Słowo „budujący” zostało zamknięte w cudzysłów, bowiem chodzi o nabożnego, modlącego się przyrodnika. Co do terminu „hermafrodyta” nie wypowiadam się w kontekście współczesnych debat, ta metafora służy Bonhoefferowi do określenia pewnej dwoistości sprzecznej.

„Gdzież więc zostaje jeszcze miejsce dla Boga? pytają lękliwe dusze, a że nie znajdują odpowiedzi, potępiają cały proces, który wprowadził je w tak kłopotliwą sytuację. Już Ci pisałem, co myślę o różnych wyjściach zapasowych z tej, tak zacieśniającej się przestrzeni »boskiej«”²¹.

W poprzednim liście z 8 lipca pisał o tym, że ludzie dochodzą do dojrzałości, żyją *etsi Deus non daretur*, ale pastory i inni duchowni zawsze znajdują jakiś sposób na to, aby przydybać człowieka, to w nieszczęściu, to na łożu śmierci, to przestraszą Sądem Bożym. Skupiają się na odnajdywaniu ludzkich słabości i lęków, pragnąc przyłapać ludzi w sytuacjach na dla nich „granicznych”.

„Dodać trzeba jeszcze możliwość *salto mortale* z powrotem w Średniowiecze. Zasadą Średniowiecza jest jednak heteronomia w formie klerykalizmu i powrót doń byłby krokiem desperackim, który można by zrobić tylko za cenę uczciwości intelektualnej. Jest marzeniem na melodię: »O gdybym tylko znał drogę z powrotem, daleką drogę do kraju dzieciństwa«. Otóż nie ma takiej drogi, a w każdym razie nie może ona wieść przez rezygnowanie przemocą z wewnętrznej uczciwości, a tylko przez pokutę, to znaczy przez ostateczną uczciwość. Nie możemy być uczciwi, nie uznając, że żyć nam przyszło w świecie *etsi Deus non daretur*”²².

Czyli w świecie sekularnym.

„Właśnie to uznajemy, pod wzrokiem Boga — to On nas do tego zmusza.” Bonhoeffer wprowadza w tym miejscu, wywiedzioną z wiary, interpretację procesu sekularyzacji.

„Tak więc fakt, że staliśmy się dorośli, prowadzi do wyznania przed Bogiem, zgodnie z prawdą, jaka jest nasza sytuacja. Bóg daje nam przez to do zrozumienia, że mamy żyć jak ludzie, którzy dają sobie w życiu radę bez Niego. Ten sam Bóg, który jest z nami, to przecież

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże.

²² Tamże, s. 264–265.

Bóg, który nas opuszcza. (*Eloi, Eloi lama sabatchani...*)”²³. Pamiętamy słowa *Psalmu 22*. wypowiedziane przez Jezusa na krzyżu: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił”.

„Ten sam Bóg, co nam każe żyć w świecie bez »hipotezy boga«, jest Tym, przed którego obliczem stoimy zawsze. To z Nim, to pod Jego wzrokiem żyjemy żyjąc bez Boga”²⁴. Wchodzimy w sferę paradoksów: w świecie bez Boga, mamy żyć pod Jego wzrokiem. Bardzo łatwo zinterpretować to jako sprzeczność, ale jak rozumie Bonhoeffer dąży tutaj do dekonstrukcji pojęcia Boga i doprecyzowania jego nowego określenia.

„Nasz Bóg daje się wypchnąć ze świata aż na krzyż, jest w świecie bezsilny i słaby, i tak właśnie, tylko tak jest z nami i nam pomaga. *On wziął naszą słabość i przyjął na siebie nasze choroby*. U Mateusza (8, 17) jest więc całkiem wyraźne, że Chrystus pomaga nie przez wszechmoc, tylko przez słabość i cierpienie.

Tu leży zasadnicza różnica dzieląca chrześcijaństwo od wszystkich religii: religijność człowieka każe mu zdać się w niedoli na władzę Boga w świecie. Bóg to *deus ex machina*. Tymczasem Biblia każe zdać się na bezsilność i cierpienie Boga. Tylko cierpiący Bóg może pomóc. W tym więc sensie można powiedzieć, że opisany proces, prowadzący do dojścia świata do pełnoletności, usuwa fałszywe przedstawienie Boga z pola widzenia i pozwala lepiej ująć Boga Biblii, który zdobywa potęgę i miejsce w świecie swą bezsiłą. Tu naturalnie musi mieć swój punkt zahaczenia świecka interpretacja (pojęć biblijnych)”²⁵.

Paradoks – świecka interpretacja, czyli powrót do pojęć biblijnych. Jest to często pojawiający się w chrześcijaństwie moment ponownego zwrócenia się w stronę Księgi. W wyżej zacytowanym fragmencie chodzi o odzyskanie obrazu Boga, który dla chrześcijan jest Bogiem Jezusa Chrystusa i tylko ten jaki objawił się w człowieczej naturze Chrystusa. Mamy tu do czynienia z kolejnym odrzuceniem tego, co miało miejsce na przestrzeni historii dziejów chrześcijaństwa, a mianowicie przekładu języka biblijnego na język filozofii greckiej. Zastyszałem ważne wspomnienie profesora Stróżewskiego o Justynie Męczenniku, mogące pomóc w zilustrowaniu intencji Bonhoeffera. Otóż Justyn zapoznając się z myślą rozmaitych filozofów, w końcu spotkał starca, który mu wyjaśnił, że Bogiem prawdziwym jest Bóg Biblii i to jest prawdziwa filozofia. Dehellenizacja – postulat

wpisujący się niewątpliwie w ducha reformacji – czyli powrót do języka biblijnego, nie ma na celu powrotu do literalnego źródłosłowa biblijnego, do swoistego rodzaju archeologii, wydobywającej pierwotny sens słowa, ale uchwycenie specyfiki języka i pojęć chrześcijańskich na tle pojęć i języka Biblii, jednak bez odniesień znaczeniowych do filozofii greckiej: „Tu leży zasadnicza różnica dzieląca chrześcijaństwo od wszystkich innych religii: religijność człowieka każe mu zdać się w niedoli na władzę Boga w świecie”²⁶. Zamiast Boga wszechmogącego mamy tu bezsilność i cierpienie...

W kolejnym fragmencie listu, tym razem z 3 sierpnia 1944 roku²⁷, Bonhoeffer próbuje uporządkować swoje myśli i przedstawić zamiar pisania książki, której jedynie konspekt jest nam dostępny. Temat planowanego rozdziału drugiego: Świeckość i Bóg. Jeszcze nie porusza wątków związanych z sekularnością, czy sekularyzmem, interesuje go tylko świecki Bóg.

„b. Co to jest Bóg? Przede wszystkim nie potoczna wiara w Boską wszechmoc etc.”. Tego dotyczy religia – władza Boga w świecie.

„Nie jest to prawdziwe doświadczenie Boga, lecz przedłużenie świata”. Obraz Boga, który jest powszechnie spotykany w religii.

„Spotkanie z Jezusem Chrystusem. Doświadczenie tego, że następuje tu odwrócenie całego ludzkiego bytu, gdyż Jezus »jest tylko dla innych«”. Egzystencja dla innych. Użycie terminu „egzystencja” rzeczywiście jest jakąś konsekwencją lektury Heideggera, jednakże w tym miejscu używa go Bonhoeffer dla określenia konkretnego człowieczeństwa, tego oto człowieczeństwa Jezusa Chrystusa. Egzystowanie dla innych to wątek, który bardzo wyraźnie został zarysowany w *Naśladowaniu*²⁸. Jest to książka skupiona na problematyce etycznej, pojawiają się jednak w niej również pewne wątki charakterystyczne dla myślenia dialogicznego, owego spotkania ja i ty.

„To »egzystowanie dla innych« Jezusa jest doświadczeniem transcendencji!”. Bonhoeffer konsekwentnie wypracowując, w kategoriach świeckich, pojęcie Boga i próbując je ponownie zdefiniować, siłą rzeczy musi na nowo zdefiniować pojęcie transcendencji. Leksykalnie „transcendencja” znaczy tyle, co przekraczanie. Dla niemieckiego teologa doświadczenie transcendencji, to egzystowanie dla innych, czyli przekraczanie siebie samego lub wykraczania poza siebie.

„Właśnie z wolności od siebie samego, z »bycia dla

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, s. 272–274.

²⁸ Dietrich Bonhoeffer, *Naśladowanie*, przeł. Joanna Kubaszczyk, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1997.

²³ Tamże, s. 265.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże.

innych« aż po śmierć, wywodzi się wszechmoc, wszechwiedza, wszechobecność”. Innymi słowy, nie jest to odrzucenie tradycyjnych atrybutów, które klasyczna teologia, zarówno katolicka, prawosławna jak i luterkańska, przyznawała Bogu, lecz próba reinterpretacji znaczenia pojęć takich jak wszechmoc, wszechwładza, wszechobecność, orzekana nie o metafizycznie zdefiniowanym Bogu, jako bycie samoistnym, będącym swoim istnieniem, ale takim, który jest dany w doświadczeniu człowieczeństwa Jezusa Chrystusa.

„Wiara jest współdziałaniem w tym bycie Jezusa”. To istotny wątek. Wiara nie jest pewnym poglądem, tylko sposobem bycia. Wiara nie znaczy wiary w cokolwiek. Wiara to sposób, w jaki człowiek urzeczywistnia swój byt. Dla Bonhoeffera chrześcijańska wizja wiary polega na byciu dla innych, przez co jest współdziałaniem w byciu Chrystusa, czyli „(Stanie się człowiekiem, krzyż, zmartwychwstanie)”. Wszystko co stanowi klucz do interpretacji doświadczenia Boga, którego świadectwem są ci wszyscy, którzy spisali Jego dzieje w Ewangelii.

„Nasz stosunek do Boga nie jest stosunkiem »religijnym« do jakiejś istoty najwyższej, najbardziej wszechmocy i najlepszej, jaką sobie możemy wyobrazić — to nie jest prawdziwa transcendencja. Nasz stosunek do Boga jest nowym życiem, polegającym na »byciu dla innych«, na współdziałaniu w byciu Jezusa! Nie jakieś nieskończone, nieosiągalne zadania są transcendencją, lecz dany w tej właśnie chwili i osiągalny bliźni. Bóg w ludzkiej postaci! Nie — jak w religiach wschodnich — w postaciach zwierzęcych, jako potworność, chaos, dał, okropieństwo; również nie upostaciowany przez pojęcia absolutu, metafizyki, nieskończoności etc.; ale też nie grecki obraz boga-człowieka zawarty w idei »człowieka samego w sobie«, lecz »człowiek dla innych«, i dlatego też ukrzyżowany. Człowiek żyjący transcendencją”²⁹.

Uderzające jest to sformułowanie: „żyjący dla innych, dlatego też ukrzyżowany”. Prawie w tym samym czasie powstawały teksty Simone Weil, gdzie często powtarzała, że kto mieczem wojuje, od miecza ginie, kto miecz odkłada, umiera na krzyżu. Zadziwiająco bliskie intuicje.

„c. Na powyższym oparta interpretacja pojęć biblijnych”. Proszę zwrócić uwagę na fakt, że Bonhoeffer chce przełożyć na język wiary chrześcijańskiej wszystkie klasyczne pojęcia teologiczne: stworzenie, upadek, pojednanie, kara, wiara, *vita nova* (nowe życie), sprawy

ostateczne, w sposób podobny do tego, w jaki zinterpretował termin „transcendencja”. Nie jest to prosta sprawa, istnieje niebezpieczeństwo próby ich wyjaśniania w taki sposób, jaki przyjęli to robić teologowie w latach ’60 — mamy do czynienia ze zjawiskiem sekularyzacji, świat jest świecki, żyjemy w pięknym, cudownym, mądrze zorganizowanym świecie, bawmy się itd. Dla nich świeckość wiązała się z liberalizacją wiary i relatywizacją ewangelicznego przekazu. Nie, to jest coś zupełnie innego. Transcendencja to realizowanie życia w świetle przesłania: człowiek dla innych. W ten sposób urzeczywistniamy się jako nowy byt, jakim się jest w świeckim świecie. Zastanawiająca jest i rodząca pytania bliskość poruszanych zagadnień przez Bonhoeffera z myślą etyczną Emmanuela Lévinasa. Ten ostatni, jak wiadomo, w pewnym sensie rozumiał religię jako etykę. Chcąc wyrazić to jednym zdaniem można powiedzieć: wierzyć to znaczy wiedzieć, co czynić. Oznacza to, że wiara to wierność prawu, zaś prawo jest ważniejsze od Boga. Bóg dał prawo i wraz z nim ustanowił odwieczny porządek, zatem Bóg jest więcej niepotrzebny. Oczywiście bardzo upraszczam tę kwestię. Chciałem jednak skontrastować myśl Bonhoeffera z refleksją Lévinasa dla uwyraźnienia jej przekazu. Mamy tu do czynienia z wyraźną relacją. W tradycji luterkańskiej, której wyznawcą był Bonhoeffer, *sola scriptura*, samo Pismo, posiada swoją ważność, moc i znaczenie o tyle, o ile jest świadectwem, znakiem, ikoną, obrazem tego oto człowieka dla innych.

„e. W co naprawdę wierzymy? Tzn. tak, że stawiamy na to całe nasze życie? Problem *credo*? W co m u s z e wierzyć?”. Czy chrześcijanie mają żyć problemami sporów teologicznych, które narosły pomiędzy luteranami a reformowanymi, czyli kalwinami, oraz katolikami?” Dla niego nie jest to autentyczne. W tej chwili stajemy wobec zupełnie innych fundamentalnych problemów, wobec owego biblijnego sposobu bycia.

„Udowodnić można tylko to, że wiara chrześcijańska nie z tych kontrowersji żyje i nie na nich się opiera. Barth i Kościół Wyznający doprowadzili do tego, że każdy zasłania się zawsze »wiarą Kościoła«, zamiast rzetelnie pytać i stwierdzać, w co sam właściwie wierzy. Dlatego także i w Kościele Wyznającym nie ma zbyt wiele świeżego powietrza. Twierdzenie, że wiara to rzecz Kościoła, a nie moja, może być tylko wykrętem klechów i tak też jest na zewnątrz odbierane. Podobnie ma się rzecz z dialektyczną refleksją, że nie ja dysponuję swoją wiarą i dlatego też nie mogę po prostu powiedzieć, w co wierzę. Wszystkie te idee, jakkolwiek mogłyby być słuszne w określonych

²⁹ D. Bonhoeffer, *Wybór pism*, dz. cyt., s. 272.

sytuacjach, nie zwalniają nas od uczciwości wobec siebie samych. Nie możemy przecież, na wzór katolików, utożsamiać się po prostu z Kościołem. (To jest zresztą właśnie źródło zwulgaryzowanych mniemań, że katolicy są nieuczciwi.) Zatem w co naprawdę wierzymy? Odpowiedź w punktach b, c, d³⁰.

Bonhoeffer odsyła nas do tego, co wcześniej napisał, a co wyżej zostało zacytowane.

„Kościół jest wtedy tylko Kościołem, gdy jest dla innych. Aby zrobić początek, musi ofiarować nędzarzom wszystko, co posiada. Proboszcze muszą utrzymywać się z dobrowolnych darów członków Zboru, ewentualnie pracować w świeckich zawodach”.

Należy pamiętać o tym, że zdanie to należy odnieść i rozumieć w kontekście niemieckim, gdzie duchowni wszystkich uznanych wspólnot religijnych są opłacani z podatków. Napoleon, jak pamiętamy, odebrał własność Kościołom i ustanowił, że każdy wierzący musi płacić na swój Kościół. Całość dochodów jest dystrybuowana pomiędzy nimi, one zaś wypłacają pensje proboszczom.

Na koniec chciałbym jeszcze przez chwilę zatrzymać się na jednym ważnym fragmencie listu z 14 sierpnia 1944 r³¹: „Bóg nie spełnia wszystkich naszych życzeń, ale spełnia wszystko to, co obiecał, tzn. jest Panem ziemi i zachowuje swój Kościół, obdarza nas wciąż nową wiarą i nie wymaga od nas więcej, niż spełnić potrafimy; Jego bliskość i pomoc napełnia nas radością. Wysłuchuje naszych modlitw i prowadzi nas do siebie najkrótszą drogą i najlepszą drogą. Wszelako czyniąc to wszystko Bóg poprzez nas przysparza sobie chwały”.

Zauważmy, że to nie są słowa niewierzącego człowieka, problem religijności jest tutaj zdecydowanie zdefiniowany, a przede wszystkim zdefiniowana jest owa tożsamość chrześcijańska.

I już na koniec: „(...) Proszę Cię, nie troszcz się i nie zamartwiaj o mnie tylko módl się za mnie, o czym z pewnością nie zapominasz”.

Niereligijny człowiek wiary i człowiek modlitwy, tak można podsumować proroka świeckiego chrześcijaństwa.

³⁰ Tamże, s. 273.

³¹ Tamże, tłum. Andrzej Ściegienny, s. 274–275.

Dietrich Bonhoeffer – The Liberated Theologian of Liberation (Summary)

The case of Dietrich Bonhoeffer is particular for the reason that there's no way to omit or at least not to remember his life for this simple cause that it constitutes an important commentary to his views, that's why the first chapter of the article has been devoted in its wholeness to his biography. Dietrich Bonhoeffer came to the world in an old, bourgeois-aristocratic family on the day of 4th February 1906 in Breslau (Wrocław). He was executed in the concentration camp in Bavarian Flossenburg on the 9th of April in 1945. He has written himself into history as a Lutheran pastor, theologian, ecumenical and anti-Hitlerite activist. He was the creator of the concept of 'secular Christianity', which would have been supposed to have guested in the religionless world, that is, such that God had left it out of His own will and, while abandoning it, He didn't desire for man anything so much as his maturity and growing-up to the self-directed and responsible living in the here and now. People must learn to live in the world *etsi Deus non daretur* (as if there weren't any God), although still under His sight.

Keywords: Dietrich Bonhoeffer, 'secular Christianity', imitation, faith, religion, 'religionless world'

JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI OP – prof. dr hab., dominikanin, w latach 80. XX wieku duszpasterz akademicki w Krakowie, teolog, profesor filozofii, publicysta. W latach 1970–1986 był duszpasterzem krakowskiego duszpasterstwa akademickiego „Beczka”. Od 1971 roku wykładowca w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym Dominikanów w Krakowie. Od 1990 roku pełnił funkcję regensa Polskiej Prowincji Dominikanów, w latach 1990–1998 był rektorem Kolegium Filozoficzno-Teologicznego Dominikanów w Krakowie. W latach 1973–1993 członek zespołu redakcyjnego miesięcznika „W drodze”, w latach 1992–1996 członek redakcji miesięcznika „Znak”, od 1997 roku redaktor „Logos i Ethos”. Zasiadał w Komisji Filozofii i Teologii Komitetu Badań Naukowych. Autor licznych publikacji książkowych oraz artykułów naukowych i popularnonaukowych. We wrześniu 2014 roku, generał zakonu – o. Bruno Cadore – przyznał o. Janowi Andrzejowi Kłoczowskiemu tytuł Mistrza Świętej Teologii – jest to najwyższy dominikański tytuł naukowy.