

ANDRZEJ A. NAPIÓRKOWSKI OSPPE
(KRAKÓW)

DIETRICHA BONHOEFFERA ZMAGANIE O POKÓJ CHRYSZTUSOWY

I. UWAGI METODOLOGICZNE

Kiedy gromadzimy się, aby odkrywać nie tyle może życie i dzieło luteranckiego pastora, co jego przesłanie, przyświeca nam wówczas idea odwołania się do szerszego kontekstu społeczno-historycznego życia i działania tej interesującej postaci. Bardzo dobrze zatem się stało, że nasze pochylenie się nad Dietrichem Bonhoefferem powiązane jest z 60. rocznicą jego śmierci. Za udział w nieudanym spisku na Hitlera został stracony 9 kwietnia 1945 roku. Jednocześnie data ta wypada w 60. rocznicę zakończenia wojny w 1945 r., która okazała się nie tylko wojną w Europie, ale i światową. To smutne wydarzenie niech będzie dla nas wręcz przy-nagleniem do odkrywania i docenienia, jak olbrzymim dobrem dla człowieka i dla całej społeczności jest pokój.

Tak sprecyzowany temat *Dietricha Bonhoeffera zmaganie o pokój Chrystusowy* spróbujemy zaprezentować na trzech poziomach. A mianowicie, po kilku krótkich uwagach na temat wartości pokoju pokażemy eklezjalną przestrzeń życia i poszukiwań niemieckiego luteranina, następnie jego zaangażowanie w ekumenizm jako środek do osiągnięcia pokoju oraz jego duchowość, wewnętrzną postawę inspirowaną Jezusowym Kazaniem na górze, która wcale nie jest ucieczką od zewnętrznych trudności, ale dojrzałym stanem człowieka. Dopiero pokój wewnętrzny, wynikający z przyjaźni z Bogiem i z akceptacji Jego prawa, staje się gwarantem pokoju wśród grup etnicznych, narodów czy państw. Bonhoeffer proroczo wyraża tę myśl w swoim wierszu pt. *Stacje na drodze do wolności*, który powstaje w więzieniu:

„Wyruszając na poszukiwanie wolności,
 naucz się przede wszystkim trzymać w karności
 zmysły i dusze, aby żądze i twe członki
 nie wodziły cię od celu do celu.
 Czyste niech będzie twe ciało i duch,
 i całkowicie tobie samemu poddane,
 i posłuszne na drodze poszukiwania celu właściwego.
 Nikt nie pozna tajemnicy wolności,
 jeżeli nie podda się rygorom dyscypliny”¹.

II. IDEA POKOJU CZY PACYFIZMU W KRĘGACH RODZINY BONHOEFFERÓW?

Rozróżnienie między pokojem a pacyfizmem w pierwszym dość powierzchownym osądzie wydaje się być rzeczą prostą. Różnicę tę można sobie przybliżyć przez zestawienie: przejście od teoretycznych poglądów do praktycznej działalności, aby zapewnić wszystkim pokojowe współzycie. Nie idzie tu jedynie o ideę pacyfizmu rozumianą jako pogląd opowiadający się za usunięciem bądź ograniczeniem wojen. Nie idzie tylko o zapewnienie ludzkości pokoju. Idzie o coś więcej. Należy dążyć do uwolnienia wewnętrznego, aby móc stworzyć świat wolny od przemocy i wojen. Takie stanowisko jest właściwe prawie wszystkim systemom filozoficznym, religijnym czy społecznym. Zawiera się w konfucjanizmie, buddyzmie, u niektórych starożytnych Greków, w nurcie tradycji hebrajskiej – u esenńczyków, w chrześcijaństwie. W średniowieczu pojawiły się interesujące przypadki skrajnego pacyfizmu, jak np. u albigenów czy waldensów, a później w protestantyzmie u braci czeskich, braci polskich, baptystów czy kwakrów².

Uważany za ojca historii Herodot, żyjący w latach 484-420 p.n.e., opisuje w swoich *Dziejach* tyranie, wojny i bitwy. Ostatecznie jednak w tych dziewięciu księgach, nazwanych imionami muz, nie idzie o bohaterskie zapasy Hellenów z perskimi barbarzyńcami czy o mityczne spory, wciąż żywe w jego epoce, lecz o pokój między ludźmi, między plemionami czy całymi królestwami³. Dwa wieki później w starożytnej Grecji spotykamy stoików, którzy jednoznacznie głoszą wartość pokoju. Filozofia hellenistyczna w III-I w. przed Chr., określająca sama siebie jako *studium virtutis*, stawiała sobie za cel osiągnięcie najlepszego życia i dostępnego

¹ D. Bonhoeffer, *Modlitwy i wiersze więzienne*, tłum. K. Wójtowicz, posłowie: A.A. Napiórkowski, Kraków 2005, s. 29.

² Por. *Pacyfizm* (hasło), w: *Nowa encyklopedia powszechna PWN*, Warszawa 1998, t. IV, s. 727.

³ Zob. Herodot, *Dzieje*, tłum. S. Hammer, Warszawa 2005.

człowiekowi dobra. Ta postawa, czyli tzw. eudajmonia, była rozumiana jako szczęście, którym jest wyrzeczenie. To jest największe dobro wewnętrzne człowieka, to jest cnota – głosił Zenon z Kition, Kleantes czy Chryzyp. Społeczeństwo jest zespołem organicznym. Dlatego należy dążyć do usunięcia granic między państwami, do zerwania z tradycyjnym przeciwstawieniem pełnoprawnych Hellenów i barbarzyńców. Temu wszystkiemu służy pokój⁴.

Odkrycie istoty pokoju jawiło się zatem dla kolejnych ludzkich generacji zadaniem pilnym. Z czasem zaczęli rozumieć, że pokój to nie tylko stan zgody, porozumienie między członkami grupy, rodziny, ale i między narodami. Platon pójdzie dalej, gdyż stwierdzi, że pokojowe relacje międzyludzkie mogą wynikać jedynie z pokoju wewnętrznego, to znaczy z braku w jednostce lub narodzie gwałtownych odruchów czy skłonności do agresji. Według niego ten wewnętrzny pokój wynika wyłącznie z równowagi między trzema czynnikami konstytuującymi człowieka. Są nimi: jego biologiczne pragnienia, serce (czyli odwaga) i umysł (rozum). Tym trzem składnikom odpowiadają na poziomie narodu: ekonomia (zaspokaja potrzeby życiowe), wojsko (ucieleśnia odwagę i cnoty męskie) oraz władza polityczna (będąca podstawą racjonalnych decyzji). Jeśli wewnętrzna równowaga jest zburzona bądź przez nędzę, bądź przez słabą lub nazbyt rozbudowaną armię, albo odsunięcie do władzy politycznej narodu, to wówczas wybucha wojna. Narodowy socjalizm można widzieć jako zachwianie drugiego elementu. Rozrost armii, dominacja elementu agresywnego w narodzie – jak to się działo w Niemczech w latach 1936-1939 – wywołały ekspansjonizm zewnętrzny. Krótko mówiąc, stan pokoju jest w pierwszym rzędzie uwarunkowany zgodą wewnętrzną, a wtórnie jako relacja z innymi⁵.

Na polu filozofii nieustannie były kontynuowane próby znalezienia właściwej odpowiedzi na pytania: czym jest pokój? jak go zachować? co zrobić, aby go przywrócić? Jedną z takich odpowiedzi teoretycznych, ale bardzo inspirujących i wpływowych, stało się wydane w 1785 roku dzieło I. Kanta pt. *Projekt wiecznego pokoju*. Refleksja Kanta ogranicza się do sfery politycznej. Filozof z Królewca twierdzi, że stan pokoju może zapanować naprawdę dopiero wtedy, gdy powstanie prawie doskonała polityczna konstytucja, która będzie nakazowo regulować nie tylko wzajemne stosunki jednostek w państwie, ale także stosunki państw między sobą. Postulaty Kanta dały ideową podstawę do Karty Narodów Zjednoczonych, dla Międzynarodowego Trybunału Sprawiedliwości w Hadze, a także dla stowarzyszeń pacyfistycznych, jak np. założona w 1867 r. w Genewie i działająca w Europie Liga Pokoju i Wolności⁶.

⁴Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1979, t. I, s. 115-123.

⁵Por. J. Didier, *Słownik filozofii*, Warszawa 1992, s. 259-260.

⁶Por. tamże.

W rodzinie Bonhoefferów kwestia pokoju była bardzo żywo dyskutowana. Zresztą, czyż mogło być inaczej? Wystarczy wywołać tu takie tematy, jak I wojna światowa czy republika weimarska. Rodzina, w której Dietrich przyszedł na świat, zaliczała się do kręgów starego mieszczaństwa i arystokracji. Jego matka Paula była wnuczką malarza amatora i założyciela Akademii Sztuk Pięknych w Weimarze, Stanisłausa hrabiego Kalckreutha, a córką pastora Alfreda von Hase, który wslawił się rezygnacją z zaszczytnego stanowiska kapelana na dworze cesarza Wilhelma II. Ojciec zaś, Karl Bonhoeffer, był znanym profesorem psychiatrii i neurologii, od 1912 r. zatrudnionym na Uniwersytecie Berlińskim. Bardzo zamożny dom słynnego lekarza, w którym wychowywał się Dietrich wśród ośmiorga rodzeństwa, był ośrodkiem berlińskiej elity uniwersyteckiej. Bywało tam wiele ówczesnych autorytetów naukowych. Atmosferę rodzinną cechowały intelektualne tradycje dziewiętnastowiecznego liberalizmu, wynikające z protestanckiego postrzegania świata. Nierzadko sięgano wieczorami po lekturę Kanta⁷

Charakterystyczne poczucie społecznej odpowiedzialności, pojęte w paternalistyczno-reformistyczny sposób, kreowało swoistą kulturę polityczną, która 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, skupiające się zaś wokół środowisk niemieckiej generalicji. Był to ruch pozabawiony szerszej społecznej bazy, oparty w gruncie rzeczy na starych, pruskich jeszcze koncepcjach politycznych. Zarazem jednak reprezentował jedyne poza partią komunistyczną koła, które pozostały krytyczne w czasach powszechnego oportunistyzmu, by nie powiedzieć: zachwyty wobec faszyzmu. Sfery te prowadziły życie z jednej strony jakby w iluzji, że o pokój trzeba niekoniecznie zbrojnie zabiegać, a z drugiej strony jednak egzystowały w swoistej bezsilności. Nie widziano zagrożenia pokoju, wolności, godności ludzkiej, gdyż prześladowanie Żydów, komunistów, osób o innej orientacji politycznej czy ludzi upośledzonych fizycznie bądź mentalnie nie dotykało ich jeszcze bezpośrednio. Ich enklawa była jeszcze nie-
tknięta.

⁷ Literatura na temat Bonhoeffera stała się w międzyczasie dość bogata. Wydaje się, że godne uwzględnienia są następujące pozycje: por. *Bonhoeffer Dietrich* (hasło), w: *Theologienlexikon. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart*, red. W. Härle, H. Wagner, München 1987, s. 41-42; G. Kretschmar, *Dietrich Bonhoeffer*, w: *Klassiker der Theologie*, red. H. Fries, G. Kretschmar, München 1983, t. II, s. 376-403; K. Karski, *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1971, s. 93-107; R. Mayer, *Bonhoeffer Dietrich* (hasło), w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg – Basel – Rom – Wien 1994, t. II, k. 574; A. Nossol, *Bonhoeffer Dietrich*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1989, t. II, k. 791-793; F. Sherman, *Bonhoeffer Dietrich*, w: *The New Encyclopaedia Britannica*, Chicago – London – Toronto 1994, wyd. 15, s. 359-360; zob. A. Morawska, *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*, Warszawa 1970; por. I. Tödt, *Dietrich Bonhoeffer*, w: *Theologische Profile im 20. Jahrhundert*, red. M. Kappes, Kevelaer 2001, s. 73-130; zob. E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, Hamburg 1999, wyd. 17

Chrześcijaństwo protestanckie – tak doktrynalnie, jak i etycznie – było dotknięte poważnym kryzysem. Stąd w życiu osobistym, jak i społecznym swoich członków zostało zepchnięte do funkcji marginesowych. Potężna dechrystianizacja, która w czasie zbliżającej się wojny odsłoniła tragiczną bezsilność Kościołów protestanckich w Rzeszy Niemieckiej wobec rasizmu i szowinizmu, kryła w sobie wiele przyczyn. Bez wątplenia obok społecznego i intelektualnego konserwatyizmu kościelnych instytucji trzeba wskazać na czynnik natury teologicznej. Najważniejszym z nich było pojawienie się wewnątrz tych Kościołów naukowej krytyki Biblii. Dla wyznawców protestantyzmu oznaczało to zakwestionowanie samej ich podstawy i zrodziło pytanie, co jest wobec tego „twardym gruntem” chrześcijaństwa. Odpowiedzi, które podsuwała teologia liberalna, zawiodły totalnie już wobec dramatu pierwszej wojny światowej, która zakończyła się dla Niemców klęską – jak to pokaże później historia – nie do udźwignięcia⁸.

III. KOŚCIÓŁ CHRYSZTUSA W WIZJACH NIEMIECKIEGO PASTORA

Bonhoeffer wyrastał więc w akademickich kręgach i ku zaskoczeniu rodziny podjął w 1923 r. studia teologiczne w Tybindze i w Berlinie, gdzie studiował pod kierunkiem A. v. Harnacka i Reinholda Seeberga. W 1927 r. uzyskał doktorat z eklezjologii na podstawie rozprawy *Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche* oraz stanowisko asystenta. W 1930 r. zaś habilitował się na podstawie rozprawy *Akt und Sein*. Rok później otrzymał katedrę teologii systematycznej na Uniwersytecie w Berlinie.

Ta jednakże świetnie zapowiadająca się akademicka kariera zupełnie nie przystawała do tragicznej rzeczywistości totalitaryzmu hitlerowskiego. Bonhoeffer rezygnuje z zajęć uniwersyteckich i angażuje się w działalność duszpasterską. Człowiek jego formatu nie mógł spokojnie egzystować w takiej przestrzeni zniewolenia, jakiej doznawał on sam i inni. Chce podjąć zmaganie o pokój. Dlatego posługuje jako pastor, co doprowadza go do głębszego wniknięcia w duchowość i przynosi swoiste nawrócenie. A ponieważ był on zawsze człowiekiem Kościoła, stąd jego postrzeganie Kościoła ulegało zmianie. Wydaje się, że w jego myśli można wyodrębnić jakby trzy modele Kościoła: socjologiczny, wyznający (*Bekennende Kirche*) i „światowy” („świeckie chrześcijaństwo”). Jedyne bowiem przestrzeń eklezjalna chroniła go, dawała mu wolność i pozwalała się rozwijać⁹

⁸Por. A.A. Napiórkowski, *Wstęp*, w: D. Bonhoeffer, *Życie wspólne*, tłum. K. Wójtowicz, Kraków 2001, s. 7-8.

⁹Por. tenże, *Dietrich Bonhoeffer i jego wizje Kościoła*, Kraków 2004, s. 43.

Pierwszy, chronologicznie patrząc: najmłodszy, związany jest z jego okresem studiów i został zaprezentowany we wspomnianej już dysertacji doktorskiej w 1927 roku pt. *Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*. Omawia on w niej dualistyczną funkcję Kościoła i jego istotę jako nieempirycznej instytucji i empirycznego czynnika władzy. Chciał wyrazić tam chrześcijaństwo w kategoriach socjologicznych, wspólnotowych. Kościół to dla niego wspólnota ludzi o odzyskanej, dzięki Chrystusowi, harmonii. Człowiek został bowiem stworzony do życia we wspólnocie, choć przez grzech zwrócił swe serce ku sobie. Kościół ma swoją podstawę w objawieniu Bożego Serca i jest Chrystusem istniejącym w naturze wspólnotowej. Dlatego fenomen Kościoła wyraża w pojęciach socjologii¹⁰.

U teologa z Berlina dokonała się swoistego rodzaju eklezjologiczna ewolucja. W początkach swojej teologicznej twórczości przyjmował zatem Kościół jako widzialną, konkretną wspólnotę, która spełnia zadania społeczno-etyczne. I tym bardziej opowiadał się za potrzebą Kościoła, tym bardziej dostrzegał olbrzymią pustkę, jaką spowodowała teologia liberalna optująca przeciw za religijnością rozumianą jako uczucie (Schleiermacher). Nawet przeciw sam Barth, którego był on entuzjastą, zmienił tytuł swojego głównego dzieła *Dogmatyki chrześcijańskiej* na bardziej wymowny, tj. na *Dogmatykę kościelną*. Chodziło o lokalizowanie konkretnego chrześcijaństwa w widzialnej, empirycznej wspólnocie, a więc w Kościele. Gdy jednak w konfrontacji z hitlerowskim nazizmem instytucjonalny Kościół nie wytrzymał godziny swej próby, Bonhoeffer zrewidował swoją eklezjologię i przedłożył model Kościoła rozumianego jako Kościół Wyznający, czyli wierny jedynie Jezusowi i Jego Ewangelii, a nieposłuszny kościelnej hierarchii, która stała się uległa wobec hitlerowskiej dyktatury. Bekennende Kirche to wspólnota chrześcijan, którzy nie uznają iluzorycznych kompromisów, ale podejmują działania przeciw nazizmowi. Widzą wyraźnie tragedie wojny, dlatego chcą aktywnie walczyć eklezjologicznie o pokój.

Dlatego już w 1933 r. dostrzegając bankructwo swojego Kościoła, luterkański pastor odsuwa na bok swoją naukową karierę i bez reszty angażuje 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 u Bonhoeffera ostra krytyka kościelnego modelu chrześcijaństwa i roli religii. Ten okres (1933-1940) w życiu naszego niemieckiego chrześcijanina określany bywa często jako okres „walki kościelnej” Uczestnicząc aktywnie w nurcie sprzeciwu, przeciwstawia się on programowi kolaborującego związku Deutsche Christen (1934), funkcjonują-

¹⁰ Por. tamże, s. 43-44.

cego w ramach Kościoła państwowego i przenoszącego do niego wprost zasady i porządku Trzeciej Rzeszy, takie jak *Führerprinzip* czy tzw. paragraf aryjski. Organizacja Niemieccy Chrześcijanie opracowuje też swoistą wersję teologiczną narodowego socjalizmu, gdzie postuluje się 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 Hitler¹¹

Zagrożona w ten sposób nie tylko autonomia protestanckiego Kościoła, ale i podstawowe zasady ewangeliczne wymagały obrony. Jako wyraz protestu przeciwko reżimowi hitlerowskiemu Martin Niemöller i Karl Barth tworzą tzw. Kościół Wyznający (*Bekennende Kirche*), który na swoim spotkaniu w dniu 7 maja 1934 r. ogłasza tzw. *Kassler Erklärung* i uznaje się za Kościół ewangeliczny, posłuszny jedynie Chrystusowi, Panu Kościoła, odrzuca zaś podporządkowanie się władzom państwowym i narzuconemu przez nich bezprawnie kościelnemu zwierzchnictwu. Kilkanaście dni później dochodzi w Barmen (29-31 V 1934) 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, zapłaci za to później więzieniem i obozem koncentracyjnym. W 1937 roku ok. 800 współpracowników Kościoła Wyznającego, w większości niepokornych pastorów, siedziało dłuższy bądź krótszy czas za kratkami¹².

Mimo że sam Bonhoeffer nigdy nie został członkiem kierowniczych gremiów *Bekennende Kirche*, to jednak stał się jednym z jego czołowych liderów i wniósł do niego nie tylko swoje międzynarodowe ekumeniczne kontakty, ale także swój obraz niemieckiej walki o Kościół¹³. W 1935 r. objął kierownictwo seminarium dla kaznodziejów Kościoła Wyznającego w Finkenwalde (obecnie Szczecin Dąbie), gdzie założył ewangeliczne bractwo o charakterze monastycznym. Władze Rzeszy szybko uznały go za „pacyfistę i wroga państwa” i dlatego w 1936 r. oficjalnie usunęły go z uniwersytetu, a w 1937 r. zamknęły prowadzone przez niego seminarium dla młodych pastorów tegoż Kościoła. W tej atmosferze powstała jego książka *Życie wspólne* (*Gemeinsames Leben*, München 1938), w której opisał życie tak zwanego domu braterskiego, czyli stałego bractwa o charakterze na poły monastycznym, jakie praktykują młodzi adepci teologii luterańskiej. Zaś rok wcześniej, bo w 1937 roku, ukazała się w Monachium inna książka Bonhoeffera pod znamienym tytułem *Naśladowanie* (*Die Nachfolge*), która przyniosła mu duży

¹¹ Por. tamże, s. 46-47.

¹² Por. tamże.

¹³ Por. G. Kretschmar, *Dietrich Bonhoeffer*, dz. cyt., s. 380.

rozwłos. Zawarte w tych dwóch książkach treści są wyrazem jego zewnętrznego i wewnętrznego zmagania o prawdziwy Kościół. Prowadzona walka z Kościołem (*Kirchenkampf*) jest przez niego przeżywana jako wezwanie do stworzenia nowej eklezjalnej wspólnoty. Stąd takie pojęcia, jak „wyznanie” (*Bekennnis*), „posłuszeństwo” (*Gehorsam*) czy „naśladowanie” (*Nachfolge*) zyskują konstytutywne znaczenie dla możliwości identyfikacyjnych z Chrystusową rzeczywistością, obecną jedynie w prawdziwym Kościele, jakim jest *Bekennende Kirche*. Prowadzi go to nawet do budzącego wiele kontrowersji stwierdzenia, że „kto się istotnie odłącza od Kościoła Wyznającego w Niemczech, ten się odłącza od zbawienia”¹⁴.

Trzeciego eklezjologicznego modelu można dopatrzeć się w treściach, które kryły się dla luterńskiego pastora w pojęciu „Świat-Kościół” (*Kirche-Welt*). Idzie tu o koncepcję „świeckiego chrześcijaństwa”. Poddając ostrej krytyce kościelny model chrześcijaństwa i rolę religii, przedłożył ideę „chrześcijaństwa anonimowego”. Ponieważ zwiększające się represje na Kościół Wyznający doprowadziły też i do jego swoistej kapitulacji, Bonhoeffer poczuł się jakby zdradzony. Swoją drugą wizję Kościoła poddaje rewizji. Świeckiemu światu i jego humanistycznemu zaangażowaniu przypisał to, co wcześniej było atrybutem Kościoła instytucjonalnego. Droga ta miała się okazać po wojnie prototypem dalszej ewolucji wielu środowisk chrześcijańskich, w których tendencje „świeckie” i uniwersalne humanistyczne są dzisiaj tak silne, iż powodują – zwłaszcza w krajach Europy Zachodniej – ostry kryzys chrześcijaństwa jako zorganizowanej religii. 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 przekonania, że dojrzały świat to taki, który nauczył się rozumieć siebie (pełnię swojej istoty) bez uciekania się do wyobrażeń religijnych i który potrafi tłumaczyć napotymane zjawiska bez przyjmowania hipotezy Boga. W obliczu zawodu, jaki sprawiły chrześcijańskie Kościoły w Trzeciej 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 np. z winy i śmierci, lecz aprobując całą i całkowicie świecką doczesność, powinien ją natomiast konfrontować z dokonaniem w Jezusie Chrystusie usprawiedliwieniem grzesznika. W tym właśnie kontekście ten antyhitlerowski działacz wysunął postulat bezreligijnej interpretacji pojęć biblijnych i dostrzegania Boga w centrum ludzkiego istnienia¹⁵.

¹⁴ Por. *Bonhoeffer, Dietrich* (hasło), w: *Theologenlexikon. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart*, art. cyt., s. 41.

¹⁵ Por. A.A. Napiórkowski, *Dietrich Bonhoeffer i jego wizje Kościoła*, dz. cyt., s. 27-28.

W lipcu 1944 r., pisząc wiersz pt. *Chrześcijanie i poganie*, w poetycki sposób tak formułuje swoje myśli:

„Ludzie idą do Boga, gdy spotyka ich niedola,
błagają o pomoc, proszą o szczęście i kawałek chleba,
o zachowanie od choroby, winy i śmierci.
Tak czynią wszyscy: poganie i chrześcijanie.

Ludzie idą do Boga, gdy spotyka Go niedola,
znajdują Go ubogiego, wyszydzonego,
bez domu i chleba,
widzą Go zmiądzzonego
przez grzech, winę i śmierć.
Przy Bogu, w Jego cierpieniu stoją tylko chrześcijanie.

Bóg przychodzi do wszystkich ludzi w ich niedoli,
karmi ich ciało i duszę swoim chlebem,
za chrześcijan i pogan ponosi śmierć krzyżową
i daruje winy jednym i drugim”¹⁶.

Przebywając w tragicznym odosobnieniu, Bonhoeffer poddaje 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. „Dręczy mnie wciąż pytanie, czym właściwie jest dla nas dzisiaj chrześcijaństwo lub też kim jest Chrystus [...]. Zmierzamy w kierunku epoki bezreligijnej [...]. Co oznacza to dla chrześcijaństwa? [...] Jak Chrystus może stać się Panem ludzi bezreligijnych? Czy są bezreligijni chrześcijanie? Czy jest bezreligijne chrześcijaństwo? [...] Pytania, na które należałoby mimo wszystko odpowiedzieć, brzmią: co znaczy Kościół, gmina, kazanie, liturgia, życie chrześcijańskie w bezreligijnym świecie? Jak bez religii mówimy o Bogu? Jak mówimy „po świecku” o Bogu? W jaki sposób jesteśmy chrześcijanami bezreligijno-świeckimi, eklezją, zgromadzeniem powołanych, nie uważając się za uprzywilejowanych pod względem religijnym, ale raczej jako przynależni do świata? Chrystus nie jest już wówczas przedmiotem religii, tylko kimś zupełnie innym, prawdziwie Panem świata. Lecz co to znaczy? [...] Jak to bezreligijne chrześcijaństwo wygląda, jaką przyjmuje postać, nad tym wszystkim się zastanawiam”¹⁷

¹⁶ D. Bonhoeffer, *Modlitwy i wiersze więzienne*, dz. cyt., s. 29.

¹⁷ Por. K. Karski, *Teologia protestancka XX wieku*, dz. cyt., s. 101-114.

IV. DZIAŁALNOŚĆ EKUMENICZNA FORMĄ WALKI O POKÓJ

Bonhoeffer przeszedł do historii nie tylko jako protestancki teolog czy działacz ekumeniczny, ale też jako zagorzały przeciwnik ideologii hitlerowskiej. Swoją sprzeciw posunął aż do czynnego zaangażowania, dlatego z pozycji pacyfistycznej niezgody na nazistowski totalitaryzm przeszedł na pozycje czynnego spiskowca. Zamiana ideałów pacyfisty i niestosowania jakiejkolwiek przemocy panujących w kręgach protestanckich pastorów na pełne determinacji przekonanie o fizycznym usunięciu A. Hitlera była nie tyle sprawą oczywistą, co bulwersującą. Dla jego znajomych i kolegów z kręgów pastorów był to szok. Profesor teologii wprost z „getta nieskazitelnych” wkroczył na powiklaną i brudną ścieżkę podziemnej polityki, wprost od ideałów pacyfisty i niestosowania jakiejkolwiek przemocy – na mroczne drogi przemocy zbrojnej, zdeterminowanej i krwawej. Zaczął uczestniczyć w spotkaniach i naradach zwolenników zamachu zbrojnego, którymi byli wyżsi oficerowie Abwehry. Oficjalnie Bonhoeffer był pracownikiem zagranicznego wydziału służb wywiadu do specjalnych poruczeń i dzięki temu został zwolniony od służby wojskowej¹⁸.

Niemiecki teolog, wchodząc coraz bardziej w działalność spiskową, musiał nawiązywać wiele kontaktów. I właśnie płaszczyzna ekumeniczna stwarzała ku temu wiele możliwości. Jako działacz ekumeniczny mógł uczestniczyć w międzynarodowych spotkaniach i konferencjach. Wtedy też wykonywał misje zlecane mu przez tych członków wywiadu Abwehry, którzy – podobnie jak on – chcieli fizycznego usunięcia Hitlera. Dlatego ważną sprawą były kontakty z przedstawicielami państw alianckich, które prowadziły wojnę z Trzecią Rzeszą.

Zaczął uczestniczyć w spotkaniach i naradach grupy generała L. Becka, będącego szefem sztabu generalnego, i admirała W.F. Canarisa, szefa Abwehry – do grupy tej wprowadził go jego szwagier, prawnik Hans von Dohnanyi, pracujący wówczas w Ministerstwie Sprawiedliwości. Zresztą dom jego ojca Karla Bonhoeffera już od 1939 r. był ośrodkiem kontaktów i wymiany informacji grup opozycyjnych, szczególnie koła Becka i Gördelera, za co też przyjdzie później zapłacić tej rodzinie swoją cenę. Dwóch synów Karla Bonhoeffera: właśnie Dietrich i Klaus, oraz dwóch zięciów: Hans von Dohnanyi i Rudolf Schleicher, zostaną straceni za udział w przygotowywaniu zamachu z 20 lipca 1944 r. Na terenie wywiadu służył Dietrich Bonhoeffer faktycznie frakcji Canarisa. Na jego zlecenie odbył 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 o polityczny sondaż i przekaz pewnych informacji. Wyjeżdża więc

¹⁸ Por. A.A. Napiórkowski, *Dietrich Bonhoeffer i jego wizje Kościoła*, dz. cyt., s. 18-19.

w 1939 r. do Londynu, gdzie spotyka się z anglikańskim biskupem Chichester, G. Bellem, z W.A. Visser't Hooftem i R. Niebuhrem. Odbywa podróż do Stanów Zjednoczonych. W 1941 r. jedzie w misji specjalnej do Szwajcarii, gdzie uczestniczy w ekumenicznej konferencji Praktycznego Chrześcijaństwa. W jego biografii należy w tym miejscu zauważyć także dzień 24 listopada 1942 r., gdy zaręcza się z Marią von Wedemeyer. Następnie jedzie do Norwegii i Szwecji (1943), gdzie spotyka się ponownie z bp. 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, gdyż nie traktowali oni poważnie niemieckiego ruchu oporu¹⁹

Pokój Chrystusowy nie jest jedynie czymś wpisanym w wewnętrzny świat indywidualnej pobożności, lecz domaga się wyrażenia na zewnątrz w kategoriach polityczno-społecznych. Ów pokój ma być czymś realnym. Bonhoeffer doszedł do takiego przekonania po zmianie swojego ujęcia Kazania na górze. Ta reinterpretacja ewangelicznego orędzia została zainicjowana w trakcie pobytu naukowego w Nowym Jorku oraz w rozmowach z francuskim teologiem Jeanem Lasserre. Przejście z pozycji totalnego pacyfisty na stanowisko zbrojnego zmagania o pokój odbywało się powoli i miało raczej charakter pewnej ewolucji. Należy tu jeszcze raz przywołać czasy młodości naszego niemieckiego chrześcijanina, które przecież przypadają na okres I wojny światowej. Pokój był nie tylko wzmacniany przez Kościół instytucjonalny. To była zresztą kwestia o wiele bardziej złożona. Stopień jej trudności pokazuje również historia późniejszych generacji, którym przyszło żyć w powojennym protestantyzmie niemieckim. Przykładowo można tu przywołać burzliwe spory o ponowne zbrojenia w Niemieckiej Republice Federalnej, problem odmowy służby wojskowej, profil kościelnych frakcji w ruchach pokojowych lat osiemdziesiątych w Niemczech²⁰.

Pierwotna postawa Bonhoeffera, wyrażająca się w całkowitym pacyfizmie, wynikała z błędnej antropologii teologicznej. Zresztą pokutuje ona i dzisiaj. Większość z nas, albo prawie wszyscy, żywi przekonanie, że człowiek jest istotą dobrą. Stąd myślimy, że w świecie może panować pokój niejako sam z siebie. Wystarczy, że nie ma agresorów – to będzie pokój. Pokój zaś znika, kiedy tworzy się spisek złych sił i tę koalicję należy zlikwidować, i nastanie pokój. Jest to teza błędna.

¹⁹ Por. tamże, s. 19-20.

²⁰ Por. S. Dramm *Dietrich Bonhoeffer. Eine Einführung in sein Denken*, Gütersloher 2001, s. 164-165.

Człowiek jest naznaczony grzechem pierworodnym i o wiele łatwiej i szybciej ludziom jest organizować wojnę niż pokój. To wojna, a nie pokój jest czymś normalnym w historii świata. O pokój naprawdę trzeba poważnie zabiegać. Absolutny pacyfizm Bonhoefferowski okazał się utopią. Wojna jest morderczym faktem świata. Jednak luterański pastor – dzięki realistycznej analizie ówczesnej sytuacji – potrafił dość szybko w tym względzie zrewidować swoje poglądy²¹.

Należy pamiętać, że owa błędna antropologia egzystencjalna, bazująca na filozofii ateistycznej, jest negacją eschatologicznej orientacji ludzkiej. Wyrastające z niej skrajnie pesymistyczne antropologie, jak np. egzystencjalizm ateistyczny J.P. Sartre'a, przyjmują istnienie ludzkie za bezsensowne, za pasmo udręek, cierpienia i mąk. Filozofia ateistyczna zrodziła także antropologie optymistyczne, jak np. marksizm, który ujmował człowieka autosoteryjnie, wyznając możliwość budowy raju na ziemi. W krajach, gdzie urzędowo przez państwo, były szerzone takie idee, budowano antropologię przyrodniczą, biologiczną, opartą na zasadach ewolucjonizmu naturalistycznego i negowano istnienie Boga. W ten nurt antropologii egzystencjalnej wpisuje się również totalitaryzm faszystowski²².

To z takimi postulatami nauki o człowieku wchodzi w polemikę Jan Paweł II, kiedy wskazuje na zagubienie nadziei. „Jedną z przyczyn gaśnięcia nadziei jest dążenie do narzucenia antropologii bez Boga i bez Chrystusa. Taki typ myślenia doprowadził do tego, że uważa się człowieka za «absolutne centrum rzeczywistości, każąc mu w ten sposób wbrew naturze rzeczy zająć miejsce Boga, zapominając o tym, że to nie człowiek czyni Boga, ale Bóg czyni człowieka. Zapomnienie o Bogu doprowadziło do porzucenia człowieka» – czytamy w papieskiej adhortacji *Ecclesia in Europa* – i dlatego «nie należy się dziwić, jeśli w tym kontekście otworzyła się rozległa przestrzeń dla swobodnego rozwoju nihilizmu na polu filozofii, relatywizmu na polu teorii poznania i moralności, pragmatyzmu i nawet cynicznego hedonizmu w strukturze życia codziennego». Europejska kultura sprawia wrażenie «milczącej apostazji» człowieka sytego, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał”²³.

Dlatego chcąc utrzymać pokój, trzeba podjąć o niego zmaganie. Pokój jest bowiem wynikiem łaski Bożej i ludzkiego wysiłku. W Europie mamy od 60 lat pokój, pomijając *casus* byłej Jugosławii. Ten okres pokoju, jaki mamy po II wojnie światowej na Starym Kontynencie, jest skutkiem kilku trafnych decyzji. Zawdzięczamy to projektom, które stworzyli wielcy politycy, wywodzący się z chrześcijańskiej tradycji. Ich śmiałe decyzje zapewniły nam pokój. Inicjatorem zjednocze-

²¹ Por. tamże, s. 166-167.

²² Por. M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, Lublin 1994, s. 48-49.

²³ Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska Ecclesia in Europa* (skrót: EinE), Watykan 2003, nr 9.

nia naszego kontynentu okazał się R. Schuman (dzisiaj kandydat na ołtarze) z powodu swojej słynnej deklaracji z 9 maja 1950 roku. Dla niego, „aby zapanował pokój, trzeba przede wszystkim, aby zaistniała Europa” Chodziło mu o włączenie Niemiec wraz z innymi krajami we wspólnotę w celach ekonomicznych, jasno określonych, i w celach politycznych, bardzo ambitnych. R. Schumanowi wtórował m.in. K. Adenauer, J. Monnet, A. de Gasperi i P.H. Spaak²⁴. „Ich zasługą – zauważa Jan Paweł II – jest to, że nie pogodzili się z rozbiciem Europy, co umożliwiło jej odbudowę, rozwinięcie jakże wspaniałego dziedzictwa kulturalnego i materialnego, odnalezienie dawnego dynamizmu nawiązującego do pozytywnych inspiracji płynących z historii”²⁵.

Wszystkim eurosceptykom można ponownie w tym miejscu – wraz z Rocco Buttiglione – po raz kolejny odpowiedzieć na pytanie: po co Europa? Po to, aby zachować pokój i bezpieczeństwo. Włoski polityk realistycznie uważa, że trzeba wielkiego wysiłku, aby panował pokój. To mądra sztuka. Taka polityka prowadząca do pokoju wspiera się na dwóch nogach: jedna to siły zbrojne, a druga – to dyplomacja. Wprawdzie nie ma już Armii Czerwonej, która mogłaby okupować nasz kraj, ale jest międzynarodowy terrorizm. Dzisiaj potrzeba sił zbrojnych, które będą gotowe do obrony terytorium własnego kraju, ale także zdolne do szybkiego zaangażowania się poza jego granicami. Tak też potrzebujemy właściwej polityki zagranicznej, dyplomacji, zdolności do dialogu. To przekracza politykę, gdyż potrzebna jest duchowość. Kształtowanie takiego klimatu znajduje się w sferze kultury i Kościoła. Trzeba modlitwy, poetów i świętych, czyli ludzi, którzy są zdolni zmienić człowieczą duszę²⁶. Taki przyczynek dla pokoju w Europie dał z pewnością Bonhoeffer, który okazał się przede wszystkim świadkiem Chrystusa w XX wieku.

V. DUCHOWOŚĆ KAZANIA NA GÓRZE

Przez duchowość chrześcijańską rozumiemy autotranscendencję człowieka ochrzczonego, angażującą intelekt i wolę, wrodzone i nabyte zdolności, a także złożoną sferę uczuć. Przedmiotem autotranscendencji jest Trójosobowy Bóg, w pełni objawiający się w Jezusie Chrystusie. Doświadczenie zjednoczenia z Trójcą Świętą

²⁴ Por. A.A. Napiórkowski, *Ekumeniczne implikacje jedności Europy w postmodernistycznym kontekście jej globalizacji*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” t. V, Kraków – Sosnowiec 2001, s. 39-54.

²⁵ Jan Paweł II, *Przemówienia i homilie*, Kraków 1997, s. 139.

²⁶ Por. R. Buttiglione, *Warunki polityki zmierzające do pokoju*, w: *Scenariusze przyszłości. Co chrześcijanie mają do zrobienia w Europie? Rola Kościoła katolickiego w procesie integracji europejskiej* (Kraków, 10-11.09.2004), Gliwice 2004, s. 107-108.

dzięki łasce, stanowiące punkt wyjścia autotranscendencji, aktualizuje się wyłącznie przez Kościół i w Kościele. Dzieje się to wedle porządku, jaki Chrystus ustanowił raz na zawsze, powołując do istnienia Kościół święty, będący bosko-ludzką *communio*²⁷.

To coraz głębsze docieranie przez Bonhoeffera do tajemnicy świata i najważniejszego w widzialnym stworzeniu punktu, czyli człowieka, ostatecznie prowadziło go do antropologii teologicznej, czyli do Chrystusa, Zbawiciela świata, i do człowieka. Pogłębiała się jego duchowość w transcendencji samego siebie, co zostało tak mocno zintensyfikowane przez sprzeciw wobec totalitaryzmu hitlerowskiego. Pomocą do zrozumienia tych duchowych zmagania niemieckiego chrześcijanina może nam posłużyć tekst pierwszej programowej encyklice Jana Pawła II, który w 1979 roku tak pisał: „Człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca – nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasem powierzchownych, a nawet pozornych kryteriów i miar swojej własnej istoty – musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa. Musi niejako w Niego wejść z sobą samym, musi sobie «przyswoić», zasymilować całą rzeczywistość wcielenia i odkupienia, aby siebie odnaleźć. Jeśli dokona się w człowieku ów dogłębny proces, wówczas owocuje on nie tylko uwielbieniem Boga, ale także głębokim zdumieniem nad sobą samym [...]. Właśnie owo głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka nazywa się Ewangelią, czyli Dobrą Nowiną. Nazywa się też chrześcijaństwem. Stanowi o posłannictwie Kościoła w świecie – również, a może nawet szczególnie «w świecie współczesnym»²⁸.

Zbliżając się do tragicznego końca swego życia, Bonhoeffer intensyfikuje swoje związki z Chrystusem Panem. Z fragmentarycznych myśli narodzonych w dniach uwięzienia 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 ideałem Ewangelii. Wiara chrześcijańska winna się ujawniać w konkretnym, bezkompromisowym zaangażowaniu życiowym²⁹.

²⁷ Por. M. Chmielewski, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości*, Lublin 1999, s. 69.

²⁸ Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”* (skrót: RH), Watykan 1979, 10; por. A.A. Napiórkowski, *Miłosierdzie Boga. Teo- i antropocentryczna wizja dziejów zbawienia*, w: *Servo veritatis. Materiały Międzynarodowej Konferencji dla uczczenia 25-lecia pontyfikatu Jego Świątobliwości Jana Pawła II*, Kraków 2003, s. 547-559.

²⁹ Por. A.A. Napiórkowski, *Dietrich Bonhoeffer i jego wizje Kościoła*, dz. cyt., s. 27.

Słowa Chrystusa, zwłaszcza z piątego rozdziału Ewangelii Mateuszowej, stają się dla niemieckiego chrześcijanina absolutną myślą przewodnią jego życia. Błogosławieństwa wypowiedane przez boskiego Mistrza z Nazaretu to kryterium właściwego naśladowania Jezusa. „Wy jesteście solą dla ziemi [...]. Wy jesteście światłem świata” (Mt 5,13-14). Bonhoeffer, pochylając się nad tym tekstem, stwierdza: „*Jesteście solą* – nie zaś: macie być solą! Nie wola uczniów ma tutaj rozstrzygać, czy chcą oni być solą, czy nie. Jezus też nie kieruje do nich apelu, aby zostali solą dla ziemi. Oni są solą – obojętnie, czy tego chcą, czy nie – mocą powołania, jakie ich spotkało [...]. Chodzi tu bowiem o całą ich egzystencję, o ile mocą powołania przez Chrystusa została na nowo ugruntowana w naśladowaniu, o tę egzystencję, o której mówią błogosławieństwa. Kto – wezwany przez Jezusa – trwa w Jego naśladowaniu, ten – mocą tego wezwania – jest w całej swej egzystencji solą dla ziemi” Uczniowie mają także być światłem świata. „W tym świetle mają być widoczne dobre uczynki uczniów. Nie was mają widzieć – powiada Jezus – lecz wasze dobre dzieła. Jakie to są, te dobre uczynki, które mogłyby być w tym świetle widziane? Żadne inne nie wchodzi w rachubę, jak tylko te, których sam Jezus w nich dokonał, wzywając ich, czyniąc ich światłem świata pod Krzyżem – to ubóstwo, wyobcowanie, cichość, zgodność, prześladowanie i odrzucenie, i w tym wszystkim jedno: dźwiganie Krzyża Jezusa Chrystusa [...]. Widoczny będzie Krzyż i widoczne będą dzieła Krzyża, widoczne będą także braki i rezygnacje błogosławionych”³⁰.

Summary

Dietrich Bonhoeffer's struggle for peace of Christ

The topic is reflected upon in this text on three levels. After several short reflections on the value of peace, the author writes about the meaning of life in the thought of this great German Lutheran. He was inspired in his ecumenical activity by the attitude of Jesus' Sermon on the Mount, which is not meant as an escape from external difficulties, but as a road toward the mature stature of man. A real internal peace coming with the friendship with God becomes warrant of peace among ethnic groups, nations or states.

³⁰ D. Bonhoeffer, *Krzyż i zmartwychwstanie*, tłum. K. Wójtowicz, Kraków 1999, s. 67-69.