

ANDRZEJ A. NAPIÓRKOWSKI OSPPE (Kraków)

## CHRZEŚCIJAŃSTWO BEZRELIGIJNE

### Trzecia wizja eklezjologiczna Dietricha Bonhoeffera

Dietrich Bonhoeffer (1906–1945), niemiecki pastor luterański, pozostawił po sobie niezwykle frapującą myśl teologiczną<sup>1</sup>. Trzeba zauważyć już na wstępie, że nie mamy do czynienia w tym przypadku z jakąś ogromną spuścizną, ale raczej z inspiracjami, jakie można z niej wyprowadzać, gdyż ona sama w sobie jest raczej skromna. A przy tym są to często wytyczne wzajemnie sobie przeciwstawne, dlatego chyba trafnie jedna z badaczek życia Bonhoeffera określiła jego teologiczny profil jako teologię paradoksalną (*paradoxe Theologie*)<sup>2</sup>.

W poniższej prezentacji zamierzamy przedstawić rozumienie Kościoła przez Bonhoeffera, do jakiego doszedł on w ostatnich miesiącach swojego życia, spędzonych w więziennym odosobnieniu. Nie jest łatwo odtworzyć tę eklezjologię – nakreśloną zresztą fragmentarycznie i pod osłoną nie do końca jasnych odniesień – jedynie na podstawie zaledwie częściowo zachowanych zapisków i listów pastora z Berlina. Niemniej spróbujemy zrekonstruować jego tzw. trzeci model Kościoła, który – jak się wydaje – pozwala się wyprowadzić szczególnie z listów i szkiców Bonhoeffera, zebranych przez jego serdecznego

<sup>1</sup> Por. *Bonhoeffer Dietrich*, [w:] *Theologenlexikon. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart*, hrsg. von W. Härle, H. Wagner, München 1987, s. 41–42; G. Kretschmar, *Dietrich Bonhoeffer*, [w:] *Klassiker der Theologie*, hrsg. von H. Fries, G. Kretschmar, Bd. 2, München 1983, s. 376–403; K. Karski, *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1971, s. 93–107; R. Mayer, *Bonhoeffer Dietrich*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 2, Freiburg–Basel–Rom–Wien 1994, k. 574; A. Nossol, *Bonhoeffer Dietrich*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1989, k. 791–793; F. Sherman, *Bonhoeffer Dietrich*, [w:] *The New Encyclopaedia Britannica*, vol. 15, Chicago–London–Toronto 1994, s. 359–360; zob. A. Morawska, *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*, Warszawa 1970.

<sup>2</sup> Por. I. Tödt, *Dietrich Bonhoeffer*, [w:] *Theologische Profile im 20. Jahrhundert*, hrsg. von M. Kappes, Kevelaer 2001, s. 73–130. W tym ujęciu można się także dopatrzeć odniesienia do teologii dialektycznej K. Bartha (teologia dialektyczna, czyli kryzysu, jako teologia paradoksu), pod której wpływem mocno pozostawał Bonhoeffer. Świadczy o tym choćby fakt, iż swoją rozprawę habilitacyjną *Akt und Sein* (München 1934) oparł na doktrynie Bartha.

przyjaciela Eberharda Bethgego i wydanych już pośmiertnie pod wspólnym tytułem *Widerstand und Ergebung*<sup>3</sup>.

Trzeba zaznaczyć, że w całym dorobku myślowym Bonhoeffera można zasadniczo wyodrębnić jakby trzy modele Kościoła: socjologiczny, „wyznający” i „światowy”. Pierwszy, chronologicznie patrząc – najmłodszy, związany jest z okresem studiów i zaprezentowany został w 1927 roku w dysertacji doktorskiej pt. *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*. Bonhoeffer omawia w niej dualistyczną funkcję Kościoła i jego istotę jako nieempirycznej instytucji i empirycznego czynnika władzy; chciał wyrazić chrześcijaństwo w kategoriach socjologicznych, wspólnotowych. Kościół to dla niego wspólnota ludzi o odzyskanej, dzięki Chrystusowi, harmonii. Człowiek bowiem został stworzony do życia we wspólnocie, choć przez grzech zwrócił swe serce ku sobie. Kościół ma swój fundament w Chrystusie i ma naturę wspólnotową. Dlatego do opisu fenomenu Kościoła sięgnął do socjologii<sup>4</sup>.

Kiedy jednak instytucjonalny Kościół protestancki w konfrontacji z hitlerowskim nazizmem nie wytrzymał w godzinie próby, niemiecki profesor zrewidował swoją eklezjologię i przedłożył model Kościoła rozumianego jako *Kościół wyznający (Bekennende Kirche)*, czyli wierny jedynie Jezusowi i Jego Ewangelii, a nie posłuszny kościelnej hierarchii, która uległa hitlerowskiej dyktaturze. Zwiastowanie niezafałszowanej Ewangelii pociąga za sobą wyznanie wiary w Jezusa. Wyznanie staje się kryterium, które pozwala odróżnić Kościół prawdziwy od fałszywego<sup>5</sup>. Pastor z Berlina, idąc za nauczaniem reformacji luteirańskiej, głosił, że obu Kościołów – prawdziwego i fałszywego – nie można od siebie oddzielić, gdyż Kościół w czystej postaci po prostu nie istnieje i nawet w Kościele prawdziwym pojawiają się nieustannie fałszywi nauczyciele i prorocy. Obu Kościołów nie da się rozdzielić także dlatego, ponieważ Kościół prawdziwy ponosi wobec fałszywego trwałą odpowiedzialność – misję ostrzegania, napominania i krytykowania. Kościół prawdziwy nie może się uchylić od tej misji, wyrzekając się zupełnie Kościoła fałszywego. Taki podział nastąpi dopiero na Sądzie Ostatecznym. Ludziom nie wolno go przeprowadzać<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Zob. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hrsg. von E. Bethge, Gütersloh 1997.

<sup>4</sup> Por. A. Nossol, jw., k. 792.

<sup>5</sup> Ten drugi model Kościoła w ujęciu Bonhoeffera został zaprezentowany w moim artykule pt. *Radykalizm wspólnotowego naśladowania Chrystusa (Bekennende Kirche) jako model Kościoła D. Bonhoeffera*, „Polonia Sacra” 2001, nr 9/53.

<sup>6</sup> Por. K. KarSKI, *Symbolika. Zarys wiedzy o Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich*, Warszawa 1994, s. 132–133.

Trzeci model eklezjologiczny określany jest jako „świeckie chrześcijaństwo” lub „chrześcijaństwo bezreligijne”. Ten model będzie nas szczególnie interesował i jemu poświęcimy główny trzon naszych refleksji. Zanim jednak przejdziemy do tego zasadniczego wątku naszej pracy, przywołamy krótko życiowy kontekst luterańskiego pastora, w którym werbalizuje on przemyślenia odnośnie do zagadnienia „Kościół – Świat” (*Kirche – Welt*).

### *W więziennym odosobnieniu*

Bonhoeffer przeszedł do historii nie tylko jako protestancki teolog czy działacz ekumeniczny, ale też jako zagorzały przeciwnik hitlerowskiej ideologii. Swój 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 na pełne determinacji przekonanie o fizycznym usunięciu Adolfa Hitlera była nie tyle sprawą oczywistą, co bulwersującą w kręgach protestanckich pastorów. On jednak zaczął uczestniczyć w spotkaniach i naradach zwolenników zbrojnego zamachu, którymi byli wyżsi oficerowie Abwehry. Za swój udział w nieudanym spisku na Hitlera stracono go 9 kwietnia 1945 roku<sup>7</sup>.

Aresztowanie przez agentów sądu wojskowego z udziałem gestapo miało miejsce 5 kwietnia 1943 roku w Berlinie. Oficjalnie Bonhoeffer był pracownikiem zagranicznego wydziału wywiadu Abwehry do specjalnych poruczeń. Osadzony został w wojskowym areszcie śledczym Berlin–Tegel, gdzie początkowo był traktowany dość brutalnie jako jeden z wielu przestępców. Jednak już wkrótce ta sytuacja radykalnie się zmieniła, gdy wyszło na jaw, iż do rodziny Bonhoeffera należy generał Paul von Hase, będący wówczas komendantem miasta Berlina i tym samym szefem wojskowych więzień. Stanem zewnętrznego i wewnętrznego uprzywilejowania profesor teologii cieszył się aż do 8 października 1944 roku<sup>8</sup>.

Okres ten nie był jednak dla niego czasem zmarnowanym; przeciwnie, zużytkował go na modlitwę, kontemplację i głębokie teologiczne przemyślenia; wiele pisał, prowadził ożywioną korespondencję,

<sup>7</sup> Por. A. A. Napiórkowski, *Wstęp*, [w:] *Życie wspólne*, przekład K. Wójtowicz CR, Kraków 2001, s. 7–13; E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, Hamburg 1999, s. 100.

<sup>8</sup> Por. I. Tödt, jw., s. 120–121; E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer...*, s. 88–90.

zwłaszcza ze swoim przyjacielem pastorem Eberhardem Bethgem, któremu – mimo rozlicznych starań – nie udało się uniknąć służby wojskowej i dlatego od roku 1943 walczył na froncie włoskim. Ostatnie listy Bonhoeffera dotarły do niego w północnowłoskim miasteczku San Paolo d’Enza (region Emilia), niedaleko Parmy. Po nieudanej próbie zamachu na Hitlera w dniu 20 lipca 1944 r. stało się jasne, że również on musi się liczyć z ewentualnym aresztowaniem. W dniu 28 października powiadomiono go, że ma się stawić na przesłuchanie w Głównym Urzędzie Bezpieczeństwa Rzeszy w Berlinie. Bethge spalił wszystkie listy i zapiski, jakie miał przy sobie, aby jeszcze bardziej nie zaszkodzić Bonhoefferowi. Korespondencja zaś do 23 sierpnia 1944 została już zawczasu dobrze ukryta w Niemczech<sup>9</sup>. To właśnie listy do przyjaciela teologa, jakim był dla Bonhoeffera Bethge, stanowią dla nas dzisiaj znaczną wartość badawczą, gdyż w nich mamy najwięcej refleksji natury teologicznej i osobistych myśli autora „bezreligijnego chrześcijaństwa”. Po wojnie zostały one zebrane w jedną książkę i po raz pierwszy opublikowane w roku 1951 pod tytułem *Widerstand und Ergebung* (Opór i poddanie).

W momencie aresztowania nie było do końca znane zaangażowanie Bonhoeffera w spisek przeciwko Hitlerowi, dlatego oskarżenia kierowane przeciwko niemu i ostateczny wyrok stały pod znakiem zapytania. Sytuacja uległa radykalnej zmianie na gorsze, gdy 22 września 1944 roku w miejscowości Zossen odkryto przypadkowo pancerną szafę z tajnymi aktami spiskowej grupy admirała Canarisa. Akta te całkowicie odśłoniły kontakty i powiązania luterańskiego teologa z grupą zamachowców i w tym momencie sprawa przybrała dla niego zdecydowanie niebezpieczny obrót. Już 8 października został przewieziony do piwnicznego więzienia w Głównym Urzędzie Bezpieczeństwa Rzeszy w Berlinie. W lutym 1945 r., wraz z grupą innych więźniów, przetransportowano go do obozu koncentracyjnego w Buchenwaldzie, a następnie do obozu we Flossenburgu, gdzie został stracony przez powieszenie 9 kwietnia 1945 r. Wojna Hitlera zakończyła się 8 maja<sup>10</sup>.

### „Chrześcijaństwo bezreligijne”

Kiedy w kwietniu 1943 r. Bonhoeffer został aresztowany przez gestapo, pisanie swojej książki *Ethik*<sup>11</sup> przerwał na zdaniu: „Krzyż po-

<sup>9</sup> Por. I. Tödt, jw., s. 124–125.

<sup>10</sup> Por. A. A. Napiórkowski, jw., s. 13; I. Tödt, jw., s. 129; E. Bethge, jw., s. 93–99.

<sup>11</sup> To swoje dzieło rozpoczął pisać już w 1939 r. i pisał je aż do momentu aresztowania. *Etyka* wydana została dopiero po wojnie w 1949 r.

jednania jest wyzwoleniem do życia przed Boga w samym środku bezbożnego świata, jest wyzwoleniem do życia w prawdziwej świeckości<sup>12</sup>. Problematyka relacji Boga do świata, Kościoła i chrześcijaństwa do ówczesnego społeczeństwa nurtowała zatem niemieckiego profesora już wcześniej, choć właściwie dopiero w więzieniu próbował ją bliżej uściślić.

Mówiąc o świeckości świata, ukazywał krzyż Chrystusa – zgodnie z głównymi ideami protestantyzmu – jako jego absolutne centrum:

Świeckość świata została raz na zawsze naznaczona Krzyżem Chrystusa. Ale ponieważ Krzyż Chrystusa jest krzyżem pojednania świata z Bogiem, dlatego właśnie ten bezbożny świat naznaczony jest również pojednaniem jako wolnym działaniem Boga<sup>13</sup>.

Gdy powstają te słowa, Bonhoeffer już samodzielnie – bez opierania się na eklezjalnych strukturach, ale w sensie zdania się tylko na Chrystusa i na samego siebie – porusza się w tej ciemnej nocy hitlerowskiego totalitaryzmu. Raczej na dobre rozstał się nie tylko z instytucjonalnym Kościołem niemieckich chrześcijan, którzy wiernopoddańczo skłonili się wobec *Führera* i jego idei, ale też odzegał się od *Wyznającego Kościoła (Bekennende Kirche)*, gdyż i jego członkowie nie okazali się ostatecznie dość radykalni. Przywołajmy jednak teraz dłuższy passus z jego pracy, trafnie chyba obrazujący jego ówczesne wewnętrzne nastawienie:

Wyzwolenie jest głoszeniem Krzyża pojednania, gdyż przewycięża daremne próby przebóstwienia świata, przewycięża rozdarcie, napięcia i konflikty między tym, co chrześcijańskie i tym, co światowe i wzywa do prostodusznego działania i życia w wierze w dokonane pojednanie świata z Bogiem. To przez głoszenie ukrzyżowanego Chrystusa przychodzi życie w prawdziwej świeckości. A więc prawdziwe świeckie życie jest możliwe i realne nie wbrew przepowiadaniu, także nie obok niego, w jakiejś całkiem zautonomizowanej świeckości, ale w głoszeniu, z głoszeniem i pod głoszeniem Chrystusa. Bez przepowiadania Krzyża Chrystusa, czy przeciw Krzyżowi, nie ma poznania bezbożności i opuszczenia świata przez Boga; raczej to, co świeckie, będzie wciąż szukało zaspokojenia swego nieugaszonego pragnienia ubóstwienia siebie. Tam jednak, gdzie świeckość obok przepowiadania Chrystusa ustanawia własne prawo, tam skazuje się jedynie na samą siebie i musi w końcu siebie samą postawić w miejsce Boga. W obydwu przypadkach świeckość przestaje być świecką; skazana tylko na siebie, nie tylko nie chce i nie może być jedynie świecka, lecz także dąży rozpaczliwie i gorączkowo do ubóstwienia świeckości. Skutek jest taki, że akurat to kategoriyczne i wyłączne życie świeckie popada w świeckość nieprawdziwą i połowiczną; brak jej wolności i od-

<sup>12</sup> D. Bonhoeffer, *Krzyż i zmartwychwstanie*, przekład: K. Wójtowicz CR, Kraków 1999, s. 18.

<sup>13</sup> Tamże.

wagi do prawdziwej i całościowej świeckości, to znaczy być takim światem, jakim jest w rzeczywistości przed Bogiem, a mianowicie: światem pojednanym z Nim w swej bezbożności<sup>14</sup>.

Niemiecki pastor wymienia w powyższym tekście dwa rodzaje świeckości. Fałszywa świeckość świata sprowadza się do uwielbiania samej siebie, zaś prawdziwa to konsekwentne życie krzyżem Jezusa Chrystusa. Rozumie on zatem świeckość w specyficznym sensie; nie jest to dzisiejsze obiegowe jej pojmowanie. Świeckość bonhoefferowska jest wszechstronnie chrystocentryczna. I właśnie ta świeckość przynosi zbawienie, lecz soteryjna staje się tylko dzięki krzyżowi. Tego rodzaju świeckość ma u teologa z Berlina wymiar mistyczny, a przy tym bardzo osobisty, niejako pozawspólnotowy i pozaeklezyjalny. Jest ona dogłębnym zjednoczeniem z Chrystusem w tajemnicy Jego krzyża. Bonhoeffer zbyt długo i głęboko kontemplował Jezusowe *Kazanie na Górze*, abyśmy mogli inaczej rozumieć jego wizję chrześcijaństwa bezreligijnego.

W pismach Bonhoeffera pochodzących z lat 1941–1943 łatwo dostrzec jego zaangażowanie polityczne. Wyzwolił się chyba już na dobre z heroicznej, lecz ślepej uliczki kościelnego introwertyzmu i getta. Wszedł głęboko w życie świeckie. Nie było ono ani łatwe, ani święte. Dla kogoś uprzywilejowanego było z pewnością trudne i ciężkie. Zaczął przeżywać życie wprost, normalnie, w całym jego smaku. Właśnie ową zwykłość, zdrowy rozsądek, życiowe zasady i wartość życia samego w sobie, a nie dla czegoś innego jeszcze, zaczął przedkładać nad wszystko inne. I w tym momencie wszedł w „bezreligijne chrześcijaństwo”, ciesząc się wyzwoleniem z przygniatających form fałszywej kościelności<sup>15</sup>.

Aby jednak niemiecki teolog został przez nas dobrze zrozumiany, należy pamiętać, że nigdy nie negował potrzeby empirycznego Kościoła, choć z drugiej strony nie optował – jak to czyni katolicka eklezjologia – za jego bezwzględną koniecznością pośrednictwa do osiągnięcia zbawienia. W swoim myśleniu był bliski nauce Lutera, który choć twierdził, że w gruncie rzeczy jeden Kościół Chrystusowy trwa tylko w swoim wymiarze niewidzialnym, znanym Bogu, to jednak dostrzegł potrzebę jego widzialnych struktur. Można nawet stwierdzić, że zbliżył się on bardziej do doktryny ojca reformacji, niż niejeden z jemu współczesnych. Co to oznacza? Sprowadza się to do budowy nowego modelu Kościoła. Aby to lepiej uchwycić, spójrzmy na to ponownie

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> Por. A. M o r a w s k a, *Dietrich Bonhoeffer*, „Znak” 29:1968, s. 1357.

z pozycji katolickiej eklezjologii. Bonhoeffer, pozostając wierny tradycji luterńskiej, zsubiektywizował całkowicie swój akt wiary, a swoje zbawienie widział nie w pośrednictwie Kościoła, ale we własnych relacjach z Chrystusem. To stanowisko jest wyraźnym echem XVI-wiecznych kontrowersji między Lutrem, a teologią rzymską. Zgodnie z ówczesną średniowieczną tradycją Rzym rozróżniał między „pewnością nadziei”, którą posiada pojedynczy wierny w swojej subiektywnej, osobistej słabości i brakach a „pewnością wiary”, którą cieszy się cały Kościół, gdyż jemu Chrystus powierzył depozyt prawd wiary i tym samym skarbnicę dóbr zbawczych. Toteż wierzący pozostaje nieustannie w niepewności odnośnie do kar za grzechy w tym życiu czy też kar czyścicowych, podczas gdy Kościół zarządza skarbcem przeobfitych bogactw zbawczych, płynących z dzieła Jezusa Chrystusa oraz świętych i gwarantuje odpusty. Skoro jednak Luter połączył „pewność nadziei” z „pewnością wiary” w jedno pojęcie „pewności zbawienia”, to tym samym wyłączył Kościół z wewnętrznego aktu wiary. Sprowadzało się to do utworzenia przez reformację nowego Kościoła i postawienie pod znakiem zapytania jego dotychczasowego soteryjnego pośrednictwa<sup>16</sup>.

Kard. Joseph Ratzinger, przemawiając w roku 1983 z okazji Roku Lutera, trafnie oddał samą istotę przeciwieństwa protestantyzmu i katolicyzmu. Odnośnie do poglądów Lutera stwierdził, że mamy tu do czynienia z radykalną personalizacją aktu wiary, który wyraża się w pasjonującym i w pewnym sensie ekskluzywnym spotkaniu oko w oko Boga i człowieka. Natomiast dla katolików wiara jest według swojej istoty wspólną wiarą z Kościołem<sup>17</sup>.

Luterański pastor, przebywając w przymusowym, tragicznym odosobnieniu, poddaje rewizji swoje dotychczasowe rozumienie chrześcijaństwa i tym samym swojego Kościoła. Pyta, czym jest Ewangelia dla dojrzałego człowieka. Odpowiedź na to daje w jednym z listów, skierowanym z berlińskiego więzienia w Tegel w kwietniu 1944 r. do pastora Bethgego:

Dreńczy mnie wciąż pytanie, czym właściwie jest dla nas dzisiaj chrześcijaństwo lub też kim jest właściwie dla nas dzisiaj Chrystus. [...] Zmierzamy w kie-

<sup>16</sup> Por. A. A. Napiórkowski, *Próby uzgodnienia stanowisk w nauce o usprawiedliwieniu przed Soborem Trydenckim a współczesna hermeneutyka ekumeniczna*, SiDE 2001 nr 1, s. 35; R. Fieling, *Wie ist es zum Streit über die Rechtfertigungslehre gekommen?*, [w:] *Zur Zukunft der Ökumene. Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“*, hrsg. von B. J. Hilberath, W. Pannenberg, Regensburg 1999, s. 11.

<sup>17</sup> Por. J. Ratzinger, *Luther und die Einheit der Kirchen*, „Internationale Zeitschrift Communio“ 12:1983, s. 558–582.

runku epoki bezreligijnej; ludzie nie mogą być już po prostu więcej religijni, tak, jak oni są teraz [...]. Nasze całe 1900-letnie chrześcijańskie przepowiadanie i teologia budują na „apriori religijnym” ludzi. „Chrześcijaństwo” było zawsze pewną formą (może formą prawdziwą) „religii”. Jeśli jednak pewnego dnia stanie się jasne, że owo „apriori” nie istnieje, lecz było jedynie historycznie uwarunkowaną i przejściową formą wyrazu człowieka, a więc ludzie będą rzeczywiście radykalnie bezreligijni – a jak sądzę, mniej lub więcej ma to teraz miejsce (np. gdzie leży przyczyna tego, że ta wojna, w przeciwieństwie do wszystkich wcześniejszych spraw, nie wywołuje „religijnej” reakcji?) – co oznacza to zatem dla „chrześcijaństwa”? Całe nasze dotychczasowe „chrześcijaństwo” zostanie pozbawione fundamentu [...]. Jeśli nie chcemy tego wszystkiego, jeśli ostatecznie musielibyśmy zachodnią postać chrześcijaństwa zakwalifikować tylko jako stopień wstępny do całkowitej „bezreligijności”, jaka wyniknie z tego dla nas sytuacja, jaka dla Kościoła? Jak mógłby być Chrystus również Panem dla bezreligijnych? Czy istnieją bezreligijni chrześcijanie? Jeśli religia jest zaledwie osłoną chrześcijaństwa – a ta osłona w różnych czasach tak bardzo różnie wyglądała – to czym jest zatem bezreligijne chrześcijaństwo?<sup>18</sup>

Powyższe przemyślenia Bonhoeffera trudno jest jednoznacznie zinterpretować; są zbyt wieloznaczne. Te fragmentaryczne, skrótowe tezy doczekały się z czasem większej sławy niż którekolwiek z jego dzieł. Stały się one niejako sztandarowymi hasłami nowej reformacji chrześcijańskiej, inicjując wiele ruchów i kierunków tak w Europie, jak i w Stanach Zjednoczonych. Przy tym nieraz sprzecznych ze sobą i z tym, co on sam głosił<sup>19</sup>.

Sięgnijmy jednak na powrót do więziennych tekstów interesującego nas teologa. W swojej refleksji na temat „bezreligijnego chrześcijaństwa” odwołuje się on do K. Bartha. Zauważa, iż mimo że szwajcarski teolog jako pierwszy rozpoczął myślenie w tym kierunku, to jednak tematyki tej nie opracował szerzej, gdyż poszedł bardziej w kierunku pozytywizmu objawienia. Dla bezreligijnych robotników nie przyniosło to ostatecznie nic decydującego, a dla Bonhoeffera byłoby tutaj istotnym odpowiedzieć na parę ważnych pytań.

Pytania, na które należałoby mimo wszystko odpowiedzieć, brzmią: co znaczy Kościół, wspólnota, kazanie, liturgia, życie chrześcijańskie w bezreligijnym świecie? Jak bez religii mówimy o Bogu, tzn. właśnie bez podyktowanych czasem założeń metafizycznych, etc.? 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 czymś zupełnie innym, prawdziwie Panem świata. Lecz co to znaczy? Co oznacza kult i modlitwa w tej bezreligijności? [...]. Często pytam się samego siebie, dlaczego „chrześcijański instynkt” pociąga mnie bardziej do ludzi bezreligijnych niż do

<sup>18</sup> D. Bonhoeffer, *Widerstand...*, s. 138–139; por. też K. KarSKI, *Teologia...*, s. 101–104.

<sup>19</sup> Por. A. Morawska, *Dietrich Bonhoeffer...*, s. 1358.

religijnych, i to nie w celach misjonarskich, lecz chciałbym prawie powiedzieć „braterskich”. Podczas kiedy często się wstydzę w obecności osób religijnych wymieniać imię Boże – ponieważ dźwięczy mi to jakoś fałszywie i dla mnie samego wydaje się to być jakoś nieuczciwe – mogę mówić o Bogu wobec bezreligijnych całkiem spokojnie i jakby to było oczywiste [...]. Jak to bezreligijne chrześcijaństwo wygląda, jaką przyjmuje postać, nad tym wszystkim się zastanawiam<sup>20</sup>.

\* \* \*

Niemiecki pastor, poddając ostrej krytyce kościelny model chrześcijaństwa i rolę religii, przedstawił w ostatnich latach swojego krótkiego życia ideę „bezreligijnego chrześcijaństwa” Świeckiemu światu i jego humanistycznemu zaangażowaniu przypisał to, co wcześniej było atrybutem instytucjonalnego Kościoła. Droga ta miała się okazać po wojnie prototypem dalszej ewolucji wielu środowisk chrześcijańskich, w których tendencje „świeckie”, odśrodkowe i uniwersalnie humanistyczne są dzisiaj tak silne, iż powodują – zwłaszcza w krajach Europy Zachodniej – ostry kryzys chrześcijaństwa jako zorganizowanej religii. W swoich poszukiwaniach odpowiedzi na pytanie, czym jest chrześcijaństwo, kim jest właściwie Chrystus, Bonhoeffer 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 opierać się na założeniu religijności u człowieka *a priori*. Kościół, uświadomiwszy sobie fakt istnienia w świeckim świecie, nie powinien dedukować Boga z niektórych sytuacji ludzkiej egzystencji, jak np. z winy czy śmierci, lecz aprobując całą i całkowicie świecką doczesność, powinien konfrontować ją natomiast z dokonanym w Jezusie Chrystusie usprawiedliwieniem grzesznika. Dlatego właśnie niemiecki teolog wysunął postulat bezreligijnej interpretacji pojęć biblijnych i dostrzegania Boga w centrum ludzkiego istnienia<sup>21</sup>.

Zarówno wzmianki w jego ostatnich pismach, jak i lektury, jakie na jego prośbę dostarczano mu do więzienia, wskazują, iż jego nowa teologia „bezreligijnego chrześcijaństwa” nawiązywała – jak sam zresztą pisał – do liberalnego dziedzictwa. Czytał W. Diltheya, E. F. von Weizsäckera, A. Harnacka. Powracał myślą do demitologii-

<sup>20</sup> D. Bonhoeffer, *Widerstand...*, s. 140–141.

<sup>21</sup> Por. A. A. Napiórkowski, *Wstęp*, jw., s. 19–20; A. Nossol, jw., k. 792–793.

zacji Nowego Testamentu w ujęciu R. Bultmanna. W liście z 5 maja 1944 r. pisze, iż obecnie nie podziela przekonania większości, że Bultmann w swoich postulatach poszedł za daleko (*zu weit*). Uważa, że poszedł on jedynie trochę za daleko (*zu wenig weit*)<sup>22</sup>. Widać zatem, że Bonhoeffer powrócił do swoich rodzinnych, środowiskowych tradycji, od których początkowo odszedł dość daleko, szukając swojego miejsca na ziemi w heroicznej walce o autentyczne oblicze Chrystusowego Kościoła. W jego intelektualnych i politycznych zmaganiach z najbardziej świeckim i pragmatycznym ze znanych wówczas nurtów chrześcijańskich, jakim była teologia liberalna, krystalizowała się jego duchowa postawa. Ostatecznie należy zauważyć, że nie przejął liberalnych postulatów, ale dokonał syntezy między nimi a własną chrystopologią. Nie skłonił się, jak większość protestanckich liberalnych myślicieli, w stronę immanentyzmu, lecz lokalizował transcendencję na ziemi. Pragnął *hic et nunc* ideami królestwa Bożego i wezwaniami Chrystusowego *Kazania na Górze* nasycić rzeczywistość ziemską. Nie optował także, jak to jest przyjęte w liberalnym świecie kompromisu, za indywidualizmem. Ale wręcz przeciwnie, polemizował z nim w imię wartości społecznych. Dostrzegał w otaczającym go świecie niezastąpioną rolę Kościoła. Sekularyzacja sposobów myślenia i ocen religii nie oznaczała dla niego rezygnacji z teologii, lecz jeszcze większą dążność do jej dowartościowania, aby ukazać ją jako niezastąpioną drogę intelektualnej i duchowej przygody z Chrystusem<sup>23</sup>.

Czy w dzisiejszym świecie mamy do czynienia z „chrześcijaństwem bezreligijnym”? Jeśli kierujemy nasz wzrok na chrześcijan Europy (także polskich), to można na to pytanie odpowiedzieć zarówno pozytywnie, jak i negatywnie. Twierdząco, gdyż wielu ludzi czuje i przyznaje się do chrześcijaństwa, a jednocześnie cechuje ich brak związków z Kościołem jako wspólnotą wiary<sup>24</sup>. Trzeba tu jednak koniecznie

<sup>22</sup> D. Bonhoeffer, *Widerstand...*, s. 142: „Du erinnerst Dich wohl des Bultmann’schen Aufsatzes über „Entmythologisierung des Neuen Testaments“. Meine Meinung dazu würde heute die sein, dass er nicht „zu wie“, wie die meisten meinten, sondern zu wenig weit gegangen ist”.

<sup>23</sup> Por. A. M o r a w s k a, *Dietrich Bonhoeffer...*, s. 1358–1359.

<sup>24</sup> Ostatnie badania socjologiczne („Wiadomości KAI” 25. 01. 2001, nr 4, s. 20–22) ujawniły, że w Polsce mieszka 38,7 milionów ludzi, z czego 34,87 milionów to katolicy. Zdeklarowani jako katolicy stanowią 90,1% ludności, gdyż 7,8% nie przyznaje się do żadnego wyznania. Jednakże ta katolicka zbiorowość (90,1% z 38,7 mln) jest wewnętrznie mocno zróżnicowana. Socjologowie, biorąc pod uwagę głębokość wiary i częstość praktyk religijnych, wyróżniają cztery różniące się między sobą grupy. Dla nas jest tutaj najbardziej interesująca czwarta grupa katolików, stanowiąca 20–30% Po-

dodać, iż najczęściej owo rozluźnienie związków z kościelną wspólnotą wynika z negacji niektórych prawd wiary, traktowanych dość subiektywnie i selektywnie. U podłoża takiej postawy znajduje się niestety prawie zawsze etyczny permisywizm, powiązany z nieuporządkowanym życiem moralnym. Na powyższe pytanie wypada zaś odpowiedzieć negatywnie, gdy nie stracimy z oczu istoty bonhoefferowskiego „chrześcijaństwa bezreligijnego”, a świeckość będzie ujmowana jako krzyż Jezusa Chrystusa. W tym miejscu napotykamy już mistyczny wymiar chrześcijaństwa, który jest właściwy nielicznym naśladowcom Chrystusa. Z jednej strony potrzeba tu niezwyklej łaski Chrystusa, a z drugiej współpracy ze strony człowieka. Nie każdy z nas bowiem osiąga duchowego poziomu luterańskiego pastora, aby móc zapuszczać się na kręte i pełne niecodziennych niebezpieczeństw ścieżki życia wewnętrznego na takich wysokich poziomach ludzkiego ducha.

Głębia tekstów niemieckiego teologa jest zadziwiająca. A duchowa głębia ma to do siebie, że wielość czających się w niej zasadzek zbyt łatwo prowadzi każdego zadufanego w sobie śmiałka do szybkiej dezorientacji. Stąd potrzeba tu pełnej pokory postawy wręcz kontemplacyjnej. Z jednej strony można zbyt pochopnie zakwalifikować „chrześcijaństwo bezreligijne” jako odrzucenie eklezjalności. Dzieje się tak wówczas, gdy przypisuje się sobie samemu ów poziom miłowania Pana, na który w sposób darmowy i tajemny wyniósł Bonhoeffera krzyż Chrystusa i Jego zmartwychwstanie. Nie wolno uzurpować sobie duchowych darów, do których nikt z nas nie ma prawa, gdyż udzielane są nam one zupełnie darmo i niezasłużenie. Zbyt często nie spełniamy elementarnych norm ewangelicznego prawa i chcemy przy tym odrzucać wszelkie kościelne struktury. Św. Paweł Apostoł mówi wprawdzie, że Prawo zniewala, że jest zbędne, ale dopiero wówczas, gdy jest się już w sferze miłości. A do tego poziomu wszystkim nam jeszcze daleko:

Wiemy, że wszystko, co mówi Prawo, mówi do tych, którzy podlegają Prawu. I stąd każde usta muszą zamilknąć i cały świat musi się uznać winnym wobec Boga, jako że z uczynków Prawa żaden człowiek nie może dostąpić usprawiedliwienia w Jego oczach. Przez Prawo bowiem jest tylko większa znajomość grzechu (Rz 3, 19–20).

My zaś dzięki Chrystusowi nie jesteśmy już poddani Prawu, lecz łasce (por. Rz 7, 14), gdyż „z tego przekleństwa Prawa Chrystus nas

---

laków; są to osoby „wierzące”, ale w zasadzie niepraktykujące, *de facto* pozostające poza zasięgiem Kościoła instytucjonalnego. Problemem jest to, że w Kościele katolickim nad Wisłą ta grupa osób nie tyle się powiększa ilościowo, co wzrasta jest oddalenie od Kościoła. Możemy tu mówić o „chrześcijaństwie bezreligijnym”.

wykupił” (Ga 3, 13) darmo, dlatego tylko przez wiarę doznajemy usprawiedliwienia: „On [Chrystus] też sprawił, żeśmy mogli stać się sługami Nowego Przymierza, przymierza nie litery, lecz Ducha; litera bowiem zabija, Duch zaś ożywia” (2 Kor 3, 6).

Natomiast z drugiej strony nie sposób nie postrzegać Bonhoeffera inaczej niż jako niezwykłego świadka XX wieku, który odrzucił wszelki zbędny rodzaj eklezjalnego pośrednictwa w przeżywaniu swojej wiary. Odszedł od kościelnych struktur, bo tak bardzo chciał żyć duchem *Kazania na Górze*. Był w stanie tak postąpić, ponieważ został do tego uzdolniony przez charyzmat jedności ze swoim jedynym Panem. Czyż nie był on już tak głęboko zjednoczony z Bogiem, że wspólna wiara nie była mu już potrzebna? Czyż nie doznał już zewnętrznej i wewnętrznej kenozy, aby zagłębiać się w „nagie” chrześcijaństwo, pozbawione wszelkiego zbytecznego balastu i uciążliwej zewnętrznej formy? Bonhoeffer wypłynął na głębię, gdyż wszedł w wielką zażyłość z mistycznym Chrystusem, którego doznał tak w tajemnicy krzyża, jak i zmartwychwstania.

## DAS RELIGIONSLOSE CHRISTENTUM Die letzte ekklesiologische Vision Dietrich Bonhoeffers

### Zusammenfassung

Der obige Aufsatz ist ein Versuch darzustellen, wie Dietrich Bonhoeffer die Situation in Kirche und Christentum in Deutschland in seinen letzten Lebensjahren einschätzte, als er nach dem misslungenen Attentat auf den Führer des III. Reiches verhaftet worden war und im Gefängnis auf das Todesurteil wartete. Der lutherische Pastor suchte nach den Ursachen für das Versagen der protestantischen Kirchen bei der Konfrontation mit Hitlers Nationalsozialismus. Bei dieser Suche verwendete er den Begriff „das religionslose Christentum“. Es ist schwer zu ermitteln, was D. Bonhoeffer selbst unter diesem Begriff verstand, weil wir nur auf Andeutungen in Briefen und Notizen aus der Zeit seiner Gefangenschaft zurückgreifen können.

In einem Brief an seinen Freund Bethge schreibt Bonhoeffer: „Was mich unablässig bewegt, ist die Frage, was das Christentum oder auch der Christus heute für uns eigentlich ist [...]. Wir gehen einer völlig religionslosen Zeit entgegen; die Menschen können einfach, so wie sie nun einmal sind, nicht mehr religiös sein [...]. Die Menschen werden radikal religionslos – und ich glaube, dass das mehr oder weniger bereits der Fall ist (woran liegt es z.B. dass dieser Krieg im Unterschied zu allen bisherigen eine „religiöse“ Reaktion nicht hervorruft?) – was bedeutet das dann für das „Christentum“? Unserem ganzen bisherigen „Christentum“ wird das Fundament ent-

zogen [...]. Wenn wir das alles nicht wollen, wenn wir schließlich auch die westliche Gestalt des Christentums nur als Vorstufe einer völligen Religionslosigkeit beurteilen müssten, was für eine Situation entsteht dann für uns, für die Kirche? Wie kann Christus der Herr auch der Religionslosen werden? Gibt es religionslose Christen? Wenn die Religion nur ein Gewand des Christentums ist – und auch dieses Gewand hat zu verschiedenen Zeiten sehr verschieden ausgesehen – was ist dann ein religionsloses Christentum?”