

MARCIN HINTZ

Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie

MARIA URBAŃSKA-BOŻEK

Uniwersytet SWPS w Sopocie

REFORMACYJNE DZIEDZICTWO ETYKI W KONCEPCJI ŚWIECKIEGO CHRZEŚCIJAŃSTWA DIETRICHA BONHOEFFERA

WPROWADZENIE

XVI-wieczny ruch odnowy chrześcijaństwa, którego głównymi koryfeuszami byli Marcin Luter, Filip Melancton, Ulryk Zwingli oraz Jan Kalwin, w daleko sięgnięnych skutkach doprowadził do konfesjonalizacji Europy. Po uzgodnieniach Pokoju w Augsburgu w roku 1555 w myśl zasady *cuius regio eius religio*, Stary Kontynent podzielił się na konfesyjne państwa¹. Wskazać należy, że protestantyzm, także ze swoją refleksją w zakresie etyki politycznej, był jedną z odpowiedzi na kryzys całego chrześcijaństwa zachodniego². Był to z jednej strony sprzeciw wobec błędów teologicznych i całej fali nadużyć, które były udziałem hierarchii kościelnej – to stanowiło pierwotny kontekst sporu o odpusty z roku 1517, z drugiej, wielkim ruchem społeczno-politycznym. Ewangelicyzm pojawił się wówczas, gdy średniowieczny model Kościoła przestał odpowiadać na aktualne pytania i potrzeby społeczeństw. Jednym z elementów średniowiecznego projektu, była refleksja na temat relacji państwo–Kościół.

Protestantyzm, a w sposób szczególny luteranizm, zaproponował samodzielną oryginalną wykładnię etyki. Na podstawie koncepcji człowieka, według której podkreślano element jego grzeszności, niedoskonałości, teologia ewangelicka sformułowała program etyczny. Etyka ewangelicka swój podmiotowy zasięg ogranicza wyłącznie do ludzi wiary, czyli znajdujących się w stanie łaski, świadomych swej przynależności do Boga chrześcijan. Etyka Lutra nie jest więc systemem o charakterze perfekcjonistycznym, nie może być pojmowana jako działanie zmierzające do osiągnięcia świętości, gdyż ten stan jest darowany człowiekowi całkowicie

¹ Szerzej: H. Schilling, *Konfesjonalizacja. Kościół i państwo w Europie doby przednowoczesnej*, tłum. J. Kałużny, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 2010.

² C. Frey, *Etyka protestantyzmu od Reformacji do czasów współczesnych*, tłum. S. Cinal, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 1991, s. 19nn.

za darmo (*sola gratia*). Usprawiedliwiony człowiek przebywa w Chrystusowym Kościele, będącym zgromadzeniem świętych (*communio sanctorum*)³.

Ewangelicka etyka jest więc ściśle powiązana z wiarą i ma za zadanie regulować stosunki międzyludzkie, dając wolnym w Chrystusie podmiotom moralnym odpowiedzi, czy podpowiedzi, na spotykające go w świecie wyzwania i problemy moralne. Jedną z konsekwencji tak pojętej etyki chrześcijańskiej jest porzucenie tradycyjnych schematów moralnych średniowiecza, które różnicowało ludzi, ze względu na stawiane im zadania, na duchownych i świeckich (laikat). Dwudzielną etyka stawiała inne zadania zwykłym ludziom, inne cele stawiane były osobom w stanie duchownym, a zwłaszcza w formule monastycznej. Luter zniósł ten podział, dowartościowując tym samym ludzi świeckich i codzienność. W pismach prerreformacyjnych Lutera, czyli tych sprzed roku 1520, nie występuje jeszcze zainteresowanie problemami o charakterze etycznym. Dopiero wobec niemożności przekazania swoich postulatów papieżowi Leonowi X i w konsekwencji odrzuceniu postulatów reformy przez kurie rzymską, jak też obłożeniu wittenberskiego profesora ekskomuniką, pojawiła się pilna potrzeba uporządkowania spraw ziemskich w ramach rodzącego się Kościoła ewangelickiego.

Pierwsza refleksja Reformatora na polu etyki teologicznej została przedstawiona w traktacie z roku 1520 *O wolności chrześcijanina*⁴. To krótkie pismo napisane po niemiecku, będące rozbudowanym kazaniem, adresowane jest przede wszystkim do świeckich, do ludu Bożego, nie do teologów, gdyż do tych swe pisma Luter zwykł był pisać po łacinie. Wskazał on w tym traktacie, że dar wolności w Chrystusie niesie za sobą określone zobowiązanie wobec Boga i ludzi. Chrześcijanin powinien w służbie miłości bliźniego rozpoznawać nie tylko swoje potrzeby, ale także innych ludzi.

W etyce politycznej Lutra odnajdujemy w sposób szczególnie motyw dwóch królestw, czy regimentów. Najważniejszym pismem z zakresu etyki politycznej, w dorobku wittenberskiego Reformatora, jest traktat *O zwierzchności świeckiej* napisany w 1523 roku⁵. Luter przejął augustiańskie wyobrażenie o funkcjonowaniu w świecie dwóch państw, według którego Bóg ustanowił dwojaki rodzaj władzy między ludźmi: władzę świecką i władzę duchową⁶. Chrześcijanin żyje więc w dwóch obszarach: w świeckim oraz duchowym. Obydwie władze, zwane przez Lutera regimentami, zostały ustanowione dla ludzkiego pożytku, obydwie pochodzą z Bożego ustanowienia, tak jak i Bóg jest obecny w obydwu państwach. Konsekwencją tych założeń jest przekonanie, że chrześcijanin w obszarze duchowym,

³ CA VII, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Bielsko-Biała: Augustana 1999, s. 144.

⁴ M. Luter, *O wolności chrześcijanina*, tłum. M. Czyż, w: M. Luter, *Pisma etyczne*, red. M. Hintz, Bielsko-Biała: Augustana 2009, s. 28-53.

⁵ M. Luter, *O świeckiej zwierzchności, w jakiej mierze być jej posłusznym*, tłum. M. Hintz, w: M. Luter, *Pisma etyczne*, s. 179-215.

⁶ M. Luter, *Ob Kriegsleute auch im seligen Stande sein können* (1526), WA 19, 629, 17.

gdzie panuje Ewangelia i miłość, odpowiada przed Bogiem (*coram deo*), zaś w obszarze świeckim stoi przed światem, odpowiada przed ludźmi (*coram mundo, coram hominibus*) i w tym obszarze powinien posługiwać się rozumem, regułami sprawiedliwości, nie zaś zasadami miłości bliźniego. Nauka o dwóch władzach była jedną z głównych teoretycznych podpór teologicznych pozytywnego ujęcia procesów sekularyzacyjnych w etyce politycznej protestantyzmu. Taką interpretacją jest teologia sekularyzacji Friedricha Gogartena, który w sekularyzacji widzi szansę dla autentycznego, a nie formalnego chrześcijaństwa⁷.

Jedną z konsekwencji wspomnianej wyżej konfesjonalizacji była nierównomierna dynamika procesów sekularyzacyjnych w poszczególnych częściach Europy. Państwa, które przyjęły protestantyzm jako wyznanie władcy i tym samym ludu, w większej mierze ulegały procesom zeświecczenia społeczeństwa. O tym „odczarowaniu świata” po raz pierwszy pisał Max Weber w swym słynnym dziele dotyczącym rozwoju kapitalizmu w Europie⁸. Kraje protestanckie weszły w XX wiek o wiele bardziej zsekularyzowane, niż te, w których wyznaniem panującym był rzymski katolicyzm. Przez teologię ewangelicką sekularyzacja nie była wówczas postrzegana jedynie w kategoriach odstępstwa, niewiary, lecz stała się impulsem dla nowych interpretacji chrześcijańskiego orędzia. Jedną z najbardziej oryginalnych, a zarazem dojrzałych prób, będących kontynuacją założeń reformacyjnych Lutra, była propozycja Dietricha Bonhoeffera, określana mianem koncepcji „świeckiego chrześcijaństwa”.

OSOBA I DZIEŁO DIETRICHA BONHOEFFERA

Dietrich Bonhoeffer należy do najbardziej inspirujących myślicieli chrześcijańskich XX wieku. Pomimo że był bardzo przywiązany do ewangelickich formuł wiary, jego myśl spotkała się z oddźwiękiem daleko poza protestantyzmem. Jego koncepcja etyczna była silną inspiracją dla polskiej opozycji antykomunistycznej lat 70. XX wieku, związanej bezpośrednio z Kościołem rzymskokatolickim⁹. Jego myśl jest wielowątkowa i można w niej wyróżnić kilka faz i zmian paradygmatu.

Przy analizie dzieł myśliciela, takiego jak Bonhoeffer, nie sposób przejść do porządku dziennego nad biografią autora. Interpretacja jego teologii nie może

⁷ F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart: Friedrich Vorwerk Verlag 1953.

⁸ M. Weber, *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Lublin: Wydawnictwo Aletheia 1994.

⁹ M. Paziewski, *Rola Dietricha Bonhoeffera w kształtowaniu fundamentów etycznych opozycji demokratycznej w PRL-u*, „Theologica Wratislaviensia” 11 (2016), s. 175-195. Było to tzw. środowisko ZNAK-u oraz „Tygodnika Powszechnego”, wśród nich Tadeusz Mazowiecki.

pomijać zyciorysu. Bonhoefferowska teologia kształtowała się zarazem pod wpływem przeżyć własnych autora *Naśladowania*, jak i wypadków historii, która choć mocno oddziaływała na wszystkich Europejczyków okresu II wojny światowej, to jednak nie wszyscy odpowiadali na jej wyzwania skupiające się w problemach społecznych, etyczno-moralnych, politycznych. Całe życie niemieckiego teologa było żywą reakcją na wydarzenia czasów jemu współczesnych, z kolei jego teologia stanowiła odpowiedź na wyzwania, rzucone przez historię.

W artykule pragniemy podjąć namysł nad fazami ewolucji poglądów autora *Etyki* w obszarze eklezjologii, czyli rozumienia Kościoła, jego roli w życiu pojedynczych ludzi oraz zastanowić się nad jego stosunkiem do religii, etyki, jak i państwa. Z uwagi na ograniczone ramy objętościowe artykułu, jak i z racji tej, że literatura poświęcona życiu niemieckiego duchownego jest bogata¹⁰, pozwolimy sobie tylko na przywołanie istotnych dat oraz niektórych faktów z życia autora *Naśladowania*, które pozwolą na mocniejsze zaakcentowanie związków jego osobistego życia oraz cech charakteru, jakie zostały w nim ukształtowane pod wpływem wychowania, z myślą teologiczną, jaką wypracował w toku zmagania z wyzwaniami dnia codziennego.

Dietrich Bonhoeffer urodził się 4 lutego 1906 roku w zamożnej, inteligenckiej, niemieckiej rodzinie. Jego oświadczenie, że zamierza podjąć studia teologiczne i w przyszłości zostać duchownym było dość dużym zaskoczeniem dla najbliższych. Eberhard Bethge, w biografii o swoim przyjacielu, wspomina, że głównym celem wychowania dzieci przez Bonhoefferów było wpajanie odpowiedzialności, w której matka Bonhoeffera widziała najwyższą wartość chrześcijańską, zaś ojciec – humanistyczną¹¹. Wychowanie w odpowiedzialności miało kapitalne znaczenie dla rozwoju duchowego niemieckiego pastora, jego formacji intelektualnej i osobowościowej, jako że kategoria „odpowiedzialności” stać się miała naczelną w całej jego koncepcji teologicznej. Na niej i wokół niej zbudował Bonhoeffer nową wizję etyki, jak też Kościoła, choć, jak wiemy, nie zdążył jej w pełni opisać i zaprezentować, zachował się jedynie jej szkic, jednak był to zarys wiele dający do myślenia i niezwykle inspirujący dla następnych pokoleń chrześcijan. Dla naszych rozważań będzie również ważne ukazać jeszcze jedną kwestię związaną z wychowaniem Bonhoeffera. Otóż ojciec Dietricha, Karl Bonhoeffer, znany profesor psychiatrii i neurologii, z przekonania agnostyk, dbał, aby członkowie rodziny kierowali się w myśleniu sceptycyzmem i krytycyzmem wobec wszelkich nienaukowych spekulacji, sama zaś praktyka religijna była przezeń traktowana nader pobłażliwie. Autor

¹⁰ Biografie D. Bonhoeffera, które ukazały się w Polsce w latach 1970-2012: A. Morawska, *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*, t. 26, Warszawa: Biblioteka „Więzi” 1970; E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, tłum. B. Milerski, Bielsko-Biała: Augustana 1996; J. Ackermann, *Dietrich Bonhoeffer. Wolność ma otwarte oczy*, tłum. E. Pieciul-Kamińska, Poznań: Wydawnictwo „W drodze” 2007; E. Metaxas, *Bonhoeffer. Pastor – męczennik – prorok – szpieg. Prawy człowiek i chrześcijanin przeciwko Trzeciej Rzeszy*, tłum. D. Chabrajska, Kraków: Wydawnictwo Salwador 2012.

¹¹ E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, s. 16.

Etyki wyraźnie zachował niechęć do zbyt mocno akcentowanej i eksponowanej religijności w całym swoim życiu. W liście do Bethgego pisał: „Często zadaję sobie pytanie, dlaczego mój «instykt chrześcijański» ciągnie mnie bardziej do ludzi niereligijnych niż do religijnych, i to nie w sensie jakiegoś misyjnego zamiaru, ale powiedziałbym w sensie «braterskim»”¹².

Już w *Sanctorum Communio*, pracy doktorskiej opublikowanej w 1930 roku, Dietrich Bonhoeffer widzi potrzebę odróżnienia Kościoła od społeczności religijnej. Pisał w niej o Kościele jako o wspólnocie duchowej, poza którą nie można osiągnąć zbawienia: „Nikt nie będzie uratowany sam. Ten, kto będzie uratowany, będzie nim w Kościele, jako jego członek, w jedność z innymi członkami”¹³. Kościół buduje swą potęgę, działając we wspólnocie świętych, gdzie wzajemne bycie dla siebie urzeczywistniane jest poprzez uczynki miłości rozumiane jako „[...] pełna samozaparcia, czynna praca dla bliźniego, modlitwa wstawiennicza, i w końcu udzielanie sobie nawzajem odpuszczenia grzechów w imieniu Boga”¹⁴.

Bonhoeffer postuluje, aby Kościół, dla utworzenia silnych i stabilnych fundamentów swego istnienia, zabiegał, by pojedynczy jego członkowie potrafili wyrzec się dobra własnego na rzecz dobra innych. Wymaga się, aby za bliźnim wstawiać się w sprawach codziennych, umieć zrezygnować z dóbr materialnych, z własnej dumy, a niekiedy i z własnego życia. Fundament dla tak radykalnie zwierbalizowanego postulatami samozaparcia się dla bliźniego stanowią, w myśli Bonhoeffera, listy apostoła Pawła, szczególnie *I List do Koryntian* oraz *List do Rzymian*, a zwłaszcza wyrażona w nich „paradoksalna miłość do Boga”. Komentując Rz 9,1-3, gdzie znajdujemy słowa: „Prawdę mówię w Chrystusie, nie kłamię, a poświadczam mi to sumienie moje w Duchu Świętym, że mam wielki smutek i nieustanny ból w sercu swoim. Albowiem ja sam gotów byłem modlić się o to, by być odłączony od Chrystusa za braci moich, krewnych moich według ciała”¹⁵, teolog stwierdza, że Apostoł Paweł dla zbawienia swoich braci Żydów, z którymi łączy go więzy krwi i przynależność do tego samego narodu, chętnie przyjąłby wykluczenie ze wspólnoty z Chrystusem po to, aby przywrócić ich do grona zbawionych. „Chcę być potępiony w ich miejsce, za nich”¹⁶ – w tym właśnie wyraża się paradoks miłości do Boga: Paweł kocha swój naród, jednak Boga kocha bardziej, dlatego wyrzeka się swojego ludu¹⁷, pragnie pójść na miejsce potępienia do tych, którzy

¹² Cyt. za: P. Kopiec, *Kościół dla świata. Wiarygodność Kościoła w teologicznej interpretacji Dietricha Bonhoeffera*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2008, s. 202.

¹³ D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, w: D. Bonhoeffer, *Wybór pism*, wybór, oprac. oraz noty wstępne A. Morawska, Warszawa: Biblioteka „Więzi” 1970, s. 12.

¹⁴ Tamże, s. 11.

¹⁵ Cytaty z Biblii podajemy według: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład (Biblia Warszawska)*, Warszawa: Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne 1975.

¹⁶ D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, s. 11.

¹⁷ W tym miejscu Bonhoeffer porównuje apostoła Pawła i Mojżesza, który równie mocno kochał swój lud, lecz Patriarcha pragnie być razem ze swoim ludem przyjęty lub odrzucony przez Boga,

tam się znajdują, aby wykupić ich od grzechu i przywrócić Bogu, w imię miłości do Niego. W tym geście odnajdujemy bezgraniczne oddanie się bliźniemu, uczynienie z siebie daru miłości oraz potwierdzenie, że w gruncie rzeczy w miłości nie chodzi o bezpieczne przebywanie we wspólnocie, lecz o „drugiego”¹⁸.

Wydaje się, iż w przypadku Bonhoeffera jego „odłączenie się” od Kościoła i przyłączenie się do grupy spiskowców, planujących zamach na życie Hitlera, było aktem dobrowolnego wykluczenia siebie ze wspólnoty, do której należał. Owo dobrowolne „wysiedlenie” siebie z Kościoła nie jest apostazją w czystym tego słowa znaczeniu, ale zanegowaniem wszystkich tak bliskich niemieckim luteranom wartości, takich jak: rozdział „królestw”, czyli spraw duchowych i świeckich; podporządkowanie się „zwierzchności” (*Obrigkeit*); umiłowanie „porządku” (*Ordnung*) oraz dążenie do Kościoła ludowego, masowego. Wszystkie one są w oczach Bonhoeffera wartościami fałszywymi, ponieważ prowadzą do obojętności Kościoła na sprawy i wydarzenia społeczno-polityczne, czynią wartością nadrzędną nad innymi samą możliwość pomnażania i poszerzania na skalę masową liczebności członków Kościoła, nacjonalizują sam Kościół poprzez utożsamienie luteranizmu z niemieckością¹⁹. W chwili podjęcia decyzji o przyłączeniu się do grupy spiskowej generałów Ludwika Becka i Hansa Oстера, Bonhoeffer musiał być świadomy wszystkich konsekwencji, czyli własnego osamotnienia i wyalienowania ze wspólnoty. Owo osamotnienie było wpisane w krzyż i drogę Chrystusa, a co za tym idzie, jest wpisane w życie każdego innego Jego naśladowcy. Również Chrystus został ukrzyżowany poza murami miasta, na co wskazuje Anna Morawska: „Krzyż [...] to także porażka społeczna: odrącenie poza oficjalną świątynię, z jej bezpieczeństwem, i poza świecką zbiorowość, jej osiągnięcia i instytucje”²⁰. Bonhoeffer nie ucieka od życia, nie pozwala sobie na oderwanie się od rzeczywistości, jak i nie unika konfrontacji z problemami, jakie stawia przed nim współczesność.

Wyznaczoną sobie drogą podąża już nie we wspólnocie, ale samotnie, po to, aby we wspólnotę Kościoła wlać nowego ducha, przywrócić pierwotny sens i życie chrześcijaństwu, które w obecnym stanie wspiera się, zdaniem Bonhoeffera, na „pięciu zmurszałych filarach”²¹: jako pierwszy z nich wymienia religijność indywidualistyczną, według której Bóg zapewnia ludziom osobistą satysfakcję i spełnienie, z czasem „[...] religia staje się [...] reklamowanym i sprzedawanym produktem”²². Drugi filar Kościoła, rozpoznany przez Bonhoeffera jako zmurszały,

nie pragnie wyjścia ze wspólnoty i nijak sobie tego nie wyobraża. Jeśli chce się poświęcić, to dla dobra całej wspólnoty, nie idzie i nie poszedłby za ową jedną zabląkaną owieczką, aby ją odnaleźć i przywrócić Bogu.

¹⁸ D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, s. 12.

¹⁹ A. Morawska, *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*, s. 56.

²⁰ A. Morawska, *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*, s. 106.

²¹ Na ten temat: J.W. Matthews, *Lękliwe dusze pytają. Duchowość Dietricha Bonhoeffera*, tłum. P. Kwiatkowski, t. 3: *Monografie «Theologica Wratislaviensia»*, Wrocław: Wydawnictwo Credo 2015.

²² Tamże, s. 72.

to „akcentowanie «zaświatowości» w religii”, odwoływanie się do apokaliptyki często inspirowane ahistorycznymi i niechrześcijańskimi treściami. Za trzeci rozpadający się filar teolog uznał bezkrytyczne ewangelizowanie za pośrednictwem pustych, nic nieznaczących terminów, słów czy wręcz sloganów. Czwarty, to pogląd zrównujący „[...] doczesne błogosławieństwo z obecnością Boga, a doczesne cierpienie z Jego nieobecnością”²³. Piąty chwiejny wspornik Kościoła stanowi religijna niedojrzałość chrześcijan, infantyizm i dziecinna zależność od Boga²⁴. Wszystkie one są przyczyną, diagnozuje Bonhoeffer, oderwania się Kościoła od wyzwań dnia codziennego i zerwania ze światem spraw przedostatecznych, dla spokojnego i pozbawionego konieczności podejmowania trudnych wyborów, życia sprawami ostatecznymi.

Wielką rolę przypisywał niemiecki teolog drugiej cesze konstytuującej Kościół, a mianowicie modlitwie – jako narzędziu woli Boga, poprzez które Zbór²⁵ „organizuje się w czynnym posłuszeństwie” Bogu. Autor *Etyki* pisał, że dla realizacji tego celu niezbędne jest, aby wspólnota kościelna miała do swej dyspozycji nie tyle okazałą świątynię, co posiadała i stosowała jedną modlitwę²⁶.

Trzecim elementem wpływającym na kształt i istotę duchowej wspólnoty Kościoła jest, dla Autora *Listów więziennych*, wzajemne odpuszczenie grzechów na mocy pełnomocnictwa powszechnego kapłaństwa²⁷. Odpuszczenie grzechów możliwe jest tylko w Zborze i przez to, że „Zbór w ogóle istnieje”²⁸. Dzieje się tak za sprawą obecności Ducha Świętego we wspólnocie świętych, o czym pisał św. Augustyn, a co podtrzymał i rozwinął Marcin Luter²⁹. Nikt zatem nie może odpuścić grzechu oprócz Chrystusa, który je bierze na siebie, nosi i zmazuje. Natomiast jednostka może to czynić tylko na mocy swego członkostwa w Zborze. Zdejmując winę ze współbrata, bierze ją na siebie, a czynić tak może tylko wówczas, gdy w kolejnym kroku „przerzuca” ową winę na Chrystusa. Mocnym wyrażeniem pryncypialnego znaczenia Kościoła, jako wspólnoty świętych, wspólnoty duchowej, są słowa: „[...] «być w Chrystusie» to to samo, co «być w Zborze»”³⁰ oraz „Zbór, będący «Chrystusem egzystującym jako Zbór» jest ostatecznym objawieniem Boga”³¹. Chrystus objawia się w Zborze jako „nowy człowiek” lub nawet jako „nowa ludzkość”

²³ Tamże, s. 73.

²⁴ Tamże, s. 74.

²⁵ W tekście konsekwentnie używamy pojęcia staropolskiego „zbór” jako określenia wspólnoty chrześcijańskiej, zgromadzenia ludzi wierzących w Chrystusa. W polskiej literaturze nieewangelickiej w odniesieniu także do Bonhoeffera stosowane jest pojęcie „gmina”, które ma jednak niejednoznaczny, niekościelny konotację.

²⁶ D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, s. 12.

²⁷ Tamże, s. 14.

²⁸ Tamże.

²⁹ Por. J. Sojka, *Czytanie Reformatora. Marcin Luter i jego pisma*, Wisła: Wydawnictwo Augustana 2014, s. 116.

³⁰ D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, s. 14.

³¹ D. Bonhoeffer, *Wiara i objawienie*, w: D. Bonhoeffer, *Wybór pism*, s. 23.

w swojej nowej egzystencji³². Dla niemieckiego teologa wynikają z tego faktu dwie konsekwencje. Po pierwsze, że objawienie nieustająco się dokonuje i urzeczywistnia, jest niejako projektem przyszłości, za sprawą zwiastowania i przekazywania tradycji w obrębie Kościoła i za jego pośrednictwem. Bonhoeffer był przekonany, że chrześcijaństwa nie można inaczej głosić, niż mediatyzując go za sprawą Kościoła. Zatem Zbór jest ponadsubiektywnym gwarantem ciągłości objawienia³³. Po drugie, jednostka jako taka, swego monadycznego, zsubiektywizowanego doświadczenia bycia chrześcijaninem, owego wewnętrznego doświadczenia, przebiegającego w sposób niepowtarzalny i unikatowy, nie potrafi zakomunikować innym³⁴ właśnie z uwagi na ową subiektywność doświadczenia bycia chrześcijaninem. Podmiotowy przekaz musi zostać zobiektywizowany i jako taki, jako uniwersalna treść wiary, może zostać wyartykułowany tylko przez Kościół i w Kościele.

Zdaniem autora *Akt und Sein*, na ludzką egzystencję wpływ można wywierać tylko za pośrednictwem Zboru. Objawienie realizuje się tylko w nieustającym odniesieniu do aktualnej egzystencji, bez tego byłoby tylko pewnym zaistniałym faktem w przeszłości³⁵. Bonhoeffer twierdzi, że jeśli objawienie dokonuje się tu i teraz, w pojedynczej egzystencji, to istnieje groźba zatracenia ciągłości jego realizacji. Objawienie rozbłyśnie i zaniknie w tej jednej egzystencji, natomiast jeśli będzie rozumiane tylko jako coś obiektywnego, to tym samym będzie czymś na kształt idei czy przeszłości, która nigdy więcej się nie powtórzy, będzie jedynie istnieć jako fakt historyczny, wspominany i przekazywany w martwej literze. Dlatego konieczne jest, aby znaleźć drogę środka, coś, co pozwoli przypisać objawieniu taki sposób bytowania, w którym wyrażone zostanie z jednej strony to, co egzystujące, zsubiektywizowane i realnie istniejące, z drugiej strony to, co prawdziwie przedmiotowe, zobiektywizowane i przeciwstawione pojedynczej, osobowej jaźni. Dla Bonhoeffera w sposób najdoskonalszy objawienie przejawia się i bytuje zarazem w jednostce i we wspólnocie. Ta pierwsza zapewnia urzeczywistnienie, jego aktualizację i realizację, druga zaś ciągłość istnienia, jako zobiektywizowanego i dostępnego powszechnie wszystkim, którzy chcieliby rozpoznać siebie we wspólnocie chrześcijańskiej. Tą wspólnotą jest widzialny Kościół chrześcijański: „Słowem tej wspólnoty jest przepowiadanie i sakrament, a jej działaniem – wiara i miłość”³⁶.

Już w pracy doktorskiej teolog nie widział Boga jedynie w kategoriach statycznego bytu, który byłby „dany”: „Bóg «jest» relacją osobową, a byt Jego jest bytem Jego osoby”. Jednakże tylko ten, kto żyje w prawdzie, jest w stanie dostarc

³² D. Bonhoeffer, *Akt und sein*, s. 24.

³³ Tamże, s. 25.

³⁴ Por. L. Kołakowski, *Jezus ósmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, tłum. D. Zańko, Kraków: Wydawnictwo Znak 2014, s. 97.

³⁵ D. Bonhoeffer, *Akt und sein*, s. 25-26.

³⁶ Tamże, s. 26 oraz: „[...] Nie ma czystego obiektywnie stwierdzalnego Kościoła jako Kościoła doktryny, jako doktryny bez egzystencjalnego odniesienia do jakiegoś «ja». Rzeczywistość objawienia istnieje wyłącznie w aktualizującej się wierze”. D. Bonhoeffer, *Akt und sein*, s. 27.

egzystencjalny i osobowy charakter objawienia. Dla tych, którzy żyją nieprawdą, Bóg zawsze będzie „dany” i obojętny³⁷. Jednocześnie w tej samej książce, w *Sanctorum Communio*, wyprowadza pojęcie religii z rzeczywistości czysto ziemskiej, a jej genezę upatruje w kulturze. Sprzeciwia się, polemizując z programem ewangelickiej teologii liberalnej XIX wieku³⁸, aby nazywać Chrystusa założycielem religii chrześcijańskiej: „Jezus Chrystus był równie mało założycielem chrześcijańskiej wspólnoty religijnej, jak założycielem religii”³⁹. W *Das Wesen der Kirche*, Bonhoeffer obszerniej zdefiniował pojęcie religii i ustala relacje między Kościołem a wspólnotą religijną. Kościół nazywa rzeczywistością wiary. Z kolei dla wspólnoty religijnej ideałem staje się przeżycie: „Religia jest najwyższym osiągnięciem ludzkiej kultury, wspólnota religijna jest zatem koroną wspólnoty kulturowej. Sprawia, że ubogaca się fenomen życia i dokonuje się formacja duchowa. Jest więc ważną, najwznieśliwszą, ale jednak tylko częścią całości kultury, rozumiana nie sama z siebie, ale wyprowadzona z kultury. Z pojęcia religii nie można więc wydobyć pojęcia wspólnoty”⁴⁰.

KOŚCIÓŁ LUDZI GRZESZNYCH

Zradykalizowanie poglądów autora *Naśladowania* na rolę i charakter Kościoła w świecie, dokonuje się w czasie, kiedy Adolf Hitler dochodzi do władzy w Niemczech. Dnia 5 marca 1933 roku w wyborach do Reichstagu nacjonałiści zdobywają 43,9% głosów. Tego samego roku odnotowujemy wybory do ewangelickich władz kościelnych. Niemieccy Chryścijanie (*Deutsche Christen*) – organizacja kościelna o orientacji faszystowskiej – zdobyła 70% głosów. Podporządkowała się im 1/3 księży. Przy czym Bonhoeffer zdecydował się wystąpić przeciwko faszystowskim władzom Kościoła, które według niego odstąpiły od Ewangelii. W korespondencji z Karlem Barthem dowiadujemy się, że rozważał wystąpienie z Kościoła Ewangelickiego, jednak po namowach Bartha zrezygnował z tego zamiaru i postanawia przystąpić do walki z Kościołem Rzeszy. W roku 1934 powstaje tzw. Kościół Wyznający (*Bekennende Kirche*), odrzucający w sposób zdecydowany wszelkie przejawy rasizmu i hitleryzmu. Deklaracja z Barmen – jako wyznanie synodu Kościoła wyznającego – sprzeciwiała się zasadzie *Führerprinzip*, jako niezgodnej z Ewangelią, stwierdzając jednocześnie, że jedynym panem Kościoła jest Chrystus. Poza tym

³⁷ Tamże, s. 26-27.

³⁸ H.A. Jędrzejczak, *Dietricha Bonhoeffera krytyka teologii liberalnej*, „Stan Rzeczy” 9 (2015), s. 145.

³⁹ Cyt. za: P. Kopiec, *Kościół dla świata*, s. 207.

⁴⁰ Cyt. za: P. Kopiec, *Kościół dla świata*, s. 207.

odrzucono, jako niezgodny z zasadami Ewangelii, tzw. *Paragraf Aryjski* w Kościele, nakazujący izolację nie-Aryjczyków na terenie kościołów i parafii, rasowe określenia się Kościoła, zamknięcie możliwości obejmowania stanowisk w Kościele i parafiach dla nie-Aryjczyków oraz usunięcie żydów-chrześcijan z dotychczas zajmowanych stanowisk kościelnych⁴¹. *Bekennende Kirche* został tym samym poddany ostrym represjom i szykanom władz Trzeciej Rzeszy. W lutym 1936 roku podzielił się na dwie frakcje, z których jedna uległa i poddała się władzy Ministerstwa Kultu, druga, pozostając wierną postanowieniom synodu z Dahlem, kontynuowała działalność w konspiracji. Jej członków nazywano „dahlemitami”, do nich zaliczał się także Bonhoeffer, który otrzymał zadanie prowadzenia nielegalnego seminarium kaznodziejskiego w Finkenwalde, dzisiaj Szczecin Dąbie. Tam też w czerwcu 1936 roku wygłasza referat, w którym podejmuje się interpretacji starochrześcijańskiego sformułowania *extra ecclesiam nulla salus* („Poza Kościołem nie ma zbawienia”). Głosił on za jej pośrednictwem, że ten, kto odstępuje od Kościoła Wyznającego, oddziela się od Zbawienia. Uzasadniał to tym, że walka Kościoła Wyznającego jest walką o zbawienie duszy. Dlatego nie można twierdzić, że możliwe jest zbawienie bez Kościoła lub mówić o Kościele bez zbawienia. Idąc za myślą Karla Bartha, orzeka, że Kościół chrześcijański, ufundowany na Ewangeliach, stanowi Bożą odpowiedź na ludzkie religie. Nawet gdyby znalazła się jedna parafia, w której głoszone by Ewangelię w jej czystej postaci, lecz parafia ta należałaby do Kościoła Rzeszy, a samym kaznodzieją byłby apostoł Paweł, to głosiłby on błędną doktrynę⁴². Bonhoeffer w sytuacji, gdy większość księży i teologów porzuciła ewangeliczne ideały i poddała się woli hitlerowskiego reżimu, zdecydowanie mówi: „Nie ma zbawienia poza Kościołem Wyznającym opartym na Ewangelii”⁴³.

Radykalna postawa Bonhoeffera w kwestii uznania Kościoła Wyznającego jako jedyne, poza którym nie może dokonać się zbawienie, może wydawać się dzisiaj przesadzona, arogancka i wręcz zuchwała. Jednakże, gdy weźmie się pod uwagę to, że „«Niemieccy Chrześcijanie» głosili chrześcijaństwo jako biegunowe przeciwieństwo judaizmu, Jezusa jako najwyższego antysemitę, a krzyż jako symbol wojny przeciwko Żydom”⁴⁴, wówczas reakcja jego nie może zostać potraktowana

⁴¹ Por. A. Morawska, *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*, s. 61; D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, w: *Wybór pism*, s. 67-73; na temat postawy Kościołów ewangelickich wobec reżimu totalitarnego nazistowskich Niemiec wyczerpująco: A. Kmak-Kamińska, *Kościół w służbie państwa? Postawa Kościołów ewangelickich wobec władz narodowosocjalistycznych w Trzeciej Rzeszy w latach 1933-1935*, „Res Polticae” 6 (2014), s. 27-37, on-line: <http://dx.doi.org/10.16926/rp.2014.06.02> [dostęp: 15.05.2018 r.].

⁴² S. Madejski, *Dietrich Bonhoeffer – bezreligijne chrześcijaństwo*, „Kairos. Magazyn Koła Teologów Ewangelickich” 3 (2015), on-line: <http://kairos.chat.edu.pl/2015-3/bezreligijne-chrzescijanstwo-wedlug-dietricha-bonhoeffera-sebastian-madejski/> [dostęp: 15.05.2018 r.].

⁴³ S. Madejski, *Dietrich Bonhoeffer – bezreligijne chrześcijaństwo*.

⁴⁴ D. Bergen, *Twisted Cross: The German Christian Movement in the Third Reich*, cyt. za: E. Metaxas, *Bonhoeffer. Pastor – męczennik – prorok – szpieg*, s. 189. Na temat teologii nazistowskiej, stosunku Hitlera do chrześcijaństwa oraz aktywności Rosenberga w tworzeniu „nowej religii”

jako objaw nieposkromionej pychy – *hybris*, lecz wyraz determinacji w walce o zachowanie ortodoksyjnego charakteru chrześcijaństwa i Kościoła. Karl Barth wprost twierdził, że chrześcijaństwo dzieliła przepaść od wewnętrznej bezbożności narodowego socjalizmu⁴⁵. Te mocne słowa wypowiedziane przez szwajcarskiego teologa miały również na celu wniesienie zdecydowanego sprzeciwu wobec prób zdeformowania, przez nazistów i przez Kościół Niemieckich Chrześcijan, wiary chrześcijańskiej, której w przeświadczeniu Bonhoeffera, jedynym w ówczesnym czasie depozytariuszem był *Bekennende Kirche*.

Bonhoeffer często zadaje pytanie: „Kim właściwie jest dla nas dzisiaj Chrystus?”, na nie musi odpowiedzieć sobie każde nowe pokolenie, jednocześnie odpowiedź ta musi zachować wierność powołaniu chrześcijańskiemu, w czym dopomaga, zdaniem niemieckiego pastora, *disciplina arcani*. Kategoria ta była często zniekształcana w kontekście myśli Bonhoeffera i kojarzona z czymś w rodzaju „discypliny tajemnej”, wynikało to po części z błędnego tłumaczenia na język angielski niemieckiego słowa *Arkandisziplin*⁴⁶. Niemiecki pastor nawiązywał w niej do praktyk katechumenatu wczesnych wieków chrześcijańskich, miały one zapobiegać profanacji tajemnic wiary chrześcijańskiej. *Disciplina arcani* była odpowiedzią Bonhoeffera na próby zniekształcania chrześcijaństwa przez Kościół Narodowy. Nie wierzył on jakoby człowiek był powołany do przekroczenia swego człowieczeństwa w jakimś ideale, ideał ten wymusza raczej konieczność cofnięcia się, ucieczki przed sobą samym.

W czasie wojny uwidaczniają się prawdziwe intencje, aktywizują się mechanizmy działania typowe dla większości populacji ludzkiej. Bonhoeffer wymienia wśród nich m.in. lęk, chciwość, brak samodzielności i brutalność; to doskonałe warunki, aby mógł wkroczyć na scenę tyran i nazwać to, co jeszcze nienazwane, ale już wyczuwane jako lęk, zagrożenie, obawa przed jakimś zewnętrznym wrogiem i tak „[...] lęk nazywa odpowiedzialnością, żądzą gorliwości, brak samodzielności solidarnością, brutalność – władczą cechą panów”⁴⁷. Zdaniem Bonhoeffera, im człowiek jest bardziej podły, tym bardziej staje się poręcznym narzędziem w rękach tyrana. Zniewolenie i brak wewnętrznej wolności spycha ludzi w objęcia zła i „moralności niewolników”. Innymi słowy, wolność wewnętrzna jest fundamentem, owym *sine qua non*, bez którego nie dokona się czyn dobry – czyn miłości.

Jednak dla autora *Etyki* również ci dobrzy, lecz stojący w bezpiecznej odległości od centrum wydarzeń, odsuwający własne zaangażowanie w kwestie publiczne na bok, przyjmują postawę pogardy wobec bliźnich: „Dlatego wobec faktu, że Bóg stał się człowiekiem – nie może być usprawiedliwienia, tak samo jak nie może być

Metaxas pisze w rozdz. *Teologia nazistowska*, s. 182-193. Zob. również: P. Szuppe, *Ideologia i mistyka volkistowska u źródeł nazizmu*, „Collectanea Theologica” 73 (2003), nr 2, s. 79-101.

⁴⁵ K. Barth, *Protestant Churches in Europe*, „Foreign Affairs” 21 (1943), nr 2, s. 263-265.

⁴⁶ Na ten temat wyczerpująco pisze J. Matthews, *Lękliwe dusze pytają*, s. 65-70.

⁴⁷ D. Bonhoeffer, *Etyka*, w: D. Bonhoeffer, *Wybór pism*, s. 161.

nim tyran, gardzący ludźmi. Kto gardzi człowiekiem, gardzi tym, co Bóg ukochał, co więcej, gardzi postacią samego wcielonego Boga⁴⁸. Nie tylko w czasie wojny spotyka się wzgardzicieli, ma to miejsce również w czasie pokoju. Ludzie nazywają często miłością, miłość do wyobrażonego przez siebie ideału, który nie ma nic wspólnego z realną osobą. W obliczu Boga może żyć tylko realny człowiek, a my, jako ludzie, musimy, zdaniem Bonhoeffera, przystać na tę „nieidealną” obecność. Cała cnota człowieczeństwa przejawia się w tym, by żyć „pod wzrokiem Boga” jako pojedynczy, realni ludzie, niedoskonalni, nieprzebóstwieni, nie nadludźcy, ale żywi. Życie, przed Bogiem, człowieka przebóstwionego nie stanowi wysiłku, nie jest życiem wcielenia, lecz życiem odrzuconego cierpienia, krzyża i śmierci.

W oczach niemieckiego myśliciela jest to tendencja wypływająca ze źródeł mistycyzmu – owa chęć przebóstwienia i odrzucenia cielesności. W perspektywie, jaką nam podsuwa Bonhoeffer, kwestia ta stanowi rewers postawy mistycznej. Człowiek powinien stawać przed Bogiem każdego dnia, tu i teraz, w tym świecie, w codzienności, jako istota śmiertelna, a zarazem otwarta, pełna akceptacji oraz miłości siebie i bliźniego. Nie jest to ani nawiązanie do zachodniej tradycji mistycznej, ani wschodniego hezychazmu, lecz droga pozostająca wierną Wcieleniu. Myśl ta nie stawia w centrum zmartwychwstania, nowego życia po śmierci i przemienionego ciała, lecz życie ziemskie pod wzrokiem Boga, który przyjął ciało człowieka. Jednocześnie istotną rolę dla Bonhoeffera mają praktyki medytacyjne i duchowe, modlitwa i życie kontemplacyjne⁴⁹, lecz mimo praktykowania tego wszystkiego nadal pozostajemy ludźmi. Według niemieckiego teologa, to nie chrześcijaństwo za sprawą swoich idei kształtują świat, „[...] lecz Chrystus kształtuje ludzi na swoje podobieństwo”⁵⁰. Jezus nie był nauczycielem pobożnego i dobrego życia, jak Go zazwyczaj widzimy, jest to zaledwie wskazanie, jak żyć w sposób dobry i pobożny: „Być ukształtowanym na podobieństwo **Wcielonego** – to znaczy być prawdziwym człowiekiem. Człowiek powinien i może być człowiekiem. Nie potrzebne jest mu ponadczłowieczeństwo, wysiłki, by ponad siebie samego wyrosnąć, wszelkie bohaterstwo, chęć osiągnięcia półboskiego charakteru; to wszystko bowiem byłoby nieprawdziwe. Człowiek prawdziwy nie jest ani przedmiotem pogardy, ani ubóstwienia, lecz przedmiotem miłości Bożej”⁵¹. Bonhoeffer mówi o potrzebie „nowego człowieka”, który żyje jak każdy inny. Owo nowe wcielenie Chrystusa dokonuje się każdorazowo, gdy pojedynczy człowiek zapragnie przyjąć w siebie Zmartwychwstałego, on nosi jako taki „znak krzyża i sądu”⁵².

W kwestii Kościoła, autor *Etyki* uważa, że nie ma on sprawować funkcji religijnych względem człowieka, lecz objąć go całego, „[...] żyjącego w świecie, wraz

⁴⁸ Tamże, s. 162.

⁴⁹ Szczególnie widać to w książce napisanej w roku 1938: D. Bonhoeffer, *Życie wspólne*, tłum. K. Wójtowicz, Kraków: Wydawnictwo Alleluja 2001.

⁵⁰ D. Bonhoeffer, *Etyka*, s. 163.

⁵¹ Tamże, s. 163-164.

⁵² Tamże, s. 165.

z wszystkimi jego uwarunkowaniami”⁵³. W centrum Kościoła nie stoi religia, lecz postać Chrystusa. Chrystus nie stanowi zasad, według których można by kształtować rzeczywistość, nie daje systemu doskonale modelującego świat ani etyki, którą można by lub należało by wprowadzić w życie. On sam nie był prawodawcą, lecz zwykłym człowiekiem, który kochał zwykłych i rzeczywistych ludzi, a nie abstrakcyjne prawa etyki, kodeksy, „[...] nie «to, co powszechnie obowiązujące», lecz to, co służy konkretnemu, rzeczywistemu człowiekowi”⁵⁴.

Przemiana człowieka dokonuje się za sprawą przyjęcia w siebie Zmartwychwstałego, co, zdaniem Bonhoeffera, możliwe jest dopiero w chwili rozpoznania w sobie winy, polegającej na „odpadnięciu od Chrystusa”. Kościół zostaje przez berlińskiego teologa definiowany jako wspólnota „[...] ludzi, która mocą łaski Chrystusowej uznaje, że jej winą jest grzech odpadnięcia świata zachodniego od Jezusa Chrystusa i że za to ponosi odpowiedzialność”⁵⁵. Samolubne i chorobliwe prawowanie się o cudzy grzech, pisze Bonhoeffer, zniekształca rzeczywistość wewnętrzną każdego człowieka, natomiast uznanie własnego grzechu „stanowi istotę prawdziwego uznania winy”. Jest to moment wkroczenia w chrześcijaństwo Chrystusowe. Świat należałoby naprawiać, rozpoczynając od siebie. Nikt nie uczynił sędzią jednego nad drugim. Jednostka może wejść jedynie w głąb własnej duszy i pod warunkiem, że będzie to osobisty rachunek sumienia. Chrystus do każdego z nas przychodzi osobiście, a nie za pośrednictwem drugiego, dlatego żaden z ludzi nie może ani wyznać grzechu, ani policzyć cudzych grzechów i przymusić drugiego do wyznania ich. Z tej racji każdorazowe wyznanie winy przez jednego z członków Kościoła jest wyznaniem winy samego Kościoła. Podobnie „Trującym źródłem dla każdej wspólnoty jest [...] najbardziej nawet osobisty grzech jednostki. Najtajniejszy nawet grzech pojedynczego człowieka brudzi i niszczy Ciało Chrystusa (1 Kor 6. 15)”⁵⁶.

KOŚCIÓŁ OSOBISTEJ ODPOWIEDZIALNOŚCI

Strukturę życia odpowiedzialnego określają, według Bonhoeffera, dwa aspekty. Po pierwsze, powiązanie naszego osobistego życia z bliźnimi i Bogiem; po drugie, wolność życia, która odsyła do Boga i bliźniego.

Za sprawą związania życia własnego z życiem innych oraz z Bogiem staje się ono bezinteresowne, zyskując w ten oto sposób zdolność do wolnego istnienia i działania.

⁵³ Tamże, s. 166.

⁵⁴ Tamże, s. 167.

⁵⁵ Tamże, s. 168.

⁵⁶ Tamże, s. 169.

Owo związanie przejawia się w zjawisku zastępczości i dostosowania do rzeczywistości. Z kolei wolność jest aktem przejawiającym się „[...] w **samokontroli** w życiu i działaniu, w **ryzyku** konkretnej decyzji”⁵⁷. Przykładem zastępczości może być troska matki lub ojca o dzieci, starania męża stanu o członków społeczności, nad którą sprawuje władzę, opieka nauczyciela nad wychowankami, troska lekarzy o swoich pacjentów. Odpowiedzialność znaczy zatem również zastępczość. Najdalej posuniętą formą zastępczości jest oddanie życia za innego. Należy jednak pamiętać, aby nie uczynić z odpowiedzialności „abstrakcyjnego bożka, ponieważ grozi to albo absolutyzowaniem własnego „ja”, albo drugiego człowieka. W pierwszym wypadku staniemy się tyranami, zapominając, że tylko człowiek bezinteresowny może podejmować odpowiedzialne czyny; w drugim wypadku, absolutyzując człowieka, czyni się to kosztem innych odpowiedzialności, co w konsekwencji prowadzi do „[...] samowoli w działaniu, czyli zagubienia azymutu na Boga”⁵⁸.

Bonhoeffer podkreśla, że postępowanie człowieka nie jest w sposób pryncypalny i nienaruszalny określone przez jakieś zasady, ponieważ zawsze jesteśmy zobligowani, aby odnieść je do określonej sytuacji; nie chodzi również o realizację „absolutnego dobra”, które może być wyjściem najgorszym przy ich zastosowaniu w niektórych sytuacjach. Ten motyw rozwinął później na gruncie etyki protestanckiej sytuacjonizm etyczny, którego najbardziej znanym głosicielem był amerykański duchowny Kościoła episkopalnego, Joseph Fletcher (1905-1991)⁵⁹, niemalże rówieśnik Bonhoeffera.

Człowiek odpowiedzialny wciela w rzeczywistość takie prawo, które będzie zgodne z etyką, wprowadzi harmonię między siebie a rzeczywistość, musi tu zaistnieć pewna „zgodność z rzeczywistością”⁶⁰, a tę ostatnią gwarantuje Chrystus i jedynie działanie zgodne z Nim jest działaniem realistycznym. Chrystus, jako że przyjął naturę cielesną, nie jest wrogiem świata realnego, ale pragnie, aby nie przeciwstawiać zasad świeckich zasadom chrześcijańskim. Konfrontowanie ich ze sobą byłoby powrotem z rzeczywistości chrześcijańskiej w rzeczywistość antyczną, co nie oznacza, że obie sfery stanowią jedność. Pojednanie świata i Boga dokonuje się w osobie Chrystusa⁶¹. Jednakże działanie zgodne z rzeczywistością jest ograniczone przez naszą stworzoną i warunki z góry nam dane. Granice naszego działania są nieprzekraczalne, a kierunek jego wiedzie nas zawsze przed siebie, nigdy nie cofa. Należy zawsze liczyć się z możliwościami i pamiętać o tym, iż nie wolno udawać, że nie widzi się tego, co widzieć się powinno. Istotne jest również to, aby mieć świadomość ludzkiego wymiaru wyboru, podejmowanego przez jednostkę ludzką; o źródle, charakterze i celu człowieczych poczynań orzeka tylko Bóg: „[...]”

⁵⁷ Tamże, s. 188.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ J. Fletcher, *Situation ethics: The new morality*, Louisville: Westminster John Knox Press 1957.

⁶⁰ D. Bonhoeffer, *Etyka*, s. 191.

⁶¹ Tamże, s. 194.

Działanie z przesłanek ideologicznych już samo w sobie z góry, pryncypialnie usprawiedliwia, działanie odpowiedzialne rezygnuje z pewności co do swej słuszności ostatecznej. [...] Człowiek działający ze względów ideologicznych uważa się za usprawiedliwionego przez ideę, człowiek odpowiedzialny natomiast składa swe działanie w ręce Boga i żyje boską łaską i życzliwością⁶². Bonhoeffer podkreśla, że odpowiedzialność nie ma charakteru absolutnego, ponieważ odpowiedzialność jednego człowieka jest ograniczona odpowiedzialnością drugiego.

W tym kontekście ważną kwestię stanowi rola i znaczenie indywidualnego sumienia. Stephen Williams zwraca naszą uwagę na dwa ważne aspekty wypływające z zestawienia przez niemieckiego pastora sumienia z religią: „Pierwsza z nich odnosi się do tendencji, by nadać sumieniu moralny autorytet jako «źródłu» prawa moralnego. Druga przyznaje sumieniu moralny autorytet jako «sędziemu» moralnego zachowania, który chwali lub potępia nasze czyny. Jednak Bonhoeffer stwierdza, że Jezus musi być naszym moralnym drogowskazem, pod którego sądami się znajdujemy⁶³.”

Autor *Etyki* określa sumienie jako „[...] głos z głębin, już poza wolą i rozumem, którym egzystencja ludzka domaga się jedności z samą sobą⁶⁴”. To, co zasadnicze, to nie oszukiwać samego siebie, nie zabiegać o to, by być dobrym, lecz aby kochać rzeczywistego człowieka. Wydaje się, że w ten oto sposób niemiecki duchowny chciałby uczulić nas na miłość, zgodnie z Augustiańskim zawołaniem: „Kochaj i rób co chcesz”, a dokładniej: „Dilige et quod vis fac!”, czyli że dobro samo będzie się działo. Zabiegać o to, aby siebie dobrym uczynić wydaje się z punktu widzenia Bonhoefferowskiej myśli pewną formą egocentryzmu, próbą przekroczenia swej grzeszności, wyidealizowania siebie jako bardziej doskonałego, niż się jest w rzeczywistości.

Protestancki duchowny przywołuje etykę obowiązku Immanuela Kanta, która zakazuje złamania zasady prawdomówności i na przykład nakłada obowiązek wskazania mordercy miejsce, w którym schronił się mój przyjaciel w moim domu, uciekając przed agresorem. Bonhoeffer komentując kuriozalne następstwa wyprowadzone z etyki deontologicznej, stwierdza, że „[...] mamy tu do czynienia z występnie już zuchwałą żądzą samousprawiedliwienia ze strony sumienia, jako przeszkoda w działaniu naprawdę odpowiedzialnym. [...] Odpowiedzialność natomiast jest pełną, zgodną z rzeczywistością odpowiedzią [...], otóż wzbrania się przed tym, by z miłości bliźniego podjąć winę [w tym wypadku skłamać

⁶² Tamże, s. 195.

⁶³ S.N. Williams, *«Bezreligijne chrześcijaństwo» – właściwa droga czy ślepy zaułek?*, w: *Dietrich Bonhoeffer*, red. J. Burnell, P. Lorek, „Theologica Wratislaviensia” 5 (2010), Wrocław: Ewangelicka Szkoła Wyższa 2010, s. 179. Williams krytycznie odnosi się do Bonhoefferowskiej interpretacji sumienia, wyraża swoją wątpliwość co do możliwości usprawiedliwienia negatywnego nastawienia niemieckiego teologa do sumienia w kontekście współczesnych problemów społecznych. Jako potencjalnie niebezpieczne uważa połączenie sumienia z życiem wewnętrznym i indywidualizmem.

⁶⁴ D. Bonhoeffer, *Etyka*, s. 198.

– uzup. M.H. i M.U-B.], byłyby sprzeczne z moją w rzeczywistości ugruntowaną odpowiedzialnością”⁶⁵. Odpowiedzialność związana jest tylko z sumieniem, dzięki niej staje się ono wolne. Tylko ten, kto w pełni odpowiedzialności bierze winę na siebie, w tym wypadku kłamstwo, nie przypisuje jej już komuś innemu, jak i nie może uniknąć odpowiedzialności. Do wolności tej człowiek jest przymuszony, nie ma innego wyjścia, jeśli chce dotrzymać wierności przykazaniu miłości bliźniego. W jej imię bierze na siebie grzech kłamstwa i poczucie winny, mimo że usprawiedliwia go jego sumienie, zaś przed Bogiem nadzieję pokłada w Jego łasce⁶⁶. W tym widzimy bezpośrednie nawiązanie do koncepcji wolności chrześcijańskiej sformułowanej w roku 1520 przez Marcina Lutra.

Z kolei przykazanie Boże, jak podkreśla Bonhoeffer, ma charakter bezwarunkowy i totalny, pozbawione jest wymiaru etycznego. Przykazanie takie nie tylko nakazuje i zakazuje, ale zarazem zezwala. W przykazaniu Bóg mówi do człowieka, domagając się jego całego. Jest to mowa konkretna, co do formy i treści. Przykazanie nie pozostawia miejsca na jego wykładnię lub interpretację. Człowiek jest mu winien bezwzględne posłuszeństwo lub też może okazać całkowite nieposłuszeństwo. Można je odnaleźć tylko w określonym miejscu i czasie. Jego konkretność polega na historyczności: „Przykazanie Boga, objawione w Jezusie Chrystusie, dochodzi do nas w Kościele, w rodzinie, w pracy i poprzez zwierchność”⁶⁷. To także jest w pełni zgodne z klasycznym wykładem etyki Lutra zawartej w *Małym Katechizmie* z roku 1529, w nauce o tablicach domowych (*Haustafel*).

Przykazanie różni się tym od wszelkich praw ludzkich, że nakazuje wolność, która wywodzi się z przykazania Bożego: „Przykazanie Boże pozwala, by człowiek żył w obliczu Boga jak człowiek. Jak człowiek, a nie jak podmiot decyzji etycznych”. Związanie człowieka etyką, jako podmiotu etycznego, nie pozwala na korzystanie z daru wolności, autentycznej wolności znajdującej swe źródło w jaźni głębokiej⁶⁸, etyka tak mocno oplótła sobą człowieka, iż może on czuć się dzisiaj ubezwłasnowolniony. Poza tym daje się w ten sposób dowód na brak zaufania do niego oraz do jego zdolności do podejmowania samodzielnych decyzji. Infantyлізуje

⁶⁵ Tamże, s. 200.

⁶⁶ Tamże, s. 202.

⁶⁷ Tamże, s. 204.

⁶⁸ Według Bergsona, jednostka może nie zrealizować swojej wolności, ponieważ jej życie to ciąg następujących po sobie zdarzeń, o przyczynach zewnętrznych lub zdeterminowanych przez okoliczności zewnętrzne, którym człowiek poddaje się bezrefleksyjnie, poza zasięgiem „jaźni głębokiej”, jednocześnie odwołuje się tylko do „jaźni płytkiej”. W ten sposób jego istnienie jest istnieniem na sposób rzeczy. Według Heideggera, człowiek dopiero wówczas zaczyna żyć autentycznie, gdy uświadamia sobie swój marsz ku śmierci. Karl Jaspers z kolei upatrywał owego przełomu w „sytuacjach granicznych”, do których zaliczał cierpienie, śmierć osoby bliskiej lub perspektywę własnej, poczucie winy itp. Por. H. Bergson, *O bezpośrednich danych świadomości*, tłum. K. Bobrowska, Kraków: Wydawnictwo Vis-à-vis 2017; M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2010; K. Jaspers, *Philosophie II. Existenzerhellung*, Berlin–Göttingen–Heidelberg: Springer-Verlag 1956, s. 201-246.

się go, podważając jego dojrzałość. Bonhoeffer nie neguje roli etyki, nie zabrania jej uprawiania, choć wyraźnie uzależnia i odnosi etykę do przykazania. Teolog nie kwestionuje roli nakazów i zakazów, kładąc jednak nacisk na to, że w pierwszym rzędzie musimy żyć, kochać, podejmować wyzwania dnia codziennego, ponieważ inaczej zagadamy rzeczywistość i zanim zaczniemy żyć, już trzeba będzie umierać, nie dowiedziawszy się nigdy, na czym owo życie tak naprawdę polegało i czym ono w swej istocie było.

KOŚCIÓŁ POZA RELIGIĄ JAKO CHRZEŚCIJAŃSTWO CHRYSZTUSOWE

W liście z 16 lipca 1944⁶⁹ roku Bonhoeffer skrótowo, rzucając jedynie zawiązki myśli, pokazuje proces „wypychania” Boga ze świata, proces prowadzący do jego autonomii. „Bóg – pisze Bonhoeffer – jako hipoteza robocza, moralna, polityczna, przyrodnicza, jest więc zlikwidowany, przewyżczony”⁷⁰. W takim świecie nie pozostawiono już miejsca na Boga. I przyszło nam ludziom żyć w nim *etsi Deus Non daretur*. Świat dojrzał do tego, aby żyć jak ludzie dorośli, co nie oznacza, że neguje się rodzinę, w której przyszło nam dorastać lub sens istnienia rodziny jako takiej, a w tym konkretnym przypadku sens istnienia Kościoła jako wspólnoty duchowej. Bóg naturalnie pozwolił i chciał tego, abyśmy zaczęli żyć samodzielnie, jako ludzie w pełni wolni, a zatem i odpowiedzialni: „Bóg, który jest z nami, to przecież Bóg, który nas opuszcza. (*Eloi, Eloi lama sabatchani...*)”⁷¹. Jednak, pomimo że Bóg każe nam żyć w świecie bez Niego, to jednak zawsze stoimy „pod Jego wzrokiem”. Ten Bóg nie jest Bogiem wszechmocnym, ale słabym i cierpiącym i poprzez ową słabość i cierpienie pomaga nam żyć w świecie, który wypchnął Go poza swoje ramy.

Dla Bonhoeffera Chrystus jest „pojednawcą” świata z Bogiem, natomiast krzyż jest znakiem tego pojednania: „[...] Jest wyzwoleniem na życie pod wzrokiem Boga w samym środku bezbożnego świata, wyzwoleniem na życie w prawdziwej świeckości”⁷². Wyzwolenie owo miało na celu zniesienie próby „przebóstwienia” świata, uczynienia go państwem Bożym, ziemskim rajem. Bonhoeffer postuluje pojednanie w Chrystusie spraw „przedostatecznych” z „ostatecznymi”, o zatarcie owego dramatycznego rozdarcia, które powoduje, że człowiek musi opowiedzieć się po jednej ze stron; dla chrześcijanina, do tej pory, było to życie pod znakiem rzeczy ostatecznych. Bonhoeffer pyta o możliwość pogodzenia zbawienia i stworzenia, natury i łaski. Upatruje tę możliwość jedynie w Chrystusie: „Nie głosząc

⁶⁹ D. Bonhoeffer, *Listy i notatki z więzienia*, w: D. Bonhoeffer, *Wybór pism*, s. 263-265.

⁷⁰ Tamże, s. 264.

⁷¹ Tamże, s. 265.

⁷² D. Bonhoeffer, *Etyka*, s. 210.

krzyża lub będąc przeciwko krzyżowi, nie poznamy bezbożności świata, ani też tego, że opuścił go Bóg, sfera świecka zaś bezustannie dążyć będzie do upragnionego samoubóstwienia. [...] prawdziwa świeckość istnieć może jedynie na gruncie głoszenia krzyża Jezusa Chrystusa⁷³.

Termin „świeckość” (*Weltlichkeit*) jest kluczowy zarówno dla teologii *Etyki*, jak i dla *Widerstand und Ergebung* (*Opór i poddanie*), może zostać całkowicie wypaczony, jeśli nie odniesie się go do Bonhoefferowskiego ujęcia Starego Testamentu: „Tylko jeśli pozna się niewymowność imienia Bożego, można wypowiedzieć imię Jezusa Chrystusa; tylko jeśli tak kocha się życie i ziemię, że wraz z nią wszystko wydaje się stracone i skończone, tylko wtedy można uwierzyć w zmartwychwstanie i nowy świat; tylko wtedy, gdy uzna się prawo Boże, można mówić o łasce, tylko wtedy, kiedy Boży gniew i zemstę wobec jego wrogów ujmuje się jako rzeczywistość istniejąca, można poruszyć swoje serce słowami o przebaczeniu i miłości nieprzyjaciół. Ten, kto zbyt szybko chce być i czuć się nowotestamentowy, ten – moim zdaniem – nie jest chrześcijaninem⁷⁴. Piotr Kopiec, komentując słowa Bonhoeffera, zwraca naszą uwagę na to, że Bóg Izraela nie jest martwym Bogiem, ale Bogiem żywych i sam jest żywy, to nie jest Bóg transcendentny, spoza świata ani immanentny wobec niego, lecz przebywa w centrum tego świata. Bóg znajduje się w jedynym miejscu, poprzez które manifestuje swą obecność – w rzeczywistości ziemskiej.

W centrum świeckiego świata Bonhoeffer postawił Chrystusa, który jest Bogiem każdego, Bogiem w świecie, Bogiem, którym należy żyć. Bycie chrześcijaninem to wielka odpowiedzialność; podejmuje się ją tu i teraz, na ziemi, wśród ludzi i zdarzeń, na które musimy reagować w posłuszeństwie woli Boga, skoro już nie ja, ale Chrystus we mnie ma żyć. Dla niemieckiego teologa, ucieczka w bezpieczny świat religii, wolny od trosk, potrzeb, cierpienia, lęku, grzechu i śmierci jest tchórzostwem. „Serce zagięte ku sobie” nakazuje człowiekowi zachować czystość duszy, nie kazać jej żadnym grzechem nawet wówczas, gdyby miał on, dzięki temu uratować życie innemu, ochronić go przed cierpieniem. Dla niektórych obowiązek i pozostanie w zgodzie z nakazami etyki są droższe niż dobro bliźniego. Chrześcijanin musi przestać odwoływać się do kategorii grzechu (postulat z *Etyki* – pojednania się z prząrdłem, żyć należy jakbyśmy nie znali dobra i zła) i hipotezy Boga, a chrześcijaństwo musi stać się bezreligijne⁷⁵. Być chrześcijaninem to być człowiekiem, z czym mamy do czynienia wówczas, gdy Chrystus bez reszty nami zawładnie. Dzięki ziemskiemu życiu człowiek uczy się rozumieć znaczenie słowa „wiera”, czyli naśladowania równemu partycypacji w cierpieniu Boga. Mówiąc o życiu ziemskim, teolog ma tu na myśli ziemskość głęboką, zdyscyplinowaną, pełną poznania śmierci i zmartwychwstania.

⁷³ Tamże.

⁷⁴ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, München: Christian Kaiser Verlag 1955, s. 112; cyt. za: P. Kopiec, *Kościół dla świata*, s. 206.

⁷⁵

Rollą Kościoła jest głoszenie objawienia się Boga w Jezusie Chrystusie. Mandat swój Kościół spełnia w dwojaki sposób. Po pierwsze, podporządkowuje swoje życie skutecznemu głoszeniu Słowa, stając się tylko narzędziem umożliwiającym osiągnięcie celu, nigdy zaś celem. Po drugie, samo wkroczenie Kościoła w świat staje się celem i początkiem głoszenia Słowa: „Zbór chrześcijański zajmuje miejsce, które powinien zajmować cały świat; o tyle, o ile pełni funkcję zastępczą za świat, istnieje w imię świata. Z drugiej strony, świat realizuje się i spełnia w sposób właściwy tam właśnie, gdzie jest zbór. Zbór jest «nowym stworzeniem», nową «istotą», celem drogi Bożej na ziemi. Pełni to podwójne zastępstwo w całkowitej wspólnotcie ze swoim Panem, naśladując Tego, który właśnie w tym był Chrystusem, że żył całkowicie dla świata, a nie dla siebie»⁷⁶. Kościół zatem musi być dla innego i świata autentyczny i prawdziwy za sprawą naśladowania Chrystusa oraz w jedności z Chrystusem i Jego krzyżem, wolny, czyli odpowiedzialny osobiście. Pamiętać jednak należy, że Kościół to wspólnota, którą tworzą wierni, to żywe ciało, a nie abstrakcyjny twór. Jeśli ma naśladować, to poprzez swoje pojedyncze członki, jeśli ma być wolny, czyli odpowiedzialny, to poprzez pojedyncze wolne osoby, tworzące ową wspólnotę eklezjalną.

ZAKOŃCZENIE

Cały dyskurs teologiczny prowadzony przez berlińskiego teologa miał na celu swoiste wydobycie i wyizolowanie chrześcijaństwa z religii. Ta ostatnia jest przeszkodą w dopasowywaniu się chrystianizmu do dorastającego świata, który to proces jest jak najbardziej naturalny i zgodny z wolą Bożą. Proces ten rozpoczął się wraz z wydarzeniem reformacyjnym XVI wieku.

Sama religia wzięta w swej ogólności, poza i bez jakiegokolwiek treści wiary, stanowi coś na kształt uniformu, w który dopiero wlewa się samą treść wiary. W tym momencie religia automatycznie uruchamia mechanizmy prowadzące do dostosowania i wpasowania owej wiary w swoje sztywne ramy. Przygina jej bardzo wysokie wymagania do poziomu średniego, aby w przyszłości mogli sprostać im, bez szczególnego wysiłku, wszyscy potencjalni wyznawcy. Pozbawia ona zarazem żarliwości i subiektywnego charakteru te treści wiary, które w jakiś sposób zakłócałyby ogólną, obiektywną perspektywę ich widzenia, dostępną dla wszystkich i powszechnie zrozumiałą. Z powyższej analizy można więc sformułować wniosek, że to właśnie skłoniło Bonhoeffera do odrzucenia religijnej formy wiary chrześcijańskiej, która, podobnie jak uczyniła to z każdą inną wiarą w przeszłości, zdeformowała chrystianizm. Te same mechanizmy zastosowała do chrześcijaństwa,

⁷⁶ D. Bonhoeffer, *Etyka*, s. 212.

sprowadzając je na poziom religijnej niedojrzałości, eskapizmu, głoszenia prawd wiary za pomocą sloganów, apokaliptycznych wizji i innych nośnych haseł.

Reformacyjne dzieło odnowy chrześcijaństwa XVI wieku próbowało wprowadzić w życie zasadę powrotu do źródeł pierwotnego chrześcijaństwa. Za sprawą Lutra i świadectwa jego życia zmienił się Kościół chrześcijański XVI wieku i zmiany te do dzisiaj są żywotne⁷⁷. *De facto* to samo, powrót do pierwotnego, autentycznego chrześcijaństwa, było treścią programu świeckiego chrześcijaństwa sformułowanego przez Bonhoeffera. Tylko wówczas, postuluje męczennik Kościoła XX wieku, gdy odrzuci się gorset form religijnych, żarliwa wiara będzie się prawdziwie rozwijać. W innym wypadku, zamiast stać się każdorazowo nowym zadaniem dla egzystującej jednostki, staje się religią dziedziczną z pokolenia na pokolenie, a przecież wiary nie można przejąć na mocy tradycji, ale należy przyswoić ją sobie każdorazowo, o czym Bonhoeffer, jako uważny czytelnik dzieł Sorena Kierkegaarda, dobrze wiedział.

Wyjście z religii, która również ma to do siebie, że w jakiś sposób alienuje ze świata Kościół, czyli wspólnotę w wierze ludzi osobiście odpowiedzialnych, polaryzując rzeczywistość na Stworzenie i Zbawienie, niosło z sobą jeszcze jedno istotne przesłanie ważne dla czasu, w którym przyszło żyć Bonhoefferowi. Wyjście z religii wiązało się z pojęciem świeckości, z mocnym związaniem człowieka wierzącego, chrześcijanina, z rzeczywistością realną, z rzeczywistością ziemi. Lutrański pastor odwoływał się do mitu Anteusza (Antajosa), który o tyle był nie do pokonania, o ile stopami dotykał matki Ziemi. Pokonał go Herakles, unosząc go podczas zmagani w górę, pozbawiając tym samym siły. Twierdzimy, że z racji tego, iż chrześcijaństwo zostało „oderwane od ziemi”, wówczas i obecnie przeżywa głęboki kryzys. Wskazanie przez Bonhoeffera właściwego miejsca przebywania Boga, którym był świat realny, świat spraw przedostatecznych, było gestem odrzucenia i wyjścia ze świata utopii państwa nazistowskiego, jak i sprzeciwu wobec prób tworzenia przez człowieka „ziemskiego raj”, gestem niezgody na zastąpienie ową fikcją realnego świata, na pozbawienie człowieka wolności, spontaniczności myślenia, inicjatywy, wiary we własną aktywność i możliwość odzyskania wolności⁷⁸.

Nasza analiza wykazała, że Bonhoeffer doświadczając przemocy państwa totalitarnego, związuąc chrześcijaństwo ze „świeckością”, czyli ze światem ziemskim, nie chciał utracić z oczu tego, co rzeczywiste i realne. Stawiał on opór wobec rezygnacji z wolności i wpływu na wypadki dnia codziennego. Nie godził się na „moralność niewolnika”, dla którego wolą jest wola pana. Między Chrystusem a człowiekiem, jak i pojedynczymi chrześcijanami, nie zachodzi relacja Pan–niewolnik, lecz relacja przyjaźni: „Jesteście przyjaciółmi moimi, jeśli czynić będziecie, co wam przykazuje.

⁷⁷ H.-J. Abromeit, *The Luther Effect: What was the aim of the Reformer and what was the result?*, „Gdański Rocznik Ewangelicki” 11 (2017), s. 111.

⁷⁸ Por. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Łośgraf 2012, s. 233-267.

Już was nie nazywam sługami, bo sługa nie wie, co czyni pan jego; lecz nazwałem was przyjaciółmi, bo wszystko, co słyszałem od Ojca mojego, oznajmiłem wam”⁷⁹.

Kościół, jakim widział go Bonhoeffer, miał wspierać się na mocnych filarach: na wolności, osobistej odpowiedzialności, naśladowaniu Chrystusa, miłości bliźniego, na sakramentach i Ewangelii. Miał być Kościołem, który byłby jednym z integralnych elementów składających się na polifoniczną jedność świata. To również Kościół, który powinien stanowić, w imię odpowiedzialności jego poszczególnych członków, „[...] pełną, zgodną z rzeczywistością odpowiedź”⁸⁰ daną współczesności.

REFORMACYJNE DZIEDZICTWO ETYKI W KONCEPCJI „ŚWIECKIEGO CHRZEŚCIJAŃSTWA” DIETRICHA BONHOEFFERA

Streszczenie

W artykule autorzy podejmują namysł nad fazami ewolucji poglądów Dietricha Bonhoeffera na temat Kościoła i jego roli w życiu pojedynczych jego członków oraz w kontekście etycznego dziedzictwa reformacji. W Bonhoefferowskiej eklezjologii można wyróżnić trzy etapy, pogłębiające jego wizję Kościoła. W pierwszym z nich Kościół definiowany jest jako duchowa wspólnota wiernych, poza którą niemożliwe jest zbawienie. W fazie drugiej teolog kładzie nacisk na grzeszność człowieka, jako członka Kościoła. Uznanie jej stanowi podstawę dla przemiany, jaka może dokonać się w jednostce za sprawą przyjęcia w siebie Chrystusa. Trzeci etap to wkroczenie w świat spraw przedostatecznych w pełnej odpowiedzialności za dokonywane wybory poszczególnych członków wspólnoty eklezjalnej. Kościół, jakim widział go Bonhoeffer, miał wspierać się na mocnych filarach: na wolności, osobistej odpowiedzialności, naśladowaniu Chrystusa, miłości bliźniego, na sakramentach i Ewangelii. W tym aspekcie Bonhoeffer był wiernym kontynuatorem programu Reformacji.

Sł o w a k l u c z o w e: eklezjologia, etyka, sumienie, odpowiedzialność, wolność, teologia, Dietrich Bonhoeffer, Reformacja.

THE REFORMATION’S HERITAGE OF ETHICS IN THE CONCEPTION OF ‘RELIGIONLESS CHRISTIANITY’ OF DIETRICH BONHOEFFER

Summary

The paper’s authors undertake the reflection on the stages of the evolution of Dietrich Bonhoeffer’s views on the Church and its role as it is played in the lives of its singular members and in the context of the Reformation’s ethical heritage. One can distinguish among

⁷⁹ J 15, 14-15.

⁸⁰ D. Bonhoeffer, *Etyka*, s. 200.

three stages of the Bonhoefferian ecclesiology, deepening his vision of the Church. As far as the first one is considered, the Church is defined as the spiritual community of believers, outside of which salvation is impossible. At the second stage the German theologian accentuates the sinfulness of man as a member of the Church. Its recognition constitutes the basis for the transformation that can take place in the human individual due to accepting Christ into oneself. The third stage is stepping into the world of „before-final” matters in the full responsibility for the choices made by particular members of the ecclesial community. The Church, as Bonhoeffer saw it, was supposed to support itself on strong pillars: on freedom, personal responsibility, imitating Christ, neighbourly love, on sacraments and Gospel. In this aspect Bonhoeffer was the faithful continuator of the Reformation program.

Key words: ecclesiology, ethics, conscience, responsibility, freedom, theology, Dietrich Bonhoeffer, Reformation.

DAS REFORMATORISCHE ERBE DER ETHIK IM KONZEPT DES „SÄKULAREN CHRISTENTUMS” VON DIETRICH BONHOEFFER

Zusammenfassung

Im Artikel reflektieren die Autoren einzelne Entwicklungsphasen der Ansichten von Dietrich Bonhoeffer über die Kirche und ihre Rolle im Leben ihrer einzelnen Mitglieder sowie im Kontext des ethischen Erbes der Reformation. In der Ekklesiologie Bonhoeffers kann man drei Etappen unterscheiden, in welchen seine Sicht der Kirche vertieft wird. In der ersten wird die Kirche als eine spirituelle Gemeinschaft der Glaubenden definiert, außer der es kein Heil gibt. In der zweiten Phase betont der Theologe die Sündhaftigkeit des Menschen als eines Gliedes der Kirche. Die Annahme dieser Sündhaftigkeit ist die Grundlage der Umkehr, die im Einzelnen durch die innerliche Annahme Christi geschieht. Die dritte Etappe bildet der Eintritt in die Welt der vorletzten Dinge in der vollen Verantwortung für die durch einzelne Mitglieder der kirchlichen Gemeinschaft getroffenen Entscheidungen. Die Kirche, wie sie von Bonhoeffer gesehen wurde, sollte auf festen Pfeilern ruhen: auf der Freiheit, der persönlichen Verantwortung, der Nachfolge Christi, der Nächstenliebe, auf den Sakramenten und dem Evangelium. In diesem Aspekt war Bonhoeffer ein treuer Sukzessor der Reformation.

Schlüsselworte: Ekklesiologie, Ethik, Gewissen, Verantwortung, Freiheit, Theologie, Dietrich Bonhoeffer, Reformation.

BIBLIOGRAFIA

- Abromeit H.-J., *The Luther Effect: What was the aim of the Reformer and what was the result?*, „Gdański Rocznik Ewangelicki” 11 (2017), s. 107-114.
Ackermann J., *Dietrich Bonhoeffer. Wolność ma otwarte oczy*, tłum. E. Pieciul-Kamińska, Poznań: Wydawnictwo „W drodze” 2007.

- Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Grinberg i M. Szawiel, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Łośgraf 2012.
- Barth K., *Protestant Churches in Europe*, „Foreign Affairs” 21 (1943), nr 2, s. 263-265.
- Bergson H., *O bezpośrednich danych świadomości*, tłum. K. Bobrowska, Kraków: Wydawnictwo Vis-à-vis 2017.
- Bethge E., *Dietrich Bonhoeffer*, tłum. B. Milerski, Bielsko-Biała: Augustana 1996.
- Bonhoeffer D., *Widerstand und Ergebung. Brief und Aufzeichnungen aus der Haft*, München: Christian Kaiser Verlag 1955.
- Bonhoeffer D., *Wybór pism*, wybór opracowanie oraz noty wstępne A. Morawska, Warszawa: Biblioteka „Więzi” 1970.
- Bonhoeffer D., *Życie wspólne*, tłum. K. Wójtowicz, Kraków: Wydawnictwo Alleluja 2001.
- Frey C., *Etyka protestantyzmu od Reformacji do czasów współczesnych*, tłum. S. Cinal, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 1991.
- Fletcher J., *Situation ethics: The new morality*, Louisville: Westminster John Knox Press 1957.
- Gogarten F., *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart: Friedrich Vorwerk Verlag 1953.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2010.
- Jaspers K., *Philosophie II. Existenzerhellung*, Berlin–Göttingen–Heidelberg: Springer-Verlag 1956.
- Jędrzejczak H.A., *Dietricha Bonhoeffera krytyka teologii liberalnej*, „Stan Rzeczy” 9 (2015), s. 141-160.
- Kmak-Kamińska A., *Kościół w służbie państwa? Postawa Kościołów ewangelickich wobec władz narodowosocjalistycznych w Trzeciej Rzeszy w latach 1933-1935*, „Res Politicae” 6 (2014), s. 27-37, on-line: <http://dx.doi.org/10.16926/rp.2014.06.02> [dostęp: 15.05.2018 r.].
- Kołąkowski L., *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, tłum. D. Zańko, Kraków: Wydawnictwo Znak 2014.
- Kopiec P., *Kościół dla świata. Wiarygodność Kościoła w teologicznej interpretacji Dietricha Bonhoeffera*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2008.
- Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Bielsko-Biała: Augustana 1999.
- Luter M., *Pisma etyczne*, red. M. Hintz, Bielsko-Biała: Augustana 2009.
- Luther M., *Ob Kriegsleute auch im seligen Stande sein können* (1526), WA 19,623-662.
- Madejski S., *Dietrich Bonhoeffer – bezreligijne chrześcijaństwo*, „Kairos. Magazyn Koła Teologów Ewangelickich” 3 (2015), on-line: <http://kairos.chat.edu.pl/2015-3/bezreligijne-chrzescijanstwo-wedlug-dietricha-bonhoeffera-sebastian-madejski/> [dostęp: 15.05.2018 r.].
- Matthews J.W., *Lęklive dusze pytają. Duchowość Dietricha Bonhoeffera*, tłum. P. Kwiatkowski, t. 3: *Monografie «Theologica Wratislaviensia»*, Wrocław: Wydawnictwo Credo 2015.
- Metaxas E., *Bonhoeffer. Pastor – męczennik – prorok – szpieg. Prawy człowiek i chrześcijanin przeciwko Trzeciej Rzeszy*, tłum. D. Chabrajaska, Kraków: Wydawnictwo Salwator 2012.
- Morawska A., *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*, t. 26, Warszawa: Biblioteka „Więzi” 1970.
- Napiórkowski A., *Dietrich Bonhoeffer i jego wizje Kościoła*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 2003.

- Paziewski M., *Rola Dietricha Bonhoeffera w kształtowaniu fundamentów etycznych opozycji demokratycznej w PRL-u*, „Theologica Wratislaviensia” 11 (2016), s. 175-195.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład (Biblia Warszawska)*, Warszawa: Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne 1975.
- Schilling H., *Konfesjonalizacja. Kościół i państwo w Europie doby przednowoczesnej*, tłum. J. Kałużny, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 2010.
- Sojka J., *Czytanie Reformatora. Marcin Luter i jego pisma*, Wisła: Wydawnictwo Augustana 2014.
- Szuppe P., *Ideologia i mistyka volkistowska u źródeł nazizmu*, „Collectanea Theologica” 73 (2003), nr 2, s. 79-101.
- Weber M., *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Lublin: Wydawnictwo Aletheia 1994.
- Williams S.N., «Bezreligijne chrześcijaństwo» – właściwa droga czy ślepy zaułek?, w: *Dietrich Bonhoeffer*, red. J. Burnell, P. Lorca, „Theologica Wratislaviensia” 5 (2010), s. 167-183.