WIERZYĆ
W TEGO SAMEGO
I TAK SAMO

Ekumeniczna dogmatyka
Dietricha Bonhoeffera

Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Świdnickiej

---

seria: BIBLIOTEKA DIECEZJI ŚWIDNICKIEJ

8

REDAKTOR SERII: KS. JAROSŁAW M. LIPNIAK

WIERZYĆ
W TEGO SAMEGO
I TAK SAMO

Ekumeniczna dogmatyka
Dietricha Bonhoeffera

Praca zbiorowa
pod redakcją naukową
ks. Jarosława M. Lipniaka

ŚWIDNICA 2006

IMPRIMATUR

L.dz. 1271/2006
Świdnica, dnia 08.09.2006 r.

† *Ignacy Dec*
Biskup Świdnicki

ISBN 83-60663-00-9

Wydawca: Świdnicka Kuria Biskupia
Pl. Jana Pawła II 1
57-100 Świdnica
tel. 074 85 64 400

Projekt okładki: ks. Jarosław M. Lipniak

Druk: Usługi Poligraficzne Bogdan Kokociński
57-400 Nowa Ruda, ul. Armii Krajowej 15
tel. 074 872 5092
e-mail: drukarnia@kokocinski.pl

Trójca Święta, Kościół Pokoju w Świdnicy

fot. Bożena Pytel

SYMBOLE WIARY

Symbol apostolski według Ksiąg Wyznaniowych Kościoła Luterańskiego

Wierzę w Boga Ojca, Wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi.

I w Jezusa Chrystusa, Syna Jego jedynego, Pana naszego, który się począł z Ducha Świętego, narodził się z Marii Panny, umęczon pod Poncjuszem Piłatem, ukrzyżowan, umarł i pogrzebion, zstąpił do piekieł, trzeciego dnia zmartwychwstał, wstąpił na niebiosa, siedzi na prawicy Boga, Ojca Wszechmogącego, skąd przyjdzie sądzić żywych i umarłych.

Wierzę w Ducha Świętego, święty Kościół powszechny, społeczność świętych, grzechów odpuszczenie, ciała zmartwychwstanie i żywot wieczny. Amen.

Symbol apostolski według Katechizmu Kościoła Katolickiego

Wierzę w Boga Ojca Wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi, i w Jezusa Chrystusa, Syna Jego Jedynego, Pana naszego, który się począł z Ducha Świętego, narodził się z Maryi Panny, umęczon pod Ponckim Piłatem, ukrzyżowan, umarł i pogrzebion, zstąpił do piekieł, trzeciego dnia zmartwychwstał, wstąpił na niebiosa, siedzi po prawicy Boga Ojca Wszechmogącego, stamtąd przyjdzie sądzić żywych i umarłych. Wierzę w Ducha Świętego, święty Kościół powszechny, Świętych obcowanie, grzechów odpuszczenie, ciała zmartwychwstanie, żywot wieczny. Amen

SPIS TREŚCI

Przedmowa (*bp. Ryszard Bogusz*) 9

Wstęp (*ks. Jarosław M. Lipniak*)..... 13

I. ***Wierzę w Boga, Ojca Wszechmogącego...***..... 19

Teo-logia Dietricha Bonhoeffera – czyli Bóg wobec bezreligijnego świata (*Agnieszka Paciorkowska*) 21

II. ***...i w Jezusa Chrystusa, Syna Jego jedynego, Pana naszego*** 37

Chrystologia Dietricha Bonhoeffera – czyli Wcielony Bóg w bezreligijnym świecie (*ks. Sławomir Śledziewski*) 39

III. ***Wierzę w Ducha Świętego*** 51

1. Eklezjologia Dietricha Bonhoeffera – czyli Kościół w bezreligijnym świecie (*O. Andrzej A. Napiórkowski*) 53

2. Sakramentologia Dietricha Bonhoeffera – czyli wspólnota z Bogiem w bezreligijnym świecie (*bp. Gerard Ludwig Müller*) 69

3. Charytologia Dietricha Bonhoeffera – czyli łaska droga dla bezreligijnego świata (*ks. Jarosław M. Lipniak*) 91

4. Eschatologia Dietricha Bonhoeffera – czyli nadzieja dla bezreligijnego świata (*ks. Bogdan Ferdek*).....111

Zakończenie:
Ekumeniczne *credo* Dietricha Bonhoeffera, (*ks. Bogdan Ferdek*)... 135

Conclusion 145

Schlusswort..... 153

PRZEDMOWA

Gustaw Flaubert powiedział kiedyś: „Człowiek jest niczym, dzieło jego wszystkim".

5 lutego 2006 r. minęła setna rocznica urodzin ewangelickiego teologa, członka niemieckiego ruchu oporu przeciwko reżimowi nazistowskiemu, członka Kościoła wyznającego (Bekennende Kirche), Ditericha Bonhoeffera.

Z tej okazji ukazało się wiele publikacji, odbyło się wiele spotkań, seminariów i wykładów. We Wrocławiu obradował Międzynarodowy Kongres Bonhoefferowski.

W czasie tych okolicznościowych wydarzeń przybliżono raz jeszcze tą, jakże ważną postać w historii Kościoła Ewangelickiego XX w.

Polityczny opór Bonhoeffera wobec nazistowskiego reżimu wyrastał z duchowej głębi i otwartego przyznawania się do Chrystusa, choć dopiero jako doktor teologii przeszedł z „wiary intelektualnej" ku praktycznemu naśladowaniu Chrystusa. Jego pewność wiary podczas prześladowań i aresztowania sprawiła, ze Bonhoeffer stał się wzorem dla wielu chrześcijan różnych konfesji.

Wiele cennych wskazówek z myśli Bonhoeffera wykorzystała polska opozycja lat osiemdziesiątych, która w czasie internowania szukała w nich duchowego wsparcia.

Znana publicystka polska, należąca do środowiska katolickiego „Znaku", powiedziała w jednej z rozmów: „Bonhoeffer inspiruje, ponieważ odważył się przemyśleć to, co jest i naszym problemem, a mianowicie: Jak można spotkać Chrystusa w sytuacji całkowitej bezreligijności? Na czym miałby polegać nasz związek z Chrystusem, gdy z jednej strony wkraczamy na drogę ateizmu, z drugiej nie chcemy się traktować jako agnostyków? Kiedy granica pomiędzy tak zwanymi wierzącymi i niewierzącymi wydaje się nam fałszywa? Dokładnie, jak my teraz, tak i Bonhoeffer w swej mieszczańskiej mentalności i w poczuciu odpowie-

dzialności za wielkie dziedzictwo kulturowe, nie był przygotowany na tak głębokie przeobrażenia wielkiej rewizji chrześcijaństwa".

W Europie Wschodniej gorliwie studiowano Bonhoeffera – ze względu na jego ukierunkowanie polityczne, w krajach zachodnich natomiast, dyskusja wyrażająca aprobatę bądź też nie, dotyczyła pięćdziesięciu stron jego teologii napisanych w wiezieniu w Tegel. Strony te „wywarły wpływ na współczesną myśl religijną, a ich mocy nie można porównać z ich objętością", napisał jeden z ewangelickich teologów J. Mark.

Wielu podjęło ze spuścizny teologicznej Bonhoeffera wątek jego odważnej krytyki, wymierzonej przeciwko zeświecczeniu Kościoła ludowego, który wylewa na świat swoją *tanią łaskę* poprzez słowo i sakrament. Dla Bonhoeffera usprawiedliwienie grzechu jest *tanią łaską,* natomiast usprawiedliwienie gotowego do pokuty grzesznika jest *łaską drogą*.

Z prawdziwą radością przyjąłem wiadomość o nowym, ekumenicznym zainteresowaniu myślą Bonhoeffera i jego dogmatyką.

Za sprawą redaktora serii: Biblioteka Diecezji Świdnickiej ks. dra Jarosława M. Lipniaka, Diecezjalnego Referenta do spraw Ekumenizmu, ukazuje się książka „Wierzyć w Tego Samego i tak samo".

Wysoko sobie cenię autorów tej zbiorowej publikacji, która w sposób jednoznaczny ukierunkowuje myśli katolików i ewangelików na możliwość ekumenicznego spojrzenia na to, co wcale nie musi nas dzielić, wręcz przeciwnie – łączy. Apostolskie wyznanie wiary jest niewątpliwie takim dokumentem.

Wspomnieć tu należy też jeden z najważniejszych dokumentów ekumenicznych obu naszych Kościołów z 1999 r. „Wspólną deklarację w sprawie nauki o usprawiedliwieniu". W XVI w. nauka ta stanowiła centrum wszelkich polemik i sporów między katolikami i luteranami. Dziś oba Kościoły doszły do konsensusu w tej sprawie.

Rok później w Warszawie doszło do podpisania wspólnego dokumentu w sprawie wzajemnego uznania Sakramentu Chrztu Świętego.

Szczególnym terenem ekumenicznych działań jest Dolny Śląsk. Wrocławska Dzielnica Wzajemnego Szacunku, w której współpracują katolicy, prawosławni, ewangelicy i Żydzi, znana jest już poza granicami naszego kraju.

Każde ekumeniczne działanie, każda publikacja, to „radość w niebie", że staramy się wypełniać arcykapłańska prośbę Jezusa Chrystusa: „aby wszyscy byli jedno".

Bonhoeffer powiedział kiedyś, że nie może być ekumenii bez udziału Kościoła Rzymskokatolickiego. Dziś katoliccy teologowie, na bazie jego teologicznych przemyśleń, starają się odnaleźć punkty łączące katolików i luteranów. A ta publikacja jest tego namacalnym dowodem.

Biskup Ryszard Bogusz
Zwierzchnik Diecezji Wrocławskiej
Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP

WSTĘP

Luteranie i katolicy mają wspólne wyznanie wiary, którym jest *Skład Apostolski*. Znajduje się on w *Księgach Wyznaniowych Kościoła Luterańskiego*[1] i w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*[2].

Według św. Tomasza z Akwinu wyznanie wiary „nie jest dodatkiem do Pisma św., a raczej wyciągiem z niego"[3]. Podobnie uważa Marcin Luter: „wyznanie wiary dzielono dotąd na dwanaście artykułów, gdyby zaś wszystkie części, które zawiera Pismo, a które należą do wyznania wiary, pojedynczo ująć, byłoby tych artykułów o wiele więcej"[4].

Wspólne wyznanie wiary, a nawet wyznania[5], które uznają luteranie i katolicy, powinny implikować wspólną dogmatykę, tym bardziej, że wyznania wiary – nazywane symbolami – pełnią funkcję znaków rozpoznawczych chrześcijan. Według *Katechizmu Kościoła Katolickiego*: „Greckie słowo *symbolon* oznaczało połowę przełamanego przedmiotu (na przykład pieczęci), którą przedstawiano jako znak rozpoznawczy. Przełamane części składano ze sobą, by sprawdzić tożsamość tego, kto przyniósł drugą połowę. Symbol wiary jest więc znakiem rozpoznawczym oraz znakiem jedności między wierzącymi" (188). Bez wspólnej dogmatyki symbol wiary byłby nieczytelnym lub wręcz fałszywym znakiem rozpoznawczym chrześcijan. Zespół teologów skupiony przy II Katedrze Teologii Dogmatycznej PWT we Wrocławiu (B. Ferdek,

---

[1] *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterańskiego*, Bielsko-Biała 2003, 529.

[2] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 54. *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterańskiego* i *Katechizm Kościoła Katolickiego* zawierają również *Wyznanie nicejsko- konstantynopolitańskie.* Nadto *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterańskiego* zawierają *Wyznanie atanazjańskie,* a KKK o nim wspomina.

[3] św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II-II, 1/9.

[4] M. Luter, *Mały Katechizm. Duży Katechizm*, Bielsko-Biała 2000, 97.

[5] *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterańskiego* i *Katechizm Kościoła Katolickiego* zawierają również *Wyznanie nicejsko- konstantynopolitańskie.* Nadto *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterańskiego* zawierają *Wyznanie atanazjańskie,* a KKK o nim wspomina.

A. Paciorkowska, J. M. Lipniak) postanowił w ramach wspólnych badań naukowych napisać w oparciu o teologię Dietricha Bonhoeffera ekumeniczny komentarz do *Wyznania apostolskiego*, aby w ten sposób wykazać, że luteranie i katolicy mają nie tylko wspólny symbol wiary, ale też, gdy chodzi o zawarte w nim prawdy wiary, nie wierzą inaczej, lecz wierzą w Tego samego i tak samo. Do współpracy w realizacji tego zamierzenia włączył się Biskup Regensburga prof. G. L. Müller[6] wraz z wypromowanym przez siebie doktorem ks. S. Śledziewskim (WSD Łomża) oraz ks. prof. dr hab. A. Napiórkowski[7] (PAT Kraków).

Impulsem do podjęcia próby napisania ekumenicznego komentarza do *Apostolicum* w oparciu o teologię D. Bonhoeffera, była setna rocznica urodzin tego wielkiego luterańskiego teologa urodzonego we Wrocławiu (Breslau) 4 lutego 1906 roku. W związku z tą rocznicą w dniach 3-8 lutego 2006 roku odbył się we Wrocławiu Międzynarodowy Kongres Bonhoefferowski. Głównymi organizatorami kongresu byli: Diecezja Wrocławska Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego, Polska Sekcja Międzynarodowego Towarzystwa Bonhoefferowskiego, Uniwersytet Wrocławski oraz Ewangelikalna Szkoła Biblijna we Wrocławiu.

Teologia D. Bonhoeffera jest przedmiotem zainteresowania ze strony teologów protestanckich, katolickich i prawosławnych. Obszerną bibliografię poświęconą teologii D, Bonhoeffera przynosi praca E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer świadek Ewangelii w trudnych czasach*[8]**.** Zawiera ona również wykaz napisanych w Polsce prac o teologii D. Bonhoeffera[9]**.** Podobny wykaz znajduje się w *Leksykonie wielkich teologów XX/XXI wieku*[10]. Wśród polskich publikacji poświęconych D. Bonhoefferowi na uwagę zasługuje praca poświęcona antropologii D. Bonhoeffera:

[6] Zob. G. L. Müller, *Bonhoeffers Theologie der Sakramente,* Frankfurt a M. 1979; G. L. Müller, *Für andere da. Christus-Kirche-Gott,* Paderborn 1980.

[7] Zob. A. Napiórkowski, *Dietrich Bonhoeffer i jego wizje Kościoła,* Kraków 2004.

[8] Zob. E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer świadek Ewangelii w trudnych czasach*, Bielko- Biała 2003, 135-141.

[9] Tamże, 142.

[10] *Leksykon wielkich teologów XX / XXI wieku* (red. J. Majewski, J. Makowski), Warszawa 2003, 38-39.

Chrześcijaństwo jako „istnienie dla innych”[11]. Praca ta jest owocem badań naukowych nad teologią D. Bonhoeffera prowadzonych na Uniwersytecie Wrocławskim – a więc w mieście urodzenia Bonhoeffera – przez profesora Józefa Kosiana. Wrocławski Profesor ukazał wpływ Bonhoeffera na anglikańskiego teologa J. Robinsona, autora głośnej pracy *Honest to God*, reformowanego teologa J. Moltmanna, autora *Theologie der Hoffnung*, oraz J. B. Metza, autora *Zur Theologie der Welt*[12].

Ze wszystkich teologicznych idei D. Bonhoeffera najbardziej znaną i wpływową a równocześnie najbardziej nadinterpretowaną, jest *bezreligijne chrześcijaństwo*. Nie musi ono wcale oznaczać chrześcijaństwa bez dogmatów, dostosowanego do upodobań epoki. Bonhoefferowi nie chodziło bowiem o porzucenie Chrystusa, aby zmieniać świat według płytkich mód zbanalizowanego myślenia. O to nie można podejrzewać autora *Życia wspólnego*, w którym pisze np. o spowiedzi usznej, brat przed bratem. Realizacja ideałów zawartych w Życiu wspólnym była niezrozumiała na gruncie luteranizmu, na co wskazuje J. Kosian: „Miał też wiele zaskakujących pomysłów, które na gruncie protestantyzmu musiały być odebrane jako coś skandalicznego, m. in. jego eksperyment wprowadzenia spowiedzi usznej dla swoich seminarzystów, czy odbywanie regularnych medytacji”[13]. Dla Bonhoeffera bezreligijne chrześcijaństwo nie oznacza chrześcijaństwa bez Boga, bez Chrystusa, bez Kościoła, bez sakramentów, bez łaski i bez eschatologii. Wcielony Bóg wszedł niejako w samo serce bezreligijnego świata, aby bezreligijny świat wszedł w samo serce Boga. Wcielenie Boga pociąga *przewcielenie* człowieka i związanego z nim świata – jak to wyraził Angelus Silesius: „Dla ciebie się na ziemi zrodził Bóg, jeżeli nie chcesz Zeń szydzić, musisz w Boga się przewcielić!”[14]. *Finitum capax infiniti* – skończoność ujęła nieskończoność, ponieważ w Chrystusie Bóg wkroczył w świat i dlatego: „Jeżeli człowiek pragnie wieczności, musi uchwycić się doczesności, je-

[11] Zob. J. Kosian, *Chrześcijaństwo jako „istnienie dla innych”. Antropologia teologiczna Dietricha Bonhoeffera,* Wrocław 1992.

[12] Zob. tamże, 77-99.

[13] Tamże, 63; zob. także A. Napiórkowski, *Dietrich Bonhoeffer i jego wizje Kościoła,* Kraków 2004, 33-35.

[14] Zob. J. Kosian, *Mistyka śląska. Mistrzowie duchowości śląskiej*, Wrocław 2001.

żeli pragnie Boga, musi chcieć świata”[15]. W tym teologicznym założeniu D. Bonhoeffera, które leży u podstaw bezreligijnego chrześcijaństwa, dochodzi do głosu starożytna zasada, którą św. Atanazy wyraził następująco: „To ono (Słowo Boże) bowiem się wcieliło, żebyśmy zostali ubóstwieni; ono objawiło się poprzez ciało, żebyśmy zyskali pojęcie o niewidzialnym Ojcu; ono zniosło zelżenie przez ludzi, żebyśmy odziedziczyli niezniszczalność”[16]. Już samo dostrzeżenie u Bonhoeffera inspirującej roli starochrześcijańskiej zasady mówiącej o *przedziwnej wymianie* wskazuje na ekumeniczny wymiar jego teologii. Nie został on jeszcze całościowo opracowany. Niniejsza praca nie rości sobie prawa do takiego całościowego opracowania ekumenicznego wymiaru teologii D. Bonhoeffera. Chce ona tylko ukazać, że w oparciu o teologię D. Bonhoeffera luteranie i katolicy mogą wspólnie komentować wspólne wyznanie wiary, jakim jest dla nich *Skład apostolski*. Ten wspólny komentarz do *Apostolicum* wskaże na ekumeniczny wymiar dogmatyki D. Bonhoeffera. A zatem na czym polega ekumeniczne współbrzmienie i ekumeniczne powiązanie dogmatyki D. Bonhoeffera z dogmatyką katolicką w wytyczonym przez *Apostolicum* zakresie?

Struktura niniejszej pracy podporządkowana jest strukturze *Apostolicum*. Tak jak Marcin Luter „chcemy całe wyznanie wiary zebrać krótko w trzech głównych artykułach według trzech Boskich osób, w stronę których wszystko, w co wierzymy jest zwrócone tak, aby pierwszy artykuł o Bogu Ojcu, objaśniał stworzenie, drugi, o Synu – zbawienie, a trzeci, o Duchu Świętym – uświęcenie”[17]. Tak samo jak M. Luter o strukturze *Apostolicum* wypowiada się *Katechizm Kościoła Katolickiego*: „Symbol jest więc podzielony na trzy części: *Pierwsza jest poświęcona pierwszej Osobie Boskiej i przedziwnemu dziełu stworzenia; następna drugiej Osobie Boskiej i tajemnicy Odkupienia ludzi; ostatnia natomiast trzeciej Osobie Boskiej, będącej źródłem i zasadą naszego uświęcenia.* Te trzy części są „trzema rozdziałami naszej pieczęci (chrzcielnej)” (190). Pierwszy rozdział niniejszej pracy będzie chciał przybliżyć ekumeniczny aspekt *teologii* D. Bonhoeffera, czyli jego wizję

[15] D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, t. V, München 1958-1974, 463.
[16] św. Atanazy, *O wcieleniu Słowa,* VI, 54, 3.
[17] M. Luter, *Mały Katechizm. Duży Katechizm*, 97.

Boga w odniesieniu do bezreligijnego świata. Kolejny rozdział zwróci uwagę na ekumeniczny aspekt chrystologii D. Bonhoeffera, czyli jego wizję Chrystusa w bezreligijnym świecie. Ostatni zaś rozdział rozpadnie się na cztery części. Według M. Lutra Duch Święty dokonuje uświęcenia przez Kościół chrześcijański, społeczność świętych, odpuszczenie grzechów, ciała zmartwychwstanie i żywot wieczny. Podobnie według teologii katolickiej wiara w Kościół, świętych obcowanie, odpuszczenie grzechów, zmartwychwstanie ciała i życie wieczne jest przedłużeniem wiary w Ducha Świętego[18]. Rzeczywistość eklezjalna i eschatyczna jest więc jakby szczególnym *miejscem* działania Ducha Świętego. Dlatego też ostatni rozdział ukaże Jego działanie w czterech perspektywach: eklezjalnej, sakramentalnej, charytologicznej i eschatycznej w oparciu o teologię D. Bonhoeffera. Ten ostatni – czteroczęściowy rozdział – również zawiera ograniczenia. Prawdę wiary o *świętych obcowaniu – społeczności świętych* zinterpretowano tylko jako: „komunię wszystkich członków Kościoła w *rzeczach świętych*... w charyzmatach i innych darach duchowych" (*Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego* 194); jako: „zbór prawdziwie świętych... zgromadzony przez Ducha Świętego... obdarzony różnymi darami"[19] i potraktowano bardzo ogólnie jako udział w łasce pochodzącej od *Ducha łaski* (Hbr 10, 29). Również prawdę wiary: *grzechów odpuszczenie*, zawężono do spowiedzi. W starożytnym Kościele wskazywano na związek chrztu i sakramentu pokuty, którego integralną częścią jest wyznanie grzechów. Dlatego sakrament pokuty nazywano: *drugim chrztem* lub *uciążliwym chrztem*. W kontekście współczesnej marginalizacji spowiedzi i to zarówno w Kościele luterańskim, jak i Kościele katolickim w niektórych krajach, warto przypomnieć refleksję D. Bonhoeffera o spowiedzi.

W osiągnięciu celu niniejszej pracy pomoże odpowiednia metoda, którą można opisać jako systematyzowanie i analizowanie według poszczególnych części *Apostolicum* dogmatycznych wątków teologii D. Bonhoeffera, a następnie porównywanie ich z katolicką dogmatyką, aby ukazać ich ekumeniczne współbrzmienie i powiązanie.

[18] H. Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, Warszawa 1996, 185.
[19] M. Luter, *Duży katechizm*, 103.

Poszukiwanie ekumenicznego współbrzmienia i powiązania pomiędzy dogmatyką katolicką a luterańską w zakresie *Apostolicum* uzasadnia fakt, że dogmat stał się dla Bonhoeffera sztuką życia, która osiągnęła szczyt w męczeństwie. *Lex credendi* stało się dla Bonhoeffera *lex vitae*.

Ks. Jarosław M. Lipniak

WIERZĘ W BOGA,
OJCA WSZECHMOGĄCEGO...

Agnieszka Paciorkowska
Wrocław

TEO-LOGIA DIETRICHA BONHOEFFERA – CZYLI BÓG WOBEC BEZRELIGIJNEGO ŚWIATA

W każdym czasie ludzie stawiają sobie fundamentalne pytanie o istnienie Boga. Człowiekiem pytającym i poszukującym odpowiedzi na najważniejsze pytanie człowieka, pytanie o Boga, jest Dietrich Bonhoeffer, protestancki teolog, wymieniany obok najwybitniejszych ewangelickich teologów XX wieku tj.: K. Bartha czy R. Bultmanna. Będąc świadkiem „bezreligijnych" czasów, na które złożyły się ludzkie doświadczenia w postaci II wojny światowej, skłonił się do zamanifestowania stwierdzenia, iż tradycyjny pogląd o Bogu, jako Tym, który interweniuje w losy świata – umarł. Bóg jest pojmowany jedynie jako „instrumentalny zapychacz dziur" w ludzkiej egzystencji. Czasy, w których żyje D. Bonhoeffer są epoką, w której Bóg nie jest najważniejszy dla człowieka. Jest to czas wcielania w życie przekonania Nietzschego o śmierci Boga, będącego jednocześnie zapoczątkowaniem religijnego kryzysu, a nawet czasu bezreligijnego chrześcijaństwa. Prawa nadczłowieka mają więc pierwszeństwo przed prawami Boskimi. Miejscem Boga jest jedynie zacisze kościelnego ołtarza, a nie arena świata. W takiej perspektywie ewangelicki teolog stara się przekazać nowe rozumienie Boga, na który ludzie powinni zwrócić szczególną uwagę. Teo-logia Dietricha Bonhoeffera jest charakterystycznym przeniesieniem akcentu w rozumieniu Boga z ogólnej nauki, na szczegółowe postrzeganie Trójjedynego wraz z Jego przymiotami. Autor nie pragnie więc mówić o Bogu w ogólny sposób, tak jak stara się to uczynnić nauka, lecz poświęca swoją uwagę Bogu, mówiąc o jego przymiotach. Refleksję o Bogu zakorzenia więc D. Bonhoeffer w zdaniu św. Jana: „Bóg jest Miłością" (1 J 4, 16). To jest podstawa refleksji o Bogu. W miłości

zaś mają źródło wszystkie inne cechy Trójjedynego Boga i wszystkie są jej odzwierciedleniem. Bóg chrześcijan nie jest jakimś nieznanym absolutem, ale jest to Bóg jeden w Trójcy Osób.

1. Trójjedyna miłość Boga

Wykład na temat Boga Dietrich Bonhoeffer rozpoczyna od ukazania istoty Boga, jaką jest nieskończona miłość. Fragment Listu św. Jana mówiący, iż „Bóg jest Miłością" (1 J 4, 16), stanowi fundamentalny i podstawowy element mówienia o Bogu. Bonhoeffer nie zagłębia się w Trójcę immanentną, mówiąc o relacjach jakie istnieją między Osobami w Trójcy, lecz ukazuje Boską miłość, która promieniując z wnętrza Boga, obdarza całe stworzenie. Dlatego dla Bonhoeffera, aby zrozumieć prawdę, iż Bóg jest miłością, należy przede wszystkim poznać Boga w jego Objawieniu. W takiej perspektywie dostrzegamy niejako warunkowe poznanie: „nie można zrozumieć miłości, jeżeli nie pozna się Boga, który jest Miłością".[20]

Bożą miłość D. Bonhoeffer utożsamia z Bożym Objawieniem. Kulminacyjnym momentem Bożego Objawienia, objawienia Bożej miłości jest tajemnica Wcielenia. Odsłonięcie przez Boga prawdy o sobie samym jest objawieniem doskonałej miłości. Wyrazem doskonałej miłości i jej spełnieniem jest zaś Boży dar, który został ofiarowany całemu stworzeniu, a mianowicie Wcielenie jedynego Syna Bożego, Jezusa Chrystusa. Chrystus jest Objawieniem Boga, jego miłości do stworzenia. Syn jest spełnieniem miłości, która w swej istocie jest pojednaniem Boga z człowiekiem. Pojednanie jest możliwe jedynie dzięki Chrystusowi, który przynosi w sobie ucieleśnioną miłość Boga. W takim aspekcie D. Bonhoeffer podkreśla, iż „każdy czyn Boga względem człowieka, przezwyciężający rozdarcie, jest miłością. A czynem tym jest Jezus Chrystus".[21]

Wcielenie Syna, dokonało się z miłości do stworzonego świata. Jest to akt, w którym Bóg daje człowiekowi to, co najcenniejsze, oddaje Syna

[20] Zob. D. Bonhoeffer, *Wybór pism. Teksty z okresu 1939 – VIII 1940,* Warszawa 1970, 148.

[21] Por. Tamże, 148.

obdarzając Go od wieków miłością, a w Nim i całe stworzenie. Inkarnacja jest więc wiecznym wyrokiem Trójjedynego Boga, wobec którego stworzenie musi się otworzyć. Ten wyrok nie niesie w sobie potępienia, lecz bliskość Boga w Chrystusie, ponieważ „tam gdzie jest Bóg, tam również jesteśmy i my – we Wcieleniu, Krzyżu, Zmartwychwstaniu".[22] Miłość, którą ofiaruje Bóg stworzeniom, jest metamorfozą całej egzystencji człowieka, włączeniem go w świat, który istnieje tylko wobec Boga i w Bogu, jest wybraniem człowieka przez Boga.[23] Owo włączenie następuje w Chrystusie i w przyjęciu orędzia Bożej miłości. Chrystus jest więc bramą i drogą, prowadzącą do poznania Boga i człowieka.[24]

D. Bonhoeffer mocno podkreśla element drogi do Boga, którą jest wcielony Syn. Chrystus jest światem, do którego zostaje powołany człowiek, a w którym dokonuje się osobowe i przepełnione miłością spotkanie z Bogiem. Jako pierwszy etap wejścia do świata Boskiej miłości protestancki teolog wskazuje drogę pojednania. Pojednanie, które musi nastąpić między Bogiem i grzesznym stworzeniem możliwe jest jedynie w Tym, który jest uosobieniem miłości, a mianowicie w Jezusie Chrystusie. Chrystus, który obecny jest w sercu człowieka, nie przychodzi do niego sam. Wraz z wcielonym Synem obecny jest Ojciec, jako praźródło Miłości i pojednania oraz Duch Święty. Jak podkreśla Bonhoeffer „w sercu każdego chrześcijanina obecna jest cała Trójca Święta"25. Chrystus jako reprezentant całej Trójcy, jest więc drogą pojednania świata z Bogiem. Autor wyraźnie podkreśla, że w Chrystusie grzeszny świat został pokonany przez miłość Boga. Niemniej jednak należy wyraźnie podkreślić, iż autor, nie pojmuje miłości jako czystej idei, lecz jako „przeżywaną i prawdziwą miłość Boga w Chrystusie".[26] Chrystus zaś wchodzi w sam środek pomiędzy grzeszny świat i Boga, odsłaniając i manifestując Bożą tajemnicę.[27]

[22] D. Bonhoeffer, *Życie wspólne,* Kraków 2001, 38.
[23] D. Bonhoeffer, *Wybór pism,* 149.
[24] D. Bonhoeffer, *Życie wspólne,* 38.
[25] D. Bonhoeffer, *Naśladowanie,* Poznań 1997, 230.
[26] D. Bonhoeffer, *Krzyż i zmartwychwstanie,* Kraków 1999, 38.
[27] Tamże, 38.

Chrystus jest więc pomostem między Bogiem i ludźmi. Chrystusowy pomost jest przepełniony miłością, zapoczątkowany w Bogu, urzeczywistnił się we Wcieleniu a dopełnił w wydarzeniu krzyża.[28] Droga wiodąca do Boga, którą musi przejść człowiek, w pierwszej kolejności została pokonana przez Chrystusa. Syn objawiając miłość Boga, kroczy drogą naznaczoną miłością Boga, która oznacza krzyż i naśladowanie, w których ostatecznie zawiera się życie i zmartwychwstanie.[29] Z miłości do człowieka przyjmuje to, co człowiek przygotował: mękę i cierpienie. Na krzyżu wszystkie doświadczenia są jednak przemienione. Przemienia je miłość Boga do stworzenia. Miłość krzyża jest więc początkiem społeczności Chrystusa z ludźmi, obrazem miłości do człowieka, którą ludzie powinni przyjąć i realizować.

W perspektywie wydarzenia krzyża miłość Trójjedynego Boga przybiera nową formę, którą jest cierpienie. Przeżywając tragedię krzyża, Bóg jeszcze bardziej staje się Bogiem miłości. Właśnie w tym wydarzeniu łączy się miłość z cierpieniem, które nigdy nie były ze sobą sprzeczne.[30] Wcielenie Syna implikuje Jego cierpienie i odrzucenie. Syn, który przychodzi na świat jako uosobienie miłości Boga, w cierpieniu i odrzuceniu potwierdza wielką miłość Trójjedynego do stworzenia. Cierpienie więc nie posiada jedynie negatywnego wymiaru. Jak wskazuje Bonhoeffer, w cierpieniu jest zawarta godność, chwała i uwielbienie Boga w Chrystusie przez całe stworzenie.[31] Niemniej jednak Boże cierpienie jest naznaczone odrzuceniem, które odbiera cierpieniu wszelką godność i chwałę. „W konsekwencji cierpienie, którego doświadcza Bóg jest czymś niechwalebnym, a w połączeniu z odrzuceniem zakłada krzyż Chrystusowy".[32] Chrystus przyjmując na swoje ramiona krzyż, przyjmuje cierpienie całego świata prawdziwie i rzeczywiście. Na ramionach dźwiga ciężar cierpienia wszystkich ludzi, którzy przygnietli Go do ziemi. Chrystus jednak nie opuszcza tych, których powierzył Mu Ojciec, lecz jak matka w cierpliwości i cierpieniu prowadzi wszystko

[28] Zob. D. Bonhoeffer, *Podstawowe problemy etyki chrześcijańskiej. Wybór Pism*, 16.
[29] D. Bonhoeffer, *Krzyż i zmartwychwstanie,* 19.
[30] Tamże*,* 37.
[31] D. Bonhoeffer, *Naśladowanie,* 47.
[32] Tamże, 47.

ku wiecznej miłości.[33] Rozważając tajemnicę cierpiącego Boga należy jednak dostrzec, iż cierpienie, któremu Bóg jest poddany dokonuje się w pełnej wolności, ale również w ustroniu i pohańbieniu, zarówno duchowo jak i cieleśnie.[34]

Bonhoeffer mówi również o skarbach cierpienia. Najważniejszym skarbem jest zwycięstwo Boga nad nieposłuszeństwem, nad wolą, która nie chciała mu się poddać 35. Zwycięstwem jest Chrystus, wcielony Syn, który jako jedyny niewinny z całej ziemi, dźwigał wszystko to, co niegodziwe i nieprawe. Zwycięstwo Chrystusa jest gwarantem Bożej miłości. Chrystus umarł za nas na krzyżu, uderzony gniewem Bożym.[36] W takim kontekście odkrywa się tajemnica Bożego dzieła pojednania. Gniew skierowany w grzeszny świat w rezultacie dotknął Tego, który jako niewinny stanął w grzesznym ciele między ludźmi. W tym właśnie celu Syn przyszedł na ziemię, aby dokonała się cudowna tajemnica – zawarcia pokoju Boga z ludźmi przez Chrystusa i objawienie Jego miłości.

Krzyż Chrystusa, który naznaczony jest cierpieniem, jest w pełni krzyżem miłości, obrazem pełnej doskonałości. Tylko Bóg będąc doskonałym w swej miłości, czyni doskonałość na ziemi, której wyrazem jest miłość. Bonhoeffer podkreśla doskonałość miłości, która jest podstawą wykładu o miłości braterskiej.[37] Tak jak Bóg z miłości zesłał na świat swojego Syna, pozyskując przez Niego serce człowieka, tak teraz pragnie by przez miłość, którą otrzymał, dostrzegł swojego bliźniego, który jest obrazem Trójjedynego Boga.[38]

Pełną manifestacją Bożej miłości jest prawda, iż w ostateczności miłość Boga stała się śmiercią śmierci i życiem człowieka.[39] Poranek zmartwychwstania, jest momentem, w którym objawiona w sposób doskonały miłość Boga na krzyżu zostaje ostatecznie dopełniona. Jest to poranek, który kończy noc walki i ostatecznego pokonania ciemności

[33] D. Bonhoeffer, *Życie wspólne,* 103.
[34] D. Bonhoeffer, *Krzyż i zmartwychwstanie,* 22.
[35] Tamże, 32.
[36] Tamże, 32.
[37] D. Bonhoeffer, *Życie wspólne,* 39.
[38] Tamże, 34.
[39] D. Bonhoeffer, *Krzyż i zmartwychwstanie,* 44.

i grzechu i wprowadza nowy dzień życia i zbawienia. W zmartwychwstaniu Boża miłość zostaje w pełni zrealizowana. Wówczas w pełni uwielbiony zostaje Bóg, Ojciec i Stwórca, który ocalił ludzkie życie w ciemnej nocy i zbudził nas do nowego dnia. Jest to także uwielbienie składane Bogu, Synowi i Zbawicielowi świata, który dla nas pokonał grób i piekło, i stoi wśród nas jako Zwycięzca. Jest to w końcu uwielbienie składane Duchowi Świętemu, który każdego rana rozjaśnia nasze serca słowem Bożym, rozpędza wszelkie ciemności i grzech, i uczy nas jak prawdziwie się modlić. Poranek jest więc momentem, który należy w każdym wymiarze do całej Trójcy Świętej, która tętniąc miłością, z miłości przekazała człowiekowi najcenniejszy skarb – Miłość.[40]

Tajemnica Boga jako Miłości w pełni objawia się w Jezusie Chrystusie. Zapoczątkowane we Wcieleniu dzieło pojednania człowieka z Bogiem, manifestuje absolutną miłość Boga do człowieka. Kulminacyjnym punktem tego objawienia jest misterium Krzyża i Zmartwychwstania, prowadzące do tajemnicy Trójcy Świętej.

2. Miłosierdzie i sprawiedliwość obliczem Trójjedynej Miłości

„Bóg jest Miłością", lecz jest Miłością nie tylko między Osobami w Trójcy lecz przede wszystkim w odniesieniu do rzeczywistości stworzonego świata. Miłość, którą tryska Bóg, przybiera również różne oblicza. Jest nie tylko motywem wcielenia Syna i planu zbawienia człowieka, cierpieniem i krzyżem Chrystusa, doskonałością Boga, lecz również miłosierdziem i sprawiedliwością, skierowaną do całego stworzenia.

Miłosierdzie jest jednym z lic miłości. Jest tą miłością, która skierowana jest w kierunku świata nie pomimo nędzy, lecz przede wszystkim ze względu na tę nędzę. Miłosierdzie wiąże się z jednej strony z litością Boga w stosunku do człowieka, w jego utrapieniu i niedoli, z drugiej zaś z pamięcią o człowieku, która zapewnia mu istnienie. Miłosierdzie i pamięć o człowieku skonkretyzowana jest w sposób wyjątkowy w „byciu Boga" razem z człowiekiem. To „bycie" razem z człowiekiem realizuje się w pierwszej kolejności w spotkaniu z miłosiernym Bogiem, który

[40] D. Bonhoeffer, *Życie wspólne,* 54.

przyjmuje grzesznika takim jakim rzeczywiście on jest. D. Bonhoeffer wyraźnie podkreśla, iż Bóg widzi człowieka takim jakim on jest, i pragnie być dla niego łaskawym, ponieważ Bóg miłuje człowieka, ale nienawidzi grzechu.[41]

Miłość Boga do stworzenia, z której wypływa Boskie miłosierdzie, w sposób doskonały zrealizowane zostało w przyjściu Zbawiciela na świat. Chrystus jest nazwany Emanuelem, czyli „Bogiem z nami", jest rzeczywiście Bogiem z każdym człowiekiem w jego niedoli i udręce. Być bowiem Emanuelem, oznacza bycie Boga z człowiekiem we wszystkim, czego on doznaje. Jest to więc możliwe jedynie w rzeczywistości przybrania przez Boga ludzkiego ciała, podobnego do człowieka we wszystkim, z wyjątkiem grzechu. Ta prawda Boga zawarta została we Wcieleniu Syna. Chrystus stał się w ludzkim ciele Bratem każdego człowieka, abyśmy mogli Mu całkowicie uwierzyć. W Chrystusie skonkretyzowała się w sposób doskonały miłosierna miłość, abyśmy mogli stanąć przed Nim jako grzesznicy, a On aby mógł nam pomóc. Jak podkreśla D. Bonhoeffer, „cała Ewangelia o Chrystusie jest prawdą o nędzy grzesznika i miłosierdziu Boga".[42]

W takim aspekcie odkrywa się prawda o wielkim miłosierdziu Trójjedynego Boga względem człowieka[43], w którym zawiera się również Jego sprawiedliwość. Prawda o sprawiedliwości Bożej jest w pierwszej kolejności prawdą o samousprawiedliwieniu się Boga, które dokonuje się w krzyżu Chrystusa. W tym wydarzeniu Bóg usprawiedliwia się wobec siebie samego i przed ludźmi. Krzyż, który jest znakiem śmierci, w Chrystusie staje się również znakiem zbawienia i wyzwolenia od grzechów. Grzesznika od grzechów może oddzielić jedynie śmierć, ponieważ jego życie jest tak grzeszne, iż musi on umrzeć, aby uciec z grzesznej niewoli.[44] To wyzwolenie dokonuje się więc w krzyżu Chrystusa, na którym zostały złożone wszelkie ludzkie grzechy.

[41] Tamże, 112.
[42] Tamże, 112.
[43] Tamże, 39.
[44] D. Bonhoeffer, *Naśladowanie,* 202.

Krzyż jest miejscem, gdzie Bóg zabija swojego Syna noszącego ludzkie ciało, a wraz z Nim zabija wszystko, co jest ciałem na ziemi.[45] Jest to wydarzenie, w którym odkrywa się wielka dobroć Boga, gdyż tylko On jest dobry i sprawiedliwy. Śmierć Chrystusa jest więc niepodważalnym dowodem na sprawiedliwość Boga, przestrzenią, w której Bóg udowodnił swoją sprawiedliwość. Uczestnictwo w śmierci Chrystusa jest więc jednocześnie uczestnictwem w Bożej sprawiedliwości. W wydarzeniu krzyża Bóg objawia ludziom swoją sprawiedliwość, aby pokazać, że On sam jest sprawiedliwy i usprawiedliwia każdego, który wierzy w Chrystusa.[46]

Wiara w Chrystusa implikuje więc usprawiedliwienie grzesznika. Grzesznik, sam z siebie nie może doznać usprawiedliwienia, ponieważ tylko Bóg jest sprawiedliwy. Zatem usprawiedliwienie przychodzi od Boga, który sam jedynie jest sprawiedliwy. Człowiek bowiem nie może zostać usprawiedliwiony przed Bogiem w żaden inny sposób, jak tylko poznając, że jedynie Bóg jest sprawiedliwy.[47] Usprawiedliwienie zawarte jest więc w zwycięstwie Boga nad naszą niesprawiedliwością. To zwycięstwo zostaje ostatecznie wywalczone na krzyżu, który jest nie tylko sądem, ale przede wszystkim pojednaniem człowieka z Bogiem. D. Bonhoeffer podkreśla tę prawdę słowami św. Pawła: „albowiem w Chrystusie Bóg pojednał świat ze sobą" (2 Kor 5, 19). W tych słowach odkrywa się ostatecznie cała Boża tajemnica miłosierdzia i sprawiedliwości, podkreślająca, iż jedynie Bóg jest sprawiedliwy, a w Chrystusie dokonuje się nasza, ludzka sprawiedliwość.[48] Bożą sprawiedliwością jest więc jedynie sam Chrystus, który przyszedł na świat jako Emanuel, Bóg z nami. Złączył się ze światem w akcie Wcielenia, abyśmy mogli stać się w Nim sprawiedliwością. Na tym właśnie, zdaniem Bonhoeffera, polega Boża sprawiedliwość, że ludzie będąc grzesznikami, stają się w Bogu sprawiedliwością.[49]

[45] Tamże, 202.
[46] Tamże, 203; zob. D. Bonhoeffer, *Krzyż i zmartwychwstanie,* 32.
[47] D. Bonhoeffer, *Naśladowanie,* 203.
[48] Tamże, 204.
[49] Tamże, 204.

3. Świat człowieka w świetle wiary w Trójjedynego Boga

Bóg objawiając człowiekowi swoją miłość i ofiarując mu miłosierdzie w osobie Jezusa Chrystusa, wcielonego Syna, oczekuje od człowieka postawy pełnej zaufania i zawierzenia. Niemniej jednak postawa człowieka nie zawsze jest postawą pozytywną. Człowiek uznając, że Bóg istnieje, często traktuje Go, jako Tego, który jest potrzebny tylko o określonych sytuacjach. Niedola i udręka sprawia, że ludzie poszukują Boga, aby móc powierzyć swoje problemy. Jest to jednak tylko czasowe zaproszenie Boga, aby móc wypełnić Nim tę przestrzeń, która w danym momencie jest pusta. Można więc powiedzieć, iż takie podejście stworzenia sprawia, że Bóg jest pojmowany jako „zapychacz dziur", jako *Deus ex Machina*.

Bóg jest tajemnicą miłości i miłosierdzia. Rozumiany jednak jako *Deus ex Machina*, nie jest osobowym Bogiem, lecz „instrumentalną maszyną", która w momencie nieszczęścia przychodzi z pomocą. D. Bonhoeffer, w jednym ze swoich listów więziennych z dnia 30.04.1944 r. porusza ten problem traktowania Boga jako *Deus ex Machina*. Teolog podkreśla, iż „ludzie religijni, mówią o Bogu jedynie wtedy, gdy ich sumienie jest w stanie kresu, a siły fizyczne zawodzą. Wówczas Bóg staje się czysto instrumentalną siłą, której każą wkraczać na scenę dla pozornego rozwiązywania problemów. Bóg jest wówczas również mocą w ludzkiej słabości na granicy ludzkiego poznania"[50]. W takiej sytuacji Bóg znajduje się jedynie w granicach ludzkich słabości i będzie w nich tak długo, aż ludzie nie przesuną granic własnych możliwości nieco dalej. Kiedy jednak granice zostaną przesunięte, Bóg stanie się dla ludzi niepotrzebny i zbyteczny, zostanie odsunięty niejako na boczny tor. D. Bonhoeffer dostrzega w takiej postawie ludzkiej duże niebezpieczeństwo. „Boga nie można traktować jako granicy, instrumentalnej siły, która potrzebna jest człowiekowi w chwili jego zachwiania czy nieszczęścia. Bóg stoi w centrum ludzkiego życia i świata i należy o Nim mówić nie w chwilach słabości, lecz siły, nie wobec śmierci i winy, lecz wobec życia i dobra ludzkiego"[51]. Bóg jest Miłością i centrum ludzkiego

[50] D. Bonhoeffer, *Wybór pism,* 241.
[51] Tamże, 241.

życia, dlatego też należy przyjąć wobec Niego postawę kształtowania życia duchowego.

Przyjęcie Boga przez człowieka wyraża się przede wszystkim w przyjęciu Jego miłości, która jest podstawą ludzkiej wspólnoty. Fundamentem wspólnoty jest Bóg jako wspólnota Osób. Na przykładzie Bożej wspólnoty ludzie budują wspólnotę wierzących, czyli Kościół, który jest zalążkiem przyszłego życia we wspólnocie z Trójjedynym Bogiem.[52] Podstawą tej wspólnoty, jak podkreśla D. Bonhoeffer jest prawda, a nie mrzonki i ślepe marzenia, które czynią ludzi pysznymi i pretensjonalnymi.[53]

Skierowanie człowieka ku Bogu we wspólnocie, wyraża się jest w praktyce życia duchowego. Doskonałym przejawem duchowej praktyki wiernych jest modlitwa, którą należy rozumieć nie tylko jako otwarcie serca dla Boga, ale jako szukanie drogi prowadzącej do Niego. Modlić się to rozmawiać z Bogiem, wchodzić z Nim w duchową wspólnotę, w której zostajemy obdarowani obfitością łask. Człowiek jednak nie może sam z siebie sprawować tych duchowych aktów. Potrzebuje do nich Chrystusa, który staje się wzorem wytrwałej i prawdziwej modlitwy do Ojca.[54] Chrystus uczy prawdziwej modlitwy, ponieważ jest Słowem Boga Ojca, który żyje w wieczności. Chrystus jest modlitwą do Boga przepełnioną wszelkim cierpieniem, radością, dziękczynieniem i nadzieją wszystkich ludzi.[55] Chrystus uczy wspólnotę mówić do Boga Ojca tak, jak On przemówił do nas przez swojego Syna, a dzięki słowom Ojca, który jest w niebie, uczymy się z Nim rozmawiać.[56] Powtarzając za Bogiem Jego słowa, zaczynamy modlić się do Niego językiem czystym i jasnym.

Modlitwa jest naturalną potrzebą ludzkiego serca, przynoszącą owoce i łaskę. Właściwa modlitwa jest związana z Chrystusem, który ucząc Apostołów modlić się, obiecał im, że Bóg ich wysłucha, dlatego też wszyscy, którzy związani są z Chrystusem, mają przez Niego dostęp

[52] D. Bonhoeffer, *Życie wspólne,* 38.
[53] Tamże, 41.
[54] D. Bonhoeffer, *Psalmy. Modlitewnik Biblii,* Warszawa 2004, 11.
[55] Tamże, 14.
[56] Tamże, 13.

do Ojca. W takim kontekście modlitwa dokonuje się jedynie przez pośrednictwo Jezusa Chrystusa. D. Bonhoeffer podkreśla, iż nie istnieje modlitwa bezpośrednia, oznacza to, iż w skierowanej do Boga rozmowie nie ma bezpośredniego dostępu do Ojca, stąd jedyną modlitwą jest modlitwa przez Chrystusa, której nieodłącznym warunkiem jest wiara i więź z Chrystusem.[57]

Bonhoeffer przekazuje również kilka charakterystycznych cech modlitwy. Jest ona skierowana do Boga, w którego wierzymy dzięki Chrystusowi, dlatego też nie powinna mieć nigdy charakteru błagalnego, gdyż wierzymy, że Chrystus zna wszystkie nasze prośby, zanim jeszcze o nie poprosimy. Takie przekonanie nadaje modlitwie pewność i ufność, sprawia, że nie sformułowane w modlitwę słowa, lecz wiara chwytają Boga za serce. Modlitwa to również prośba dziecka skierowana do Ojcowskiego serca. Powinna być zatem skryta, nie zaś demonstracyjna przed Bogiem, czy innymi ludźmi. Nie wyklucza to jednak modlitwy wspólnotowej[58], ponieważ poprzez modlitwę rozmawiamy z Trójjedynym Bogiem i możemy z Nim trwać we wspólnocie[59].

W świetle refleksji nad tajemnicą Trójcy Świętej, D. Bonhoeffer dostrzega człowieka i cały związany z nim świat. Próba zrozumienia ludzkiej egzystencji i jego praw ukierunkowuje się ku tajemnicy wspólnoty i Kościoła, który jest ikoną Trójcy. W takim kontekście trynitologia nie tyle stara się zrozumieć tajemnicę Boga w Trójcy Osób, ale całą rzeczywistość w kontekście Trójcy Świętej.

4. Ekumeniczne implikacje Teo-logii Dietricha Bonhoeffera

Rozważając tajemnicę Boga, D. Bonhoeffer przedstawia nowe oblicze Teo-logii. W świetle ciągle rosnącego rozwoju modernizmu w sferze życia społeczno – kulturalnego oraz rozwoju nauki i techniki, dostrzegł iż, ludzie coraz częściej odpowiadają na życiowe pytania pomijając całkowicie Boga. Owo pominięcie jest całkowicie świadome i zaakceptowane przez człowieka w rzeczywistości życia bez Boga. D. Bonhoeffer odkry-

[57] D. Bonhoeffer, *Naśladowanie,* 112.

[58] Tamże, 114.

[59] D. Bonhoeffer, *Psalmy. Modlitewnik Biblii,* 16.

wa tajemnicę Boga na nowo podkreślając, iż człowiek pragnąc nieprzemijającego, powinien trzymać się przemijającego, pragnąc wiecznego, musi uchwycić się doczesności, pragnąc Boga, musi trzymać się świata.[60] Poznanie Boga jest więc możliwe przez spoglądanie na świat, który On sam stworzył. Z piękna świata można więc odkrywać i zachwycać się tajemnicą Boga, którą On sam odsłonił nam w wydarzeniu Wcielenia. Bóg stał się człowiekiem w centrum świata, aby usprawiedliwić to, co ludzkie i dać przykład prawdziwego człowieczeństwa, tętniącego wzorem Boskiej Miłości.

Rozważanie tajemnicy Boga jako Trójjedynej Miłości jest pierwszym i fundamentalnym pomostem ekumenicznego zbliżenia teologii protestanckiej z teologią katolicką. Bonhoeffer podejmując myśl, iż Bóg jest Miłością, wskazuje na istotę Boga. Miłość Boża w nauczaniu protestanckiego teologa jest jednak rozumiana jako Miłość w pełni objawiona. Zakłada to w konsekwencji poznanie Miłości objawionej. D. Bonhoeffer nie zajmuje się więc rozważaniem o Bogu jako miłości w odniesieniu do relacji pomiędzy Boskimi osobami, lecz koncentruje się na objawieniu miłości, którą jest wcielony Bóg, Jezus Chrystus. Chrystus objawiając Bożą miłość, inauguruje również współcierpienie Boga w ludzkim doświadczeniu i przezwyciężenie go przez miłość poranka zmartwychwstania. Takie przedstawienie tajemnicy Boga koresponduje z katolicką teologią, której reprezentantem jest szwajcarski teolog Hans Urs von Balthasar. Von Balthasar rozważając tajemnicę Trójjedynego Boga, również sprowadził ją do twierdzenia św. Jana, iż Bóg jest Miłością. Rozwijając tę myśl, szwajcarski teolog głębiej niż D. Bonhoeffer zajął się tajemnicą Trójcy Świętej w samym Jej wnętrzu, czyli Trójcą Świętą immanentną. Twierdzenie, iż Bóg jest Miłością oznacza według von Balthasara, iż Bóg w samej swej istocie jest samą Miłością.[61] Osoby Boskie trwają więc odwiecznie we wspólnocie miłości, wzajemnym obdarowywaniu i przyjmowaniu miłości.[62] Z tej trynitarnej miłości von Bal-

[60] Zob. B. Milerski, *Dietrich Bonhoeffer,* w: *Leskykon wielkich teologów XX/XXI wieku,* red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2003, 33.

[61] Zob. H. U. von Balthasar, *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III,* Einsiedeln 1967, 40.

[62] Zob. M. Pyc, *Chrystus – Piękno – Dobro – Prawda. Studium chrystologii Hansa*

thasar wyprowadza miłość ucieleśnioną, którą jest Syn Boży. Akt wcielenia jest jednoznaczny z manifestacją miłości Trójjedynego Boga względem każdego człowieka, jest wydarzeniem, w którym Bóg przychodzi do człowieka. Chrystus jest ucieleśnieniem Bożej miłości, lecz nie miłości, którą zna już świat, lecz miłości bezinteresownej. Ta bezinteresowność objawia się przede wszystkim w dziele odkupienia, a więc w wydarzeniu krzyża. Krzyż również dla von Balthasara jest miejscem objawienia miłości Bożej, gdzie Boża sprawiedliwość i miłość tworzą absolutną harmonię, aby Bóg mógł zbawić świat.[63] W śmierci Chrystusa, a więc w wydarzeniu Krzyża w najdoskonalszy sposób objawia się prawda, że miłość jest rzeczywiście miłością i niczym innym, jak tylko miłością.[64]

Ekumeniczny charakter wykazuje także refleksja D. Bonhoeffera nad Bożym miłosierdziem, która doskonale koresponduje z encykliką Ojca Świętego Jana Pawła II *Dives in misericordia*. W encyklice papież podkreśla wyraźnie istotę miłosierdzia i jego roli w historii zbawienia. Bóg, który jest bogaty w miłosierdzie (Ef 2, 4), pragnie objawić swoje miłosierdzie stworzeniu. Pojęcie miłosierdzia ma jednak swoją długą i bogatą historię. W Starym Testamencie związane jest ono z historią Ludu Wybranego. Często do miłosierdzia odwołują się prorocy, ze względu na grzechy ludzi. Niemniej jednak wszelkie oznaki miłosierdzia, które możemy sprowadzić do przebaczenia grzechów i występków, są znakami wielkiej miłości jaką Bóg otacza swój naród65. Miłosierdzie jest więc szczególną potęgą miłości, większą niż grzech i niewierność.

Papież, podobnie jak D. Bonhoeffer, podkreśla związek miłosierdzia ze sprawiedliwością. Sprawiedliwość ludzka jest prawdziwą cnotą, u Boga oznacza transcendentalną doskonałość. Niemniej jednak nie jest ona większa od miłości, ponieważ miłość warunkuje sprawiedliwość,

---

Ursa von Balthasara w jej trylogicznym układzie, Poznań 2002, 182.

[63] Zob. H. U. von Balthasar, *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV,* Einsiedeln 1967, 402.

[64] Por. H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik,* Band III/2, Teil II, *Neuer Bund,* Einsiedeln 1969, 66; 190; 327; tenże, *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I,* Einsiedeln 1960, 97.

[65] Jan Paweł II, *Dives in misericordia,* w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II,* Kraków 2000, 90.

a sprawiedliwość ostatecznie pozostaje w służbie miłości.[66] Można więc wnioskować, iż sprawiedliwość i miłosierdzie wzajemnie się przenikają i uzupełniają. Doskonale tę treść wzajemnego współbrzmienia miłosierdzia i sprawiedliwości przekazuje przypowieść o synu marnotrawnym, w której miłość staje się miłosierdziem wówczas, gdy musi przekroczyć granicę sprawiedliwości. Miłosierdzie posiada więc wewnętrzny kształt miłości, zdolnej pochylić się nad każdym człowiekiem.[67] Jak podkreśla Ojciec Święty, tylko autentyczne miłosierdzie jest głębszym źródłem sprawiedliwości.[68]

Ekumenicznym współbrzmieniem przeniknięta jest również prawda objawienia miłosierdzia w misterium paschalnym. Chrystus, który stał się ucieleśnieniem miłości i w konsekwencji miłosierdzia Bożego, w misterium paschalnym obdarza ludzi miłosierdziem w całej pełni. W wydarzeniu krzyża, którego Chrystus doświadczył cieleśnie, dokonuje się odkupienie, które jest ostatecznym i definitywnym objawieniem świętości Boga, Jego sprawiedliwości i miłości.[69] Szczytowy punkt objawienia i urzeczywistnienia miłosierdzia w wydarzeniu krzyża, przekazuje mam prawdę o usprawiedliwieniu człowieka, na które zwrócił uwagę także protestancki teolog. Prawda o Bożym miłosierdziu jest więc prawdą o bezgranicznej miłości Boga do stworzenia.

Wyeksponowanie przez D. Bonhoeffera prawdy o Kościele jako Ciele Chrystusa, koresponduje z katolicką nauką. W myśl teologii katolickiej Lud Boży, który należy do Chrystusa, tworzy Kościół nazwany przez św. Pawła Ciałem Chrystusa. Lud Boży jako liczne członki tego samego ciała, tworzą Kościół, którego głową jest Chrystus. Idea Kościoła jako Ciała Chrystusa ma więc pobudzać wezwanie do jedności, w której członki – Lud Boży są doskonale złączone z Chrystusem.[70] Ta wspólnota z Chrystusem wyraża się w doskonały sposób w modlitwie, która jest wzniesieniem duszy do Boga i prośbą.[71] Podstawą chrześcijańskiej mod-

[66] Tamże, 94.
[67] Tamże, 102.
[68] Tamże, 129.
[69] Tamże, 105.
[70] Zob. P. Neuner, *Eklezjologia – nauka o Kościele,* w: *Podręcznik Teologii Dogmatycznej,* Kraków 1999, 310 – 312.
[71] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002, nr 2559.

litwy jest pokora, którą podkreślał również D. Bonhoeffer. Niezależnie od języka modlitwy, modli się zawsze cały człowiek, całe jego serce i dusza. Serce, które jest najważniejszym miejscem modlitwy, jest jednocześnie jej najskrytszym źródłem. Modlitwa wypływająca z serca człowieka jest więc skryta i nieuchwytna dla rozumu i innych ludzi. Zgłębia ją jedynie Duch Święty. Modlitwa skierowana do Boga jest więc wyrazem trwania w obecności Trójjedynego Boga i w komunii z Nim.[72]

5. Podsumowanie

Dietrich Bonhoeffer, protestancki teolog w swojej teologicznej refleksji odkrywa nowe spojrzenie na tajemnicę Boga. Podstawową prawdą o Bogu dla Bonhoeffera jest stwierdzenie, iż Bóg jest Miłością. Przepełniony miłością w swojej istocie, Bóg obdarza nią całe stworzenie posyłając na świat swojego Syna. W tajemnicy Wcielenia Miłość Boża zostaje człowiekowi ofiarowana w pełni. Szczytem obdarowania człowieka miłością jest jednak krzyż, w którym wypełnia się cała tajemnica Boga jako Miłości. W Bogu – Miłości swoje źródło ma również miłosierdzie i sprawiedliwość. Są to niejako dwa oblicza miłości, prowadzące człowieka do głębszego poznania Boga. Wszelka miłość, którą został obdarzony człowiek, konkretyzuje się w postawie chrześcijanina. Odpowiadając na wezwanie Boga człowiek powinien przyjąć postawę wiary i zaufania wobec Boga, które skonkretyzowane zostają w praktyce życia duchowego. Szczególną uwagę Bonhoeffer zwraca na wspólnotę Kościoła, który jest „odbiciem Trójcy Świętej". W jego teologii zawarte są „zalążki" współczesnej trynitologii, która nie tylko spekuluje nad wewnątrztrynitarną wspólnotą Osób Boskich, ale przede wszystkim stara się zrozumieć w kontekście Trójcy człowieka, Kościół i cały świat. Refleksja D. Bonhoeffera nad tajemnicą Boga jest w wielu miejscach zbieżna z teologią katolicką. Zbieżności dotyczą między innymi samej istoty Boga jako Miłości, nauki o miłosierdziu i sprawiedliwości, czy rozumienia Kościoła jako Ciała Chrystusa. W tych ekumenicznych wątkach, można więc szukać klucza do wzajemnego zbliżenia teologii protestanckiej i katolickiej.

[72] Tamże, nr 2562 – 2565.

...I W JEZUSA CHRYSTUSA,
SYNA JEGO JEDYNEGO,
PANA NASZEGO

Ks. Sławomir Śledziewski
Łomża

CHRYSTOLOGIA DIETRICHA BONHOEFFERA – CZYLI WCIELONY BÓG W BEZRELIGIJNYM ŚWIECIE

1. Wstęp

Dietrich Bonhoeffer był jednym z najwybitniejszych i zarazem najoryginalniejszych teologów chrześcijańskich XX wieku. Przeszedł do historii nie tylko jako teolog, ale także jako działacz ekumeniczny oraz bezkompromisowy przeciwnik ideologii nazistowskiej i hitlerowskiego aparatu władzy. Chcąc zrozumieć teologię Bonhoeffera należy sięgnąć do jego biografii. Dietrich wywodzący się z rodziny o mieszczańsko-arystokratycznych poglądach mając 17 lat zdecydował się, ku zdziwieniu całej rodziny na studia z zakresu teologii. Jako młody student znalazł się w kręgu teologii liberalnej. Studiował na uniwersytetach niemieckich w Tybindze i Berlinie u A. von Harnacka, Reinholda Seeberga, oraz później, na dodatkowych, rocznych studiach w Union Theological Seminary w Nowym Jorku (1930/31), znanych z radykalnej krytyki biblijnej. To z pewnością wywarło u Bonhoeffera wpływ na rozwój zmysłu krytycznej analizy treści wiary i odwagi do zakwestionowania w przyszłości najważniejszych, zdawałoby się nienaruszalnych, paradygmatów religijności chrześcijańskiej. Kryzys Kościoła jako całości, który ujawnił się pod wpływem dojścia do władzy narodowych socjalistów, którzy stworzyli zbrodniczy system i wywołali straszną wojnę, wywarł na osobowość Bonhoeffera i jego twórczość ogromny wpływ. Polityczny opór wobec reżimu nazistowskiego wyrastał u niego z duchowej głębi i jasnego przyznawania się do Chrystusa. Jego pewność wiary podczas prześladowań i aresztowania sprawiły, że Bonhoeffer stał się wzorem dla wielu chrześcijan. Analizując biografię tego protestanckiego teolo-

ga zauważamy, że dopiero jako doktor teologii, Bonhoeffer przeszedł z „wiary intelektualnej" ku praktycznemu naśladowaniu Chrystusa. To wyraziło się w jego postawie życiowej, choć mógł mieć posadę wykładowcy w cichym, bezpiecznym seminarium duchownym w Stanach Zjednoczonych, poświęcił swe życie walce z reżimem, który uznawał za całkowicie niezgodny z wszelkimi zasadami Jezusa Chrystusa.

2. Ogólna charakterystyka teologii D. Bonhoeffera

Myślenie teologiczne D. Bonhoeffera koncentrowało się głównie na problematyce eklezjologii i chrystologii, które ukierunkowały go na etykę. W jego teologii, którą możemy określić jako niezależną, stopniowo ogromne znaczenie zaczęło odgrywać *Kazanie na Górze* (Mt 5, 1-12) i naśladowanie Jezusa. Doświadczenie *Kazania na górze*, dla tego młodego teologa, stało się pewnego rodzaju wyzwoleniem, przez które doświadczył, że życie sługi Jezusa Chrystusa musi należeć do Kościoła. Jezus Chrystus i założony przez Niego Kościół – rozumiany jako Ciało Chrystusa i składający się ze wspólnoty naśladującej swego Założyciela – stały się tematem przewodnim jego rozważań. XIX wieczna krytyka religii jest ciągle aktualna w teologicznej refleksji Bonhoeffera, skupionej na tematyce Chrystusa jako fundamencie Kościoła. Pytania o prawdę zdań teologicznych, w powiązaniu z pytaniami o ich zgodność z życiem określają jego teologię. Bonhoeffer tęskni za spotkaniem prawdy i rzeczywistości w Chrystusie.

Niedługo po opublikowaniu *Akt und Sein* (1930) w Bonhoefferze zachodzi zasadnicza przemiana: zamiast Kościoła – Chrystus staje się zdecydowanie najistotniejszym konkretem chrześcijaństwa. Bonhoeffer zaczął podążać drogą, którą sam rozumiał i określał jako „naśladowanie Chrystusa", a która w konsekwencji miała zaprowadzić go poza „sferę Kościoła".

W konfrontacji z rzeczywistością, która bardzo konkretnie zmuszała chrześcijan do opowiedzenia się po którejś ze stron, Bonhoeffer oczekiwał odnowy Kościoła, polegającej na bezkompromisowym podporządkowaniu swego życia zasadom *Kazania na Górze*, w połączeniu z nowego rodzaju życiem zakonnym. W swoim myśleniu i postępowaniu

posunął się on jeszcze dalej odkrywając Jezusa w Ogrodzie Getsemani, jako „samowyzbycie" się Boga poprzez bezsilność świata i jako klucz do zrozumienia wiary. W taki sposób Jezus Chrystus jako jedyny Zbawiciel stał się centralnym punktem teologii Bonhoeffera. To właśnie w Jezusie i tylko w Nim dokonał się boski cud Wcielenia. W Chrystusie uzupełniają się i z Chrystusa wynikają: teologiczna refleksja, duchowa głębia i odpowiedzialna świadomość.

Mandat do mówienia o Bogu Bonhoeffer czerpie z faktu Wcielenia Słowa. *Logos* przyszedł na ziemię i urodził się jako człowiek; człowiek taki, jak każdy z nas. Jego życie i służba charakteryzowały się wszystkimi aspektami ludzkiej egzystencji; On „wypił" ziemskie życie aż do dna. „Bóg w ludzkiej postaci" przychodząc do człowieka, stworzył nie tylko wyjątkową relację pomiędzy sobą a stworzeniem, ale także ukazał „nowego człowieka", Boga – Jezusa Chrystusa: „Zamiast symbolu tego, co absolutne, zamiast pomylonej wielkości, doskonała postać człowieka",[73] ale człowieka nie oderwanego od problemów i radości „tego świata", nie skupionego na osobistym życiu wewnętrznym i zwróconego ku pozaziemskiej przyszłości, bo „nie o tamten świat idzie, lecz o ten przecież, o to, jak został stworzony, zachowany, ujęty w prawa, jak dojdzie do pojednania i odnowienia".[74]

Te radykalnie „antyreligijne", a jednocześnie afirmujące świat stwierdzenia opierają się na Bonhoefferowskim zrozumieniu Wcielenia, które usprawiedliwiło to, co ludzkie i ziemskie. Stwierdzenia te powstały dużo wcześniej niż listy więzienne. Także idea spotkania z Bogiem i doświadczania Jego łaski wyłącznie „w społeczności" ludzkiej była obecna we wcześniejszych pracach Bonhoeffera. Jednak dopiero w listach więziennych postulaty te osiągnęły swą krańcowość: Człowiek może spotkać Boga tylko w relacji z drugim człowiekiem, ponieważ „Bóg opuścił świat" i pozostawił ludzi, aby żyli „przed Jego obliczem tak, jakby Go nie było"[75], przez co sam złożył na człowieka odpowiedzialność za siebie samego, innych ludzi i świat. Bóg nie jest już *deus ex machina*,

[73] Z jednego z listów więziennych. Cyt. Za: B. Milerski, *Religia a słowo. Krytyka religii w ujęciu Dietricha Bonhoeffera i Paula Tillicha*, Łódź 1994, 116.

[74] D. Bonhoeffer, Wybór pism, Warszawa 1970, 243.

[75] Tamże, 265.

bo nie chce nim być; to nie był prawdziwy Bóg Biblii, ale zmyślony Bóg religii. W sposobie tego myślenia emancypacja i dojrzałość świata nie są upadkiem i grzechem, ale wolą Bożą. Bonhoeffer oczekuje, że: „Dojrzałość świata nie będzie już powodem polemiki i apologetyki, tylko świat ten zostanie rzeczywiście lepiej zrozumiany, niż sam siebie rozumie, a mianowicie z perspektywy Ewangelii i Chrystusa".[76]

Według Bonhoeffera Kościół musi naśladować Chrystusa w radykalnym byciu dla ludzi, w postawie całkowitej służebności. Nadzieja płynie z krzyża Chrystusa: „Człowieka nie czyni chrześcijaninem religijny akt, ale uczestnictwo w cierpieniu Boga w świecie". W więzieniu Bonhoeffer sam doświadcza prawdy słów, które zapisał parę lat wcześniej w *Naśladowaniu*: „Obraz Boga jest obrazem Jezusa Chrystusa na krzyżu. W taki obraz musi zostać przekształcone życie ucznia". Dietrich Bonhoeffer kierował się dewizą: „Gdy Chrystus powołuje człowieka, mówi mu: *Pójdź i umrzyj*"– te słowa stają się jeszcze mocniejsze, gdy uświadomimy sobie, że zostały wyryte na murze w więzieniu przez człowieka, zamordowanego przez faszystów z osobistego polecenia Hitlera, dokładnie na miesiąc przed zakończeniem drugiej wojny światowej. W tym stwierdzeniu uchwycił on sedno postawy chrześcijańskiego ucznia, która charakteryzuje się śmiercią własnego „ja" i zupełnym poddaniem się w wierze i posłuszeństwie woli Bożej.

3. Podstawy formalne do zrozumienia pojęcia chrystologii u Bonhoeffera

Bóg jest dla świata Stworzycielem, stał się człowiekiem, został ukrzyżowany i zmartwychwstał. Związek Boga ze światem nie może być zrozumiany w sposób naturalny jako substancjalne ubóstwienie świata i jako nadanie świeckiego charakteru Bogu, ale chodzi tu przede wszystkim o relację personalną, która zawarta jest w konkretnej historycznej osobie Jezusa Chrystusa. „Wszystko, czego oczekujemy od Boga lub możemy wyprosić, znajdziemy w Jezusie Chrystusie".[77] Według Bonhoeffera abstrakcyjna relacja między Bogiem a światem jest niemożliwa. Realny Bóg

[76] Tamże, 255.

[77] Por. D. Bonhoeffer, *Wiederstand und Ergebung*, Neuausgabe 1970, 425.

musi być zaakceptowany przez ludzkie myślenie w Jezusie Chrystusie, jako rzeczywistość tego świata. Ta jedność między Bogiem a światem jest jedną i tą samą rzeczywistością Jezusa Chrystusa. Dla Bonhoeffera jest istotne, aby uznać, że Bóg we Wcieleniu Swego Syna nie przyjął jednego człowieka, ale całą ludzkość. Dlatego można powiedzieć, że jest „miejsce", w którym dokonało się pojednanie Boga z rzeczywistością tego świata, w którym Bóg i człowiek stali się jednym. Tym „miejscem" jest Jezus Chrystus. Nowa relacja chrześcijanina do świata i z tym związana zmiana historycznej postaci chrześcijaństwa uwidacznia się w otaczającym horyzoncie chrystologii, który nie może być postrzegany tylko jako pojedynczy traktat dogmatyki, ale jako pełnia i sedno całego faktu objawienia.[78] Kto chce dzisiaj mówić odpowiedzialnie o Bogu, musi zrezygnować z teistycznej metafizyki, aby dojść do Boga Jezusa Chrystusa. Dużo bardziej radykalne ukierunkowanie na Chrystusa otwiera dojście do wiary w Boga, tej wiary, która wynika z wolnej samorealizacji Boga, identyfikującej się z ukrzyżowanym Jezusem jako człowiekiem.[79] Bonhoeffer chce na nowo określić relację pomiędzy transcendencją a historią, poprzez ukierunkowanie na konkretne Samoobjawienie się Boga przez historię życia Jezusa z Nazaretu. Ten właśnie konkretny Chrystus jako Bóg-Człowiek jest punktem wyjścia w chrystologii.[80] Droga prowadzi nie od Boga wyobrażeń ku Bogu rzeczywistemu, ale odwrotnie – od w pełni ludzkiego życia Jezusa ku poznaniu istoty Boga. Historia Jezusa nie może być postrzegana tylko w relacji do krzyża, ale przede wszystkim trzeba w niej rozpoznać stosunek Boga do świata. Jedynie poprzez pośrednictwo Jezusa możliwy jest dostęp do świata, a Bóg daje się rozpoznać w Chrystusie. Dlatego Chrystus jest uniwersalnym *Środkiem* każdej rzeczywistości i jej Pośrednikiem.[81] Bonhoeffer próbuje na nowo określić relacje pomiędzy Bogiem i światem. Streszczenie tej

[78] Por. G.L. Müller, *Für andere da. Christus – Kirche – Gott in Bonhoeffers Sicht der mündig gewordenen Welt*, Padeborn 1980, 79.

[79] Por. G.L. Müller, *Tod und Auferstehung Gottes. Zur Überwindung des neuzeitlichen Atheismus in Bonhoeffers teologia crucis*, w: „Zeitschrift für katholische Theologie", t. 105 (1982) II, 172n.

[80] Tamże, 177.

[81] Por. G.L. Müller, *Für andere da*, 103.

relacji można zaobserwować w słynnym jego stwierdzeniu: „Przez Boga i z Bogiem żyjemy bez Boga”.[82] To „przez Boga i z Bogiem” oznacza *ontologiczną* relację Boga do świata w Jezusie Chrystusie. Boga należy rozpoznać w pełni życia. On nie chce być rozpoznany dopiero w cierpieniu i w grzechu, ale w zdrowiu i pełni sił. Powodem tego jest objawienie Boże w Jezusie Chrystusie. Być chrześcijaninem oznacza, że żyje on w pełni swoich życiowych zadań i nawet, kiedy wystąpią jakiekolwiek problemy w jego życiu nie ucieka w wieczność, lecz tak jak Chrystus „znosi” pełnię życia, aż po cierpienie i śmierć. Taki chrześcijanin opiera swoją wierność do świata na Objawieniu Bożym.

Zdaniem Dietricha Bonhoeffera żyjemy dziś w czasach „bezreligijnych”, czego przykładem jest fakt, iż druga wojna światowa nie wywołała w ludziach żadnej religijnej refleksji. To okrutne odkrycie skłoniło go do wniosku, iż tradycyjny pogląd o Bogu jako Tym, który interweniuje w losy świata – umarł. W związku z tym Bóg stał się dobrym wytłumaczeniem wszystkich niewytłumaczonych do tej pory zjawisk. Jedynym miejscem, gdzie próbowano jeszcze Go umieścić, był ten obszar poznania, który przewyższał ludzkie możliwości. Tak powstawał człowiek „zsekularyzowany”, z którym Bonhoeffer miał do czynienia na co dzień w więziennej rzeczywistości. Określenie chrześcijaństwa jako „bezreligijnego” wyraźnie ukazuje, że bycie chrześcijaninem nie oznacza jakiejś specjalnej, przestarzałej formy bycia człowiekiem, ale wręcz przeciwnie, zawiera w sobie pełnię człowieczeństwa, gdyż dopiero Chrystus umożliwił tę pełnię człowieczeństwa,[83] a być chrześcijaninem oznacza mieć udział w człowieczeństwie Jezusa Chrystusa. Ofiarowane chrześcijaninowi przez Chrystusa: „całość egzystencji” i „pełnia życia” pozwalają mu odnaleźć się w różnych wymiarach rzeczywistości. Dlatego też postawił on tezę, iż zadaniem teologii obecnych czasów jest „niereligijna interpretacja” pojęć biblijnych. Osią takiej reinterpretacji jest osoba Chrystusa i Jego krzyż; w Chrystusie Bóg sam przecierpiał opuszczenie człowieka przez Boga i wziął je na siebie.

Akt uniżenia Chrystusa jest według Bonhoeffera centralnym i naj-

[82] D. Bonhoeffer, *Wiederstand und Ergebung*, 394.

[83] Por. G.L. Müller, *Für andere da*, 109.

ważniejszym punktem chrystologii, oznaczając, że Jezus jako Ten „bez grzechu" przyjął słabość i grzeszność upadłego człowieka. Chcąc być postrzeganym jako Bóg-Człowiek Chrystus spotkał się ze sprzeciwem tzw. „pobożnych", Żydów, którzy żądali od Niego oznak Boskości, a przecież do autentycznego pojęcia wiary należy uznanie tego słabego i uniżonego Jezusa jako odwiecznego Boga, poprzez którego ta właśnie wiara się zaczyna.[84]

Równowaga pomiędzy prawdziwym transcendentalizmem i prawdziwą ontologią, która jest niezbędna dla teologii objawienia, pomiędzy transcendencją i immanencją, dana jest tylko w Samoobjawieniu się Boga poprzez spotkanie i doświadczenie człowieka Jezusa Chrystusa, który jako osoba te przeciwności w sobie łączy.[85] Jezus nie jest „idealną formą" człowieka, którą właściwie musiałby być, postacią abstrakcyjnej idei Bożej, ani też żadnym greckim półbogiem, lecz jest On „Bogiem w ludzkiej postaci" jako „człowiek dla innych", dlatego też Ukrzyżowany.[86] Krzyż Jezusa wprowadza centralnie w tajemnicę zwrócenia się Boga ku światu. Z wolnej i z niczym niewymuszonej miłości Bóg przyjmuje człowieka ponad wszelką ludzką logiką i obliczalnością, aż po śmierć na krzyżu. Miłość nie może być fenomenem przeniesionym z doświadczenia ludzkiego na Boga. To, czym jest tak naprawdę miłość, da się rozpoznać tylko z objawiającej się miłości Boga. Miłość jest Objawieniem Bożym, a Objawienie Boże, to Jezus Chrystus. Jedynie poprzez Jezusa można dotrzeć do Boga.[87] To, Kim jest Bóg, można nie tylko odczytać poprzez posłannictwo i czyny Jezusa, ale przede wszystkim poprzez samą osobę Chrystusa. Relacja człowieka do Boga jest określona przez to, że człowiek zostaje włączony w *jestestwo* Jezusa. W „istnieniu dla innych" Jezusa, odsłania się to „być dla" Boga. W Chrystusie Bóg staje się konkretnie widoczny dla człowieka, ale jako osoba boska, czyli w „absolutnej nie-rozporządzalności". To w tym kontekście Bonhoeffer wypowiada owo słynne zdanie: „Bóg będąc w centrum naszego życia

[84] Por. D. Bonhoeffer, *Chrystologie-Vorlesung 1933*,w: *Gesamte Schriften III*, 232n.

[85] Por.G.L. Müller, *Für andere da*, 83n.

[86] Por. D. Bonhoeffer, *Wiederstand und Ergebung*, 414.

[87] Por. G.L. Müller, *Für andere da*, 92.

jest po tamtej stronie".[88] Temu wybitnemu teologowi chodzi nie o „tamtą stronę", lecz o ten świat, z wszystkimi jego aspektami, gdyż to Bóg przez Chrystusa przyszedł na świat. Objawienie się Boga w Jezusie jest jedynym nie wynikającym z niczego uwarunkowaniem, potwierdzającym tą jedną i jedyną realność.[89] W Chrystusie rzeczywistość Boża weszła w rzeczywistość tego świata. W Jego imieniu zawarty jest Bóg i świat. Dlatego nie można mówić prawidłowo ani o Bogu, ani o świecie, bez mówienia o Chrystusie.[90] Z tej wypowiedzi stanowiącej niejako klucz do zrozumienia Boga i świata, według Bonhoeffera, można rozpoznać dwa związane ze sobą podstawowe elementy jego teologii:

1. Uniwersalność związana z Wcieleniem Chrystusa, otaczająca każdą rzeczywistość i porządkująca ją.
2. Centralne znaczenie pośrednictwa Jezusa Chrystusa, dla zrozumienia Boga i świata, jedynie poprzez które człowiek w relacji do Boga i do świata może zostać określony.[91]

Człowiek, który uznaje tajemnicę objawiającego się Boga, nie pyta więcej o to: czy jedność między Bogiem i człowiekiem jest możliwa lub jak, w jaki sposób jest możliwa obecność Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy? To pytanie „jak" jest pytaniem skażonej grzechem pierworodnym świadomości, która chce tajemnicę objawienia uczynić „dyspozycyjną". Ta zdetronizowana ludzka świadomość stawia pytania dotyczące „kto": Kto to jest Bóg? Kto to jest Jezus Chrystus? Kto jest obecny w sakramencie? Pytanie „kto" zakłada w tym kontekście problematykę transcendencji, a „transcendencji" w rozumieniu Bonhoeffera nie należy rozumieć jako przejścia w „ponad-świat", ale przede wszystkim jako dostęp do osoby Boga, który możliwy jest poprzez pośrednictwo Jezusa. Nie chodzi tu bynajmniej o religijną, przekraczającą ten świat „metafizyczną sferę", ale o nowy stosunek do osoby.[92]

[88] D. Bonhoeffer, *Wiederstand und Ergebung*, 308.
[89] Por. G.L. Müller, *Für andere da*, 98.
[90] D. Bonhoeffer, *Ethik*, 207
[91] Por. G.L. Müller, *Für andere da*, 99.
[92] Por. Tamże, 97.

Bonhoeffer rozpoczynając na uniwersytecie w Berlinie swoje wykłady z chrystologii w roku 1933 stwierdził, iż nauka o Jezusie Chrystusie zaczyna się poprzez milczenie. Milczenie i adoracja są jedynymi rzeczowymi postawami wobec absolutnej tajemnicy, wobec Tego, który mieszka w niedostępnym świetle i którego nigdy nikt nie widział i nie zobaczy żaden żyjący człowiek, gdyż nikt nie widział Ojca. Wobec objawienia tej niepojętej tajemnicy człowiek musi dokonać wyboru i milknie tak jak prorok Zachariasz, gdyż Pan wychodzi ze swojego miejsca świętego (Za 2,17) lub rozraduje się jak psalmista (Ps 29,9), wielbiący wielkość Boga i Jego wspaniałość.

„Jezus Chrystus obecny jest w nauczaniu i sakramentach Kościoła. By usłyszeć wezwanie Chrystusa do pójścia za Nim, nie potrzeba osobistych objawień. Słuchaj nauki i przyjmuj sakramenty! Słuchaj Ewangelii ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Pana! Oto On, ten sam, którego spotkali uczniowie”.[93] W podobnym tonie brzmi stwierdzenie z książki *Gemeinsames Leben* (*Życie wspólne*): „Wspólnota chrześcijańska znaczy przez Jezusa Chrystusa i w Jezusie Chrystusie”. Jest to już jednak wspólnota wewnątrz Kościoła. Wyodrębniona grupa ludzi, która poprzez swoją postawę i zaangażowanie w praktyki duchowe stara się naśladować ideał życia chrześcijańskiego, zarysowany w *Nowym Testamencie*. Widać już tutaj wyraźny kryzys idealistycznego spojrzenia na Kościół, który w rzeczywistości okazał się niezdolny do sprostania zadaniom, jakie postawiła przed nim historia. Bonhoeffer uwalnia swoją teologię od eklezjalnych ograniczeń i kieruje ostrze swojej krytyki w stronę samego Kościoła.

Z powyższej analizy wynika, że Bonhoeffer w swoich pierwszych pracach próbował stworzyć program występując przeciwko metafizycznym wyobrażeniom, oraz pojęciom Boga i konkretyzując Jego relację z człowiekiem w ramach Kościoła, sam stworzył kolejną teorię Boga i Jego Objawienia. Praktyczne życie teorię zweryfikuje jednak tę teorię negatywnie, a „polityczne zaangażowanie Bonhoeffera pozwoli mu na całkowite zanegowanie jakiejkolwiek metodyczności, czy to teologiczno-teoretycznej (*Sanctorum Communio; Akt und Sein*), czy praktycznej

[93] D. Bonhoeffer, *Naśladowanie*, Poznań 1997, 159-160.

(*Nachfolge; Gemeinsames Leben*), w powstawaniu i kształtowaniu chrześcijańskiego życia".[94]

4. Podsumowanie

Dietrich Bonhoeffer nie zostawił po sobie żadnych rewelacyjnych sum teologicznych, jego teologia jest przede wszystkim intelektualną refleksją, dokonywaną w duchu wiary nad błogosławieństwami z *Kazania na Górze* Jezusa Chrystusa i wdrażaniu ich w życie. To teologia egzystencji, teologia życia, które ani nie szuka ułudnych zabezpieczeń w kolaborujących kościelnych instytucjach, ani też nie idzie drogą kompromisu swojego sumienia. Stąd sercem teologii Bonhoeffera jest *Christus praesens*, którego znaczenie pragnie on utrwalić dla momentu, w którym się żyje. Jakkolwiek z jego dorobku myślowego nie da się stworzyć systemu teologicznego, to jednak w jego pismach można wyróżnić trzy główne tematy (eklezjologia, etyka i hermeneutyka, czyli interpretacja pojęć biblijnych w znaczeniu areligijnym), które konsekwentnie analizuje on właśnie chrystocentrycznie.

Na pierwszym miejscu w myśleniu teologicznym Bonhoeffera w istocie rzeczy ukazuje się eklezjologia, a była ona mocno powiązana z chrystologią. Kościół, to dla niego wspólnota ludzi o odzyskanej – dzięki Chrystusowi – harmonii. Człowiek został 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 do opisu fenomenu Kościoła sięgnął Bonhoeffer po kategorie socjologiczne. Poza Chrystusem, który jest najwyższym i jedynym pośrednikiem między Bogiem a ludźmi, nie ma możliwości bezpośredniego związku z Bogiem. W Chrystusie urzeczywistnia się nie tylko połączenie człowieka z Bogiem, ale także każda bezpośredniość między dwojgiem ludzi, stąd Kościół jest Ciałem Chrystusa, czyli wspólnotą chrześcijan. Chrystus zaś jako gromadzący wszystkich jest tym, który istnieje dla człowieka.

Dlatego mówiąc o świecie teologicznym Bonhoeffera, trzeba wyraźnie podkreślić jego głębokie związki z Chrystusem Panem. Z fragmen-

[94] B. Milerski, *Religia a słowo*, 57.

tarycznych myśli narodzonych w ostatnich dniach życia można dostrzec jednoznaczne ustawienie Chrystusa w centrum jego życia. Jezus jest dla Bonhoeffera przede wszystkim człowiekiem dla innych i w ten sposób Bogiem dla ludzi. Egzystencja chrześcijanina polega na naśladowaniu Chrystusa, zwłaszcza na realizacji jego wymagań zawartych w *Kazaniu na Górze*. Stąd najważniejszą sprawą jest zgodność życia z humanistycznym ideałem Ewangelii. Jego postulatem był „Kościół służebny" oraz tzw. „idea zastępczości". Kościół winien przejąć winę popełnioną przez człowieka – bronić słabszych i służyć innym. Wiara chrześcijańska powinna się urzeczywistniać w konkretnym, bezkompromisowym zaangażowaniu życiowym. Te przekonania doprowadziły Bonhoeffera do przyjęcia postawy nieprzejednanego pacyfisty, natomiast konspiracyjna działalność antyhitlerowska, stanowiła dla niego właściwą formę współżycia i współcierpienia z Chrystusem.

Bonhoeffer dokonał syntezy łącząc tradycję Kościoła protestanckiego z własną chrystologią. Dało to w efekcie przekonanie, że transcendencję należy łączyć z wymiarem ziemskim bytowania człowieka, a zatem należy odrzucić wszelki indywidualizm w interpretacji religii chrześcijańskiej na rzecz dowartościowania społecznego wymiaru egzystencji jednostki ludzkiej.

WIERZĘ
W DUCHA ŚWIĘTEGO

O. Andrzej A. Napiórkowski
Kraków

EKLEZJOLOGIA DIETRICHA BONHOEFFERA – CZYLI KOŚCIÓŁ W BEZRELIGIJNYM ŚWIECIE

1. Wprowadzenie

Działalność i myśl teologiczna Dietricha Bonhoeffera mimo jego dość krótkiego życia – stracony w obozie koncentracyjnym we Flossenburgu 9 kwietnia 1945 r., żył zaledwie 39 lat – jest niezwykle frapująca[95]. W historię wpisał się jako luterański pastor, teolog, działacz ekumeniczny i antyhitlerowski. W przedkładanej analizie jego teologicznej spuścizny chcemy się skupić zasadniczo na jego myśli o Kościele, i to ograniczymy się przede wszystkim do jednego z jego eklezjologicznych modeli, który można wyprowadzić szczególnie z dwóch pozycji, tj. z książek *Naśladowanie*[96] i *Życie wspólne*[97].

Aby jednak należycie uchwycić tę eklezjologię – nakreśloną zresztą fragmentarycznie i pod osłoną niezbyt czytelnych aluzji – w interesujących nas dziełach autorstwa niemieckiego pastora, wypada najpierw

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

[96] Zob. D. Bonhoeffer, *Naśladowanie*, Poznań 1997 (tłum. J. Kubaszczyk).

[97] Zob. D. Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben*, Gütersloh 1997. Dysponujemy też polską wersją tej książki, która ukazała się w styczniu br. w wydawnictwie *Alleluja*, zob. *Życie wspólne*, Kraków 2001 (tłum. K. Wójtowicz CR).

przedstawić tło, w jakim dochodzi do ich powstania. Uwzględnienie tej specyfiki jest o tyle ważne, iż twórczość Bonhoeffera była ściśle związana z jego życiem i działalnością. Można powiedzieć, że wszystkie jego pisma teologiczne są odzwierciedleniem aktualnych pytań i zmagań, wypływających z konfrontacji z otaczającą go dramatyczną rzeczywistością.[98] Niewielu jest teologów, u których kontekst sytuacyjny i refleksja teologiczna tworzą tak nierozerwalną całość, jak to ma miejsce w jego przypadku.[99] Następnie przejdziemy do krótkiej prezentacji modeli Kościoła, które dają się wyodrębnić u omawianego przez nas teologa, aby ostatecznie szczegółowo przedstawić model *Kościoła Wyznającego* (*Bekennende Kirche*). Całość analizy zwieńczą wynikające z naszych badań wnioski. Oczywiście powyższa refleksja nie rości sobie żadnych pretensji do wyczerpującego ukazania eklezjologii Bonhoeffera, ale będzie jedynie drobnym, wstępnym przyczynkiem do ewentualnej, obszerniejszej prezentacji jego myśli o Kościele.

2. Świat wokół Bonhoeffera

Czas studiów i początki działalności Bonhoeffera (ur. 1906 roku w Berlinie) przypadły na okres dramatycznego zmagania się chrześcijaństwa z hitlerowskim nazizmem. Druga wojna światowa całkowicie odsłoniła tragiczną bezsilność Kościołów protestanckich w Rzeszy Niemieckiej wobec rasizmu i szowinizmu. Bez wątpienia obok społecznego, kulturowego i intelektualnego konserwatyzmu kościelnych instytucji, trzeba wskazać na czynnik natury teologicznej. Najważniejszym z nich było pojawienie się wewnątrz tych Kościołów naukowej krytyki Biblii. Wykazywała ona, że teksty święte nie są bynajmniej tak jednoznacznym „listem wprost od Boga" – jak dotąd przypuszczano – ale dokumentem stosunkowo późnym i niezmiernie „ludzkim". Dla wyznawców protestantyzmu oznaczało to zakwestionowanie samej ich podstawy i zrodziło pytanie, co jest wobec tego „twardym gruntem" chrześcijaństwa. Odpowiedzi, które podsuwała ówczesna teologia liberalna zawiodły

[98] Zob. D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von E. Bethge, München 1957-61, t. 1-4 (pol. przekład A. Morawska, *Wybór pism*, Kraków 1970).

[99] Por. A.A. Napiórkowski, *Wstęp*, w: *Życie wspólne*, 14.

totalnie już wobec dramatu pierwszej wojny światowej, która przecież zakończyła się dla Niemców miażdżącą klęską.[100]

Chcąc zrozumieć Bonhoeffera jako teologa, trzeba sięgnąć do początków jego akademickiej drogi. Teologię protestancką przełomu XIX i na początkach XX wieku można określić jako teologię liberalną. Idzie tu o myśl teologiczną, która nie czuła się sztywno związana z przekazanymi przez tradycję dogmatami chrześcijańskimi. Do przedstawicieli tego kierunku zalicza się przede wszystkim D.F. Schleiermachera, D.F. Straussa, F.Ch. Baura z jego szkołą tybińską i A. Ritschla. Wszyscy oni starali się pogodzić chrześcijańską wiarę ze światopoglądem środowisk wykształconych, więcej nawet: do tego światopoglądu ją przystosować. Teologia liberalna nie tylko, że nie czuła się skrępowana jakimikolwiek kanonami, ale również wykazywała dość dużą swobodę w badaniu historyczno-krytycznym biblijnych źródeł wiary. Jest to tym bardziej znaczące, że przecież reformacyjna zasada *sola scriptura* była podstawowym wyznacznikiem całego protestantyzmu, a tym samym jedynym autorytatywnym źródłem wiary i nauki chrześcijańskiej. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu miało być jedynym kryterium wiary każdego chrześcijanina, a także normą jego działania i postępowania. W teologię liberalną na trwałe wpisała się metoda historyczno-krytyczna badania tekstów Nowego i Starego Testamentu z wkładem, jaki wniósł R. Bultmann i swoim egzystencjalistycznym „odmitologizowaniem" Nowego Testamentu.[101]

Bonhoeffer swoje studia teologiczne rozpoczął w 1923 r. roku w Tybindze i Berlinie, gdzie pod kierunkiem Adolfa von Harnacka i Reinholda Seeberga zdobył swoje pierwsze akademickie ostrogi. Większość jego profesorów to reprezentanci teologii liberalnej, choć nie tylko. Jego praca doktorska pt. *Communio Sanctorum* powstała bowiem pod wpływem dwóch tak różnych teologów jak E. Troeltsch i K. Barth. Habilitacja odbyła się wkrótce potem na podstawie rozprawy *Akt und Sein* (München 1934). Zaprezentował w niej zagadnienie etyki w życiu codziennym na tle egzystencjalizmu i doktryny Bartha. Chodziło mu o zaakcentowanie

[100] Por. Tamże, 8-9.

[101] Por. K. Karski, *Teologia protestancka XX wieku*, 11-20.

transcendencji i łaski w ludzkiej doczesności. Po kompromitacji teologii liberalnej rozpoczęła się całkiem odmienna era, którą można sprowadzić do dwóch nurtów: renesans myśli Lutra w jej różnych odcieniach oraz teologia dialektyczna. Ostatecznie jednak nie da się naszego niezwykłego pastora zaszeregować do żadnego z tych nurtów.[102]

Niemiecki pastor poszukuje swojego miejsca na ziemi. Ponieważ w świetnie zapowiadającej się uniwersyteckiej karierze trudno jest mu być aktywnym przeciwnikiem bestialskiego totalitaryzmu, decyduje się rozpocząć całkowicie odmienny etap swego życia – okres konspiracji. Nawiązuje kontakt z oficerami Abwehry, planującymi zamach zbrojny na Hitlera. Należy pamiętać, iż jest to rzecz dla luterańskiego pastora niesłychana i nawet do dziś dnia nieraz krytykowana w Niemczech. Przechodzi on od ideałów pacyfisty i niestosowania jakiejkolwiek przemocy do zdeterminowanych, bezwzględnych zwolenników zbrojnego zamachu; zaczyna uczestniczyć w spotkaniach i naradach grupy spiskowców. W przerwach między podróżami służbowymi a konspiracyjnymi naradami pisze swoją kolejną książkę, której niestety już nie skończy. Jego prace nad *Etyką* (*Die Ethik*) trwały właściwie od 1939 do 1943, a wydanej dopiero w r. 1949. Składają się na nią różne tematycznie fragmenty, które powstawały głównie pod wpływem aktualnych zainteresowań i wewnętrznej potrzeby autora. Dopiero potem chciał je powiązać w logiczną całość. Kiedy w kwietniu 1943 r. zostaje aresztowany przez gestapo, pisanie *Etyki* przerwał na zdaniu: „Krzyż pojednania jest wyzwoleniem na życie pod wzrokiem Boga w świecie bezbożnym, wyzwoleniem na życie w prawdziwej świeckości".[103]

Mówiąc nie tyle o świecie otaczającym Bonhoeffera, co o jego wewnętrznym, należy wyraźnie podkreślić jego głębokie związki z Chrystusem Panem. Z fragmentarycznych myśli, które narodziły się w ostatnich dniach życia Bonhoeffera, kiedy oczekiwał w więzieniu na wykonanie wyroku, można dostrzec, że Chrystus był w centrum jego życia. Jezus jest dla autora *Oporu i poddania* (*Widerstand und Ergebung*)[104], przede

[102] Por. G. Kretschmar, *Dietrich Bonhoeffer*, w: *Klassiker der Theologie*, 378.

[103] Por. A.A. Napiórkowski, *Wstęp*, w: *Życie wspólne*, 12-13.

[104] Jest to książka wydana pośmiertnie, zawiera ona listy i ostatnie szkice, zapiski, które czynił Bonhoeffer w więzieniu.

wszystkim „człowiekiem dla innych" i w ten sposób „Bogiem dla ludzi". Egzystencja chrześcijanina polega na naśladowaniu Chrystusa, zwłaszcza na realizacji jego wymagań zawartych w *Kazaniu na Górze*. Stąd najważniejszą sprawą jest zgodność życia z humanistycznym ideałem Ewangelii. Jego postulatem był „Kościół służebny" oraz tzw. „idea zastępczości". Kościół winien przejąć winę ludzi, bronić słabszych i służyć innym. Wiara chrześcijańska winna się zatem ujawniać w konkretnym bezkompromisowym zaangażowaniu życiowym.[105]

3. Modele Kościoła

W brutalnej rzeczywistości pod znakiem swastyki, w której przyszło żyć Bonhoefferowi, zmieniało się jego patrzenie na świat i na Kościół. Wydaje się, że w jego myśli można wyodrębnić jakby trzy modele Kościoła: socjologiczny, wyznający (*Bekennende Kirche*) i „światowy" („świeckie chrześcijaństwo").[106]

Pierwszy, chronologicznie patrząc – najmłodszy, związany jest z jego okresem studiów i zaprezentowany został w 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 do opisu fenomenu Kościoła sięgnął do socjologii.[107]

U teologa z Berlina dokonała się swoistego rodzaju eklezjologiczna ewolucja. W początkach swojej teologicznej twórczości przyjmował zatem Kościół jako widzialną, konkretną wspólnotę, która spełnia

[105] Por. A.A. Napiórkowski, *Wstęp*, w: *Życie wspólne*, 19.

[106] Por. D. Bonhoeffer, *The cost of discipleship*, [A Touchstone Book] New York 2003, 223-304 (*The church of Jezus Chrust and the life of discipleship*).

[107] Por. A. Nossol, *Bonhoeffer Dietrich*, w: *Encyklopedia katolicka*, k. 792.

społeczno-etyczne zadania. I tym bardziej opowiadał się za potrzebą Kościoła, im bardziej dostrzegał olbrzymią pustkę, jaką spowodowała teologia liberalna optująca przecież za religijnością rozumianą jako uczucie (Schleiermacher). Nawet przecież sam Barth, którego był on entuzjastą, zmienił tytuł swojego głównego dzieła *Dogmatyki chrześcijańskiej* na bardziej wymowny, tj. na *Dogmatykę kościelną*. Chodziło o lokalizowanie konkretu 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.

Trzeciego eklezjologicznego modelu można dopatrzyć się w treściach, które kryły się dla luterańskiego pastora w pojęciu „Świat-Kościół" (*Kirche-Welt*). Idzie tu o koncepcję „świeckiego chrześcijaństwa". Poddając ostrej krytyce kościelny model chrześcijaństwa i rolę religii, przedłożył ideę „anonimowego 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" i uniwersalnie 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 napotykane 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 dokonanym w Jezusie Chrystusie usprawiedliwieniem grzesznika. W tym właśnie kontekście ten antyhitlerowski działacz wysunął postulat bezreligijnej interpretacji pojęć biblijnych i dostrzegania Boga w centrum ludzkiego istnienia.[108]

Bonhoeffer przebywając w swoim przymusowym, tragicznym odosobnieniu próbuje zatem poddać reinterpretacji sytuację Kościoła i chrześcijaństwa. Pyta, czym jest Ewangelia dla dojrzałego człowieka? Odpowiedź na to pytanie znajdujemy w jednym z więziennych listów, który kieruje 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".[109]

4. *Kościół Wyznający* w swoim historycznym kontekście

Już w 1933 r. dostrzegając bankructwo swojego Kościoła, luterański pastor odsuwa na bok świetnie się zapowiadającą naukową karierę i bez

[108] Por. A.A. Napiórkowski, *Wstęp*, w: *Życie wspólne*, 19-20; por. A. Nossol, *Bonhoeffer Dietrich*, w: *Encyklopedia katolicka*, k. 792-793.

[109] Por. K. Karski, *Teologia protestancka XX wieku*, 101-104.

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), funkcjonującego w ramach Kościoła państwowego i przenoszącego do niego wprost zasady i porządki Trzeciej Rzeszy, takie jak *Führerprinzip* czy tzw. „paragraf aryjski". *Niemieccy Chrześcijanie* opracowują też swoistą wersję teologiczną narodowego socjalizmu, gdzie postulują całkowite zerwanie ze *Starym Testamentem*, który jest „niemoralną historią żydowskich handlarzy bydłem". Krzyż był symbolem tego, że trzeba poświęcić się dla Rzeszy, a swastyka zaś to krzyż połączony z nadzieją, ku której prowadzi Adolf Hitler.[110]

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 i odrzuca podporządkowanie się władzom państwowym i narzuconemu przez nich bezprawnie kościelnemu zwierzchnictwu. Kilkanaście dni później dochodzi w Barmen (29-31.05.1934) 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 kratkami.[111]

[110] Por. A.A. Napiórkowski, *Wstęp*, w: *Życie wspólne*, 9-10.

[111] Por. E. Bethge, *Posłowie*, w: D. Bonhoeffer, *Naśladowanie*, Poznań 1997, 233-234.

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 Kościół.[112] 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 wiodą młodzi adepci luterańskiej teologii. Zaś rok wcześniej, bo w 1937 roku ukazała się w Monachium inna książka Bonhoeffera pod znamiennym tytułem *Naśladowanie* (*Die Nachfolge*), która przyniosła mu duży rozgłos. 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 wyzwanie do stworzenia nowej eklezjalnej wspólnoty. Stąd takie pojęcia jak „wyznanie" (*Bekenntnis*), „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".[113]

5. Eklezjologia wspólnotowego naśladowania Chrystusa w czasach wojny

Jak zatem luterański pastor widzi prawdziwy Kościół? Sercem jego teologii jest *Christus praesens*, chrystologia jest kluczem do jego eklezjo-

[112] Por. G. Kretschmar, *Dietrich Bonhoeffer*, 380.

[113] Por. *Bonhoeffer, Dietrich*, w: *Theologenlexikon. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart*, hrsg. W. Härle, H. Wagner, 41.

logii. Ciągle żywa obecność Chrystusa ma eklezjalny wymiar („*Christus als Gemeinde existierend*"). „Jezus nie umarł, lecz żyje również i dziś, i nadal przemawia do nas przez świadectwo Pisma. Chrystus jest dziś dla nas obecny w Ciele i w Słowie. Gdy chcemy usłyszeć, jak nas woła do pójścia za Nim, musimy szukać Go tam, gdzie przebywa. Wołanie Chrystusa rozbrzmiewa w Kościele przez Jego Słowo i sakrament. Jezus Chrystus obecny jest w nauczaniu i sakramentach Kościoła".[114]

Dla Bonhoeffera wspólnota z Chrystusem osiągalna jest ostatecznie tylko w Kościele, naturalnie chodzi mu o Kościół posłuszny ewangelicznemu słowu, a nie partii narodowo-socjalistycznej. „Nie ulega bowiem żadnej wątpliwości, że nie ma wspólnoty z Jezusem Chrystusem poza wspólnotą z Jego ciałem, w którym jedynie przygarnięci jesteśmy, w którym jedynie leży nasze zbawienie!".[115] Zaś wspólnota ciała Jezusa Chrystusa jest według niego osiągalna przez sakrament chrztu i wieczerzę eucharystyczną.[116]

Skompromitowany Kościół instytucjonalny należy zastąpić koncepcją Kościoła jako ciała. „W ten sposób odzyskujemy ideę Kościoła, która popadła w niepamięć. Przyzwyczajeni jesteśmy do myślenia o Kościele jako o instytucji. Trzeba jednak myśleć o Kościele jako o cielesnej osobie, stanowiącej jednakże osobę jedyną w swoim rodzaju".[117] Ten Kościół rozumiany jako ciało Chrystusa, to dla pastora z Berlina „nowa ludzkość", która trwa w jedności z Chrystusem. Jednocześnie to ciało Chrystusa zajmuje na ziemi swoją przestrzeń, dlatego Kościół jest widzialną wspólnotą. „Ciało Jezusa Chrystusa może być jedynie ciałem widzialnym".[118]

Jak zauważa G. Kretschmar postać „teraźniejszego Chrystusa" należy u Bonhoeffera rozumieć potrójnie: Chrystus jako Słowo, jako sakrament i jako wspólnota. Najprawdopodobniej nie był on nawet do końca świadomy, jak wiele elementów przejął z teologii Ojców Kościoła, a szczególnie od św. Augustyna z Hippony. Także powrót do Lutra jest tutaj

[114] D. Bonhoeffer, *Naśladowanie*, 159.
[115] Tamże, 171.
[116] Por. Tamże.
[117] Tamże, 173.
[118] Tamże, 180.

niezaprzeczalny. Środki łaski, które konstytuują Kościół, nie są niczym innym jak sposobami, poprzez które Chrystus wciąga nas w swoją społeczność. Właśnie w tym miejscu uwidacznia się u naszego teologa cała tradycja luterańskiej dogmatyki, która staje się dla niego punktem wyjścia do rozwoju jego eklezjalnego wyznania wiary w Chrystusa.[119] Daje temu jednoznaczny wyraz, gdy sam pisze, że „ciało Chrystusa jest widzialne we wspólnocie zgromadzonej wokół Słowa i sakramentu".[120]

Temat „Chrystus istniejący jako wspólnota" (*Christus als Gemeinde existierend*) jest rozważany pod Pawłowym hasłem „ciała Chrystusa". Należy tu uczynić uwagę natury ogólnej, iż analizowany przez nas autor jako wierny przedstawiciel luteranizmu, mocno opiera się na biblijnych przesłankach, stąd nie dziwi jego nieustanne odnoszenie się do tekstu *Pisma Świętego*. W jego nauce o Kościele – tak jak u Apostoła Narodów – stale rozchodzi się o empiryczny, konkretny Kościół. Odwołując się do niego, sam Bonhoeffer stwierdza: „Paweł wyraża cud Wcielenia we wprost niewyczerpanej liczbie relacji. Wszystko, co mówi, da się streścić w jednym zdaniu: Chrystus jest «dla nas», nie tylko w Słowie i w sposobie myślenia, lecz w swym cielesnym życiu. Wraz ze swym słowem stoi tam, gdzie my stać powinniśmy przed Bogiem. Stanął zamiast nas. Cierpi i umiera za nas. Jest to możliwe, gdyż nosi nasze ciało (2 Kor 5, 21; Ga 3, 13; 1, 4; Tt 2, 14; 1 Tes 5, 10 itd.). Ciało Jezusa Chrystusa jest we właściwym sensie «dla nas», na krzyżu, w Słowie, we chrzcie, w Eucharystii. Uzasadnia to wszelką cielesną wspólnotę z Jezusem Chrystusem".[121]

Najwyraźniej jednak temat Kościoła rozumianego jako wspólnoty, i to wspólnoty widzialnej, dochodzi do głosu w książce „Życie wspólne". „To łaska Boża, że jakaś wspólnota na tym świecie może się gromadzić wokół słowa Bożego i sakramentu. Nie wszyscy chrześcijanie mają udział w tej łasce. Więźniowie, chorzy, samotni w rozproszeniu, głosiciele Ewangelii w krajach pogańskich pozostają sami. Oni wiedzą, że widzialna wspólnota jest łaską".[122] Oczywiście istnienie i sens tej widzialnej eklezjalności

[119] Por. G. Kretschmar, *Dietrich Bonhoeffer*, 390.

[120] D. Bonhoeffer, *Naśladowanie*, 183.

[121] Tamże, 173.

[122] D. Bonhoeffer, *Życie wspólne*, 33.

możliwe jest tylko dzięki i przez Chrystusa. „Wspólnota chrześcijańska znaczy wspólnota przez Jezusa Chrystusa i w Jezusie Chrystusie”.[123] Ta eklezjologia jest skonstruowana całkowicie chrystocentrycznie, co wyraża się potrójnym ujęciem pośrednictwa Chrystusa, co zresztą tak bardzo znamionuje całą teologię ewangelicką. Pierwsze ujęcie sprowadza się do kwestii soteriologicznej, czyli zbawienie (usprawiedliwienie) jest jedynie w Jezusie Chrystusie. „Chrześcijanin żyje nie z siebie samego, z własnego oskarżenia i z własnego usprawiedliwienia, lecz z Bożego oskarżenia i z Bożego usprawiedliwienia/.../. Ludzie reformacji wyrazili to sformułowaniem: nasza sprawiedliwość jest «sprawiedliwością obcą», sprawiedliwością przychodzącą z zewnątrz (*extra nos*)”.[124] „Po drugie: Jeden chrześcijanin przychodzi do drugiego tylko przez Jezusa Chrystusa/.../. Chrystus stał się pośrednikiem i wprowadził pokój z Bogiem i między ludźmi”.[125] Trzeci chrystologiczny wymiar eklezjologii traktuje o wspólnocie Chrystusowej. Jest tu także zauważony wymiar eschatologiczny. Bonhoeffer pisze, że „Syn Boży przyjmując ciało, przyjął też z łaski naszą istotę, naszą naturę; przyjął nas samych naprawdę

[123] Tamże, 35.

[124] Tamże, 36. Bonhoeffer mówiąc o „sprawiedliwości obcej” zwanej też „zewnętrzną” stoi na klasycznym stanowisku luterańskim, a z kolei „sprawiedliwość wewnętrzną” przypisywano zwyczajowo przed Drugim Soborem Watykańskim stronie katolickiej. Jednakże podpisanie *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* przez obie strony 31 października 1999 roku w Augsburgu wprowadza tzw. „zróżnicowany konsensus”, który pozwala te dwa ujęcia widzieć jako różnice kompatybilne. Konkretnie idzie tu o rozumienie *usprawiedliwienia jako przebaczenia grzechów i uczynienia sprawiedliwym*. Katolicy i luteranie w numerze 22 *Wspólnej deklaracji* wyznają wspólnie, „że Bóg z łaski odpuszcza człowiekowi grzech, jednocześnie go uwalnia od zniewalającej mocy grzechu oraz obdarza nowym życiem”. Dokument ten łączy oba aspekty usprawiedliwienia w jedno: usprawiedliwienie zewnętrzne i wewnętrzne. Dlatego usprawiedliwienie, to zarówno darowanie grzesznikowi jego grzechów wobec Boga, dzięki sprawiedliwości Chrystusa (luteranie), jak i dzięki Duchowi Świętemu dar nowego życia, które przejawi się w czynnej miłości (katolicy). Ten podwójny aspekt usprawiedliwienia Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan i Światowa Federacja Luterańska potwierdziły dodatkowo jeszcze w tzw. *Dodatku* do *Wspólnej deklaracji*, gdzie odwołały się zwłaszcza do tekstów biblijnych, które akcentują wewnętrzne odnowienie usprawiedliwionego przez działanie Ducha Świętego, por. A.A. Napiórkowski, *Bogactwo łaski a nędza grzesznika*, Kraków 2000, 307-309.

[125] D. Bonhoeffer, *Życie wspólne*, 37-38.

i cieleśnie/.../. My, którzy tutaj żyjemy w Jego wspólnocie, będziemy kiedyś w wiecznej wspólnocie z Nim/.../. Wspólnota chrześcijańska to wspólnota przez Chrystusa i w Chrystusie". Chrystus wybawił nas, uwolnił od grzechu oraz powołał do wiary i do życia wiecznego.[126]

Luterański teolog opowiadając się wyraźnie za widzialnym Kościołem, rozumianym przez niego jako wspólnota braci, która jest własnością Chrystusa, nieuchronnie musiał popaść w konfrontację z kwestią zewnętrznej konstytucji Kościoła. Problem ten był przez niego tym bardziej dotkliwie odczuwany, iż chodziło tu z jednej strony o sprzeniewierzenie się i radykalne odrzucenie Kościoła hierarchicznego, który niestety uległ naporowi nazizmu, a z drugiej zaś o stworzenie nowego *Kościoła Wyznającego*, który przecież także musi mieć swoją strukturę i hierarchię.[127] „Miejsce Jezusa Chrystusa w świecie po Jego odejściu zajęte zostanie przez Jego ciało, Kościół. Kościół to obecny Chrystus. W ten sposób odzyskujemy ideę Kościoła, która popadła w niepamięć. Przyzwyczajeni jesteśmy do myślenia o Kościele jako o instytucji. Trzeba jednak myśleć o Kościele jako o cielesnej osobie, stanowiącej jednakże osobę jedyną w swoim rodzaju".[128]

Bezsporną sprawą jest fakt, iż punktem wyjścia dla Bonhoefferowskiej refleksji o Kościele jest eklezjologia luterańsko-reformacyjna. Pokazuje on, że istnieje droga, aby wyprowadzić eklezjologię z antytezy „widzialny – niewidzialny", która cieszy się już smutną historią wielu nieporozumień i sporów. A przy tym teolog z Berlina nie dopuszcza do sakralizacji żadnej kwestii odnoszącej się do porządku kościelnego. Luter – sięgając do św. Augustyna – rozróżniał między Kościołem „niewidzialnym" czy też „ukrytym" i Kościołem „widzialnym", aby zwalczać błędne, według niego, zawłaszczenie słowa „Kościół" przez hierarchię, która usiłowała legitymować tym swój urząd, który był przez nią nadużywany. Właśnie do takiej walki czuł się wyzwany *Kościół Wyznający*, gdyż według niego hierarchia oficjalnego protestanckiego Kościoła III Rzeszy[129], wchodząc we współpracę z hitlerowskim reżi-

[126] Tamże, 38-39.

[127] Por. G. Kretschmar, *Dietrich Bonhoeffer*, 394.

[128] D. Bonhoeffer, *Naśladowanie*, 173.

[129] Określa on go jako „Kościół narodowy", por. tamże, 65.

mem, dopuściła się nadużycia. I tym samym utraciła w 1933 roku swoją prawomocność. Jednakże do tej walki Bonhoeffer nie potrzebował hasła „niewidzialnego Kościoła". Decydującym dla niego kryterium stało się natomiast słowo „wyznanie" (*Bekenntnis*) jako niezbędny korelat do przepowiadania. Przepowiadanie Ewangelii, jej zwiastowanie, domaga się złożenia wyznania wiary w Jezusa. Wyznanie jest zatem kryterium, które pozwala odróżnić prawdziwy Kościół od fałszywego. Kościelną wspólnotę wiary (*Kirchengemeinschaft*), można zatem opisać jedynie jako wspólnotę wyznania (*Bekenntnisgemeinschaft*) i tym samym nie dopuścić się żadnego relatywizowania prawdy.[130]

Ten nie znający kompromisu luteranin wcale nie neguje potrzeby struktur w Kościele. „Ciało Chrystusa wraz z przestrzenią orędzia wymaga też przestrzeni hierarchii i wspólnoty Kościoła. Hierarchia Kościoła ma pochodzenie i istotę boską, jednakże ma służyć, nie rządzić. Urzędy Kościoła są «służbami» (διακονίαι) (1Kor 12, 4). Ustanowione są w Kościele przez Boga (1Kor 12, 28), przez Chrystusa (Ef 4, 11), Ducha Świętego (Dz 20, 28). Urząd i Kościół mają ten sam początek w Trójcy Świętej: urzędy służą wspólnocie Kościoła, jedynie ona stanowi ich duchowe prawo. Dlatego w różnych wspólnotach Kościoła istnieć muszą różne urzędy, „diakonie", np. inne w Jerozolimie, a inne w Pawłowych wspólnotach misyjnych".[131]

6. Wnioski

Eklezjalna wspólnota życia braterskiego, zjednoczona wokół Chrystusa i przez Chrystusa, ujmowana przez Bonhoeffera jako *Kościół Wyznający* w czasie niezwykle trudnego doświadczenia, jakim był hitlerowski faszyzm, ukierunkowana była w sposób szczególny na Jezusa Chrystusa. Czas ucisku zrodził intensywniejsze poszukiwania Tego, którego jedynie zawsze powinno się szukać – samego Jezusa. Interesującym wydaje się być tu fakt, iż omawiany przez nas teolog nie popadł w jakiś przesadny spirytualizm, czy fałszywą charyzmatyczność, co jest tak charakterystyczne dla wszelkich protestanckich ruchów, tzw. przebudzeniowych,

[130] Por. G. Kretschmar, *Dietrich Bonhoeffer*, 394-395.
[131] D. Bonhoeffer, *Naśladowanie*, 183.

pietystycznych, ale możliwość radykalnego naśladowania Chrystusa, w duchu *Kazania na Górze*, widział jedynie w ramach życia wspólnego. Tego rodzaju niewłaściwe zjawisko pojawia się czasami również na gruncie katolickim, w ramach niektórych posoborowych ruchów odnowy, które nazbyt łatwo i przesadnie kwestionują eklezjalność i sakramentalność.[132] Jest to tym ciekawsze, iż według powszechnego mniemania, czymś właściwym tak dla protestanckiego przeżywania wiary wydaje się być indywidualizm i subiektywizm, jak dla katolickiego – wspólnotowe doświadczenia wiary.

Stąd podstawowym kryterium staje się dla Bonhoeffera wyznanie ewangelicznego Chrystusa w przestrzeni *Bekennende Kirche*. Nie negując bynajmniej eklezjalności, luterański pastor wobec błędnej drogi kierownictwa swojego Kościoła stawia pytanie o obowiązywalność wskazań organów hierarchicznego Kościoła; pyta: jak poprawnie odczytać pragnienia Jezusa? Na ile chrześcijanin winien okazać posłuszeństwo wobec hierarchicznego Kościoła, który legitymując się posłaniem i nakazem od Chrystusa czasami niestety dopuszcza się w rzeczywistości nadużycia swego urzędu? Nie idzie tu o wyliczanie potknięć Magisterium Kościoła[133], ale z naszej katolickiej perspektywy także należy postawić trudne pytania. Kogo miała słuchać i w co wierzyć Joanna d'Arc, którą palono na stosie w 1431 roku jako czarownicę i heretyczkę, a w 1920 z kolei kanonizowano? Czy wreszcie nie nadeszła pora upomnieć się o męczennika, jakim był wierny ksiądz katolicki Jan Hus, czeski kaznodzieja i profesor teologii, którego palono na stosie w trakcie trwania obrad Soboru w Konstancji (1414-1418)? Imion takich wspaniałych chrześcijan można by z pewnością wyliczyć więcej. Wiele na tym miejscu nasuwa się spostrzeżeń. Jednakże jak bardzo w tym wszystkim dochodzi do głosu podwójna, bosko-ludzka natura Kościoła, który w swoim ludzkim, instytucjonalnym, lecz bezwzględnie niezbędnym wymiarze, domaga się nieustannego oczyszczenia. Czyż nie jesteśmy świętym Kościołem

[132] Zob. A.A. Napiórkowski, *Eklezjalno-sakramentalny wymiar stowarzyszeń i ruchów kościelnych*, w: *Sosnowieckie Studia Teologiczne*, Kraków-Sosnowiec 1999, t. 4, 173-188

[133] Na temat tzw. „potknięć" Magisterium Kościoła szerzej traktuje pozycja pt. *Magisterium – teolog. Historia dialogu*, red. Z. Kijas, Kraków 1996.

grzeszników? Świętym – bo jest w naszej wspólnocie Chrystus, grzesznym – bo jesteśmy my. *Ecclesia semper reformanda*.

Luterańska koncepcja Kościoła Bonhoeffera w wielu swoich punktach jest styczna ze stanowiskiem katolickim, choć i nie brakuje z pewnością zasadniczych różnic. Niemniej może być ona inspirująca. Z ekumenicznego punktu widzenia, który jest jednocześnie całkowicie wspólny i zobowiązujący dla naszych Kościołów, jest wierność Słowu Bożemu. W nauce naszych Kościołów często pojawia się wiele nieczystych dźwięków, ponieważ odchodzimy od Pisma Świętego, dlatego potrzeba nieustannej konfrontacji ze Słowem Bożym. W liturgii katolickiej nie bez powodu oddawano przecież prawie taką samą cześć Pismom natchnionym, jak samemu Ciału Pańskiemu. Jakże aktualne pozostaje dla nas wezwanie Drugiego Soboru Watykańskiego do studium i kontemplacji Pisma Bożego. W *Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym Dei verbum* w 21 numerze czytamy: „Trzeba więc, aby całe nauczanie kościelne, tak jak sama religia chrześcijańska, żywiło się i kierowało Pismem św. Albowiem w księgach świętych Ojciec, który jest w niebie spotyka się miłościwie ze swymi dziećmi i prowadzi z nimi rozmowę. Tak wielka zaś tkwi w słowie Bożym moc i potęga, że jest ono dla Kościoła podporą i siłą żywotną, a dla synów Kościoła utwierdzeniem wiary, pokarmem duszy oraz źródłem czystym i stałym życia duchowego. Stąd doskonałe zastosowanie do *Pisma Świętego* ma powiedzenie: *żywe jest słowo Boże i skuteczne* (Hbr 4,12), które *ma moc zbudować i dać dziedzictwo wszystkim uświęconym* (Dz 20,32, por. 1 Tes 2,13)”.

Bp. Gerard Ludwig Müller
Regensburg

SAKRAMENTOLOGIA DIETRICHA BONHOEFFERA – CZYLI WSPÓLNOTA Z BOGIEM W BEZRELIGIJNYM ŚWIECIE

Pochodzenie teologii spowiedzi Bonhoeffera

Aby zrozumieć naukę o spowiedzi Bonhoeffera oraz jej praktykowanie koniecznym jest krótkie spojrzenie na „źródła" z których czerpał, ponieważ nie należał on do żadnej szkoły ani wspólnoty religijnej, które by miały spowiedź w swoim programie, ani też do żadnej wspólnoty, w której mógłby praktykę spowiedzi sobie przyswoić. Znał wprawdzie ewangelickie bractwa powstałe w latach trzydziestych, takie jak np. Bractwo Michała, Bernianie (*Berneuchener*), Sydower, i inne[134] – starały się one ukazać nowe rozumienie spowiedzi, ale Bonhoeffer, z powodów związanych z jego krytyką „religijnego" chrześcijaństwa, był również do nich krytycznie nastawiony.[135] Jest mało prawdopodobne, że stosowane w tych Bractwach praktyki spowiedzi mogły mieć jakikolwiek wpływ na Bonhoeffera, bowiem istotne podwaliny znajdują się już w *Sanctorum communio*.

Nie chodzi tutaj również o to, aby stawiając sobie wymagania pełności informacji, potraktować wyczerpująco temat bonhoefferowskiej teologii spowiedzi.

Przy wysokiej oryginalności jego teologii i specyficznym sposobie myślenia nie można oczekiwać, że ta niezależna synteza przeróżnych jego przemyśleń da się rozwinąć w jakąś przejrzystą całość poszczególnych

[134] Por. D. Bonhoeffer, *Seelsorge – Vorlesung* [dalej Sg.] 397, w: D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, t. V: *Seminare – Vorlesungen – Predigten 1924-1941*, [dalej: GS], München 1972, 397.

[135] Por. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Neuausgabe 1970, [dalej: WE], 360

elementów, dlatego należy pozostać przy tym, aby zwrócić uwagę na niektóre istotne punkty omawianego zagadnienia.

Pierwsze spotkanie ze spowiedzią

Podczas swojej podróży do Rzymu w 1924 r. jako osiemnastoletni student Bonhoeffer wchodzi po raz pierwszy w kontakt z fenomenem „spowiedzi". W jego pamiętniku znajduje się bardzo szeroka notatka, z której prześwituje mocne oddziaływanie spowiedzi oraz stwierdzenie, że spowiedź powinna pozostawać w ciągłym związku z przemyśleniami o Kościele.

E. Bethge podsumowuje to następująco, że jest to: „zdobyte na nowo zrozumienie dla konkretności spowiedzi, pozostające w odniesieniu do nadal w jego myśleniu dominujących, nabytych wcześniej, teologicznych przeżyć".[136]

W swoim pamiętniku Bonhoeffer notuje przeżycie wielkiego dnia spowiedzi w Wielkim Tygodniu w S. Maria Maggiore: „... Spowiedź nie musi prowadzić do skrupulatyzmu (...) ona nie jest jedynie pedagogium, ale dla prymitywnych ludzi jedyną możliwością, aby móc rozmawiać z Bogiem, przy religijnym spojrzeniu w przyszłość i urzeczywistnieniu idei Kościoła, która się dokonuje w spowiedzi i absolucji.[137]

Jeśli w poprzednim zdaniu słychać jeszcze liberalno-protestancki protest przeciwko spowiedzi, to po roku w jego eklezjologii daje się

[136] E. Bethege, *Dietrich Bonhoeffer. Theologie – Christ – Zeitgenosse*, München 1970, [dalej: DB], 1924.

[137] D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, t. VI: Tagebücher – Briefe – Dokumente 1923-1945, München 1974, 68. Bonhoeffer był również często krytyczny, por. 1924 GS VI, 72: „Die katholische Dogmatik verhängt alles Ideale am Katholizismus, ohne es zu wissen. Beichte und Beichtdogmatik ist ein gewaltiger Unterschied" Krytykował panującą wszędzie kazuistykę w praktykowaniu spowiedzi, często zaciemniała konkrety. Por. D. Bonhoeffer, *Ethik*, München 1949, 309. Stawia sobie również pytanie: jakie będą konsekwencje tradycyjnej nauki katolickiej o celach małżeństwa, czy regułach zapobiegania ciąży, w odniesieniu do sprawowania spowiedzi? Por. D. Bonhoeffer, *Ethik*, 189n. „Es kann kein Zweifel darüber bestehen, dass die Haltung der katholischen Moral an diesem Prinzip unzählige Männer gänzlich vom Beichtstuhl vertrieben hat. Wenn die katholische Kirche das sehenden Auges in Kauf nimmt, so spricht das wohl für die Stärke ihrer Überzeugung, kann aber trotzdem unabshbare Folgen haben", 1941 GS II, 401.

zauważyć propozycję ożywienia na nowo spowiedzi ewangelickiej.[138] Znaczenie spowiedzi dla jego myśli o wspólnocie konkretyzuje się w stwierdzeniu, że spowiedź nie powinna odbywać się na sposób ogólny w nabożeństwie, ale właśnie wynikać z „potrzeby i bojaźni konkretnego spotkania dwóch osób".[139] Rosnąca potrzeba, teologiczna konieczność spowiedzi w kontekście jego eklezjologii oraz w „drugiej fazie" przejście jego rozwoju do praktyki spowiedzi, uwidacznia się teraz w jego życiu w całej krasie. E. Bethege odkrywa nowe przestrzenie Bonhoefferowskiej myśli o spowiedzi, w kontekście antyindywidualistycznego i eklezjologicznego ujęcia Objawienia w *Sanctorum communio* do zrozumienia całego „światowego chrześcijaństwa".

„Dla Bonhoeffera teologiczne *loci* odkryły się jako mające wyjątkowo socjalny charakter. Rozwinął tutaj to, co później miało funkcjonować pod pojęciem *Mitmenschlichkeit* (braterstwo). Aby uzasadnić, czym jest dar braterstwa opracował to pojęcie teologicznie natomiast praktycznie głosił potrzebę odkrycia na nowo spowiedzi. Formuła Tegel (*Tegeler*): Być dla innych ma tu swoje zastosowanie".[140]

Teologia luterańska XIX wieku

Podróż do Rzymu była dla D. Bonhoeffera impulsem do zajęcia się problemem Kościoła i spowiedzi, ale też odegrała znacząca rolę w jego formacji w czasie późniejszych studiów w Berlinie (1924-1928).

„W seminariach w Seeberg i K. Holls zapoznał się i przyswoił nauki Lutra, a przede wszystkim poznał luteranizm XIX wieku".[141] E. Bethege nazywa to, w ramach swoich bonhoefferowskich studiów, „szukaniem – korzeni filozoficznych i teologicznych w myśli XIX wieku, a także szukanie – bezpośrednich czy też pośrednich nauczycieli".[142]

---

[138] D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, Berlin 1930, [dalej SC], 187.

[139] Tamże.

[140] E. Bethege, *Dietrich Bonhoeffer*..., 114.

[141] R. Mayer, *Christuswirklichkeit. Grundlagen, Entwicklung und Konsequenzen der Theologie Dietrich Bonhoeffers*, Stuttgart 1969, 39.

[142] SC 281.

Najważniejsi bojownicy o spowiedź w neoluteraniźmie (Kliefoth, Vilmar, Stahl, Loehe)[143], jak to wynika bezsprzecznie z literatury byli Bonhoefferowi dobrze znani.[144]

W kontekście wymienienia po raz pierwszy zagadnienia spowiedzi, zwraca on zachęcająco uwagę na Wilhelma Loehe, który twierdzi, jak pisze L. Klein, że „ewangelicka praktyka spowiedzi została podniesiona do niekwestionowanego znaczenia".[145] „Istnieją bowiem powody, aby wsłuchać się w słowa mocnej zachęty Loehego: *Drei Bücher von der Kirche* (1845)".[146] Bonhoeffer przejmuje do swojej książki *Das Wesen der Kirche* (Istota Kościoła) myśli o Kościele Loehego. Bonhoeffer stwierdza, że: „Z chwilą usunięcia spowiedzi osobistej, zostało zniszczone żywe jądro wspólnoty, obumarła jedna z jej życiowych arterii".[147] Dla Bonhoeffera właśnie w obrazie spowiedzi odkrywa się wspólnotowość, spowiedź jest bowiem środkiem uzdrowienia przeciwko pysze, jest wypełnieniem skruchy i pokory w pewności przebaczenia grzechów i drogiej łaski.

Według Loehego „Absolucja jest ważna szczególnie wtedy, gdy człowiek znajduje się w stanie ekskomuniki".[148]

Myśl drogiej łaski u Bonhoeffera zapisana w *Naśladowaniu* (*Nachfolge*) i jego zapał do wprowadzania dyscypliny (*Arkandisziplin*) oraz wychowywania w rygorze (tresowaniu) wspólnoty, aż do ekstremalnych możliwości, z ekskomuniką włącznie, ma swoje korzenie w myśli Loehego.[149] Posłużył się on pewnym porównaniem do władzy wiążącej kluczy, mówiąc o spowiedzi: „Spowiedź prywatna jest jedynie półśrodkiem, jeżeli władza wiążąca kluczy nie pozostanie w ręku tego, który wkłada do zamka klucz otwierający".[150]

---

[143] L. Klein, *Evangelisch-lutherische Beichte*, Paderborn 1961, 117-123, 209-222.

[144] SC 163, 267.

[145] L. Klein, *Evangelisch-lutherische Beichte*, 212.

[146] SC 187.

[147] D. Bonhoeffer, *Vorlesung: Das Wesen der Kirche*, [dalej: WdK], w: 1932 GS V, 269.

[148] W. Löhe, *Drei Bücher von der Kirche*, Stuttgart 1845, 128.

[149] Tamże, 127.

[150] Tamże.

W tym momencie należy również zwrócić uwagę na ważny impuls idący ze strony innego autora A.V. Harnacka, który pisze: „Czego powinniśmy się uczyć, albo i nie od katolickiego Kościoła?”[151] i w sposób niespodziewany mówi o spowiedzi w katolickim Kościele – przy całym stosunku krytycznym – poszukuje elementów pozytywnych.

Także i tutaj, podobnie jak i u Bonhoeffera, należy zwrócić uwagę na niebezpieczeństwo oszukiwania siebie samego przy praktykowaniu jedynie ogólnego wyznania grzechów. Obaj uważają bowiem, że człowiek nie jest w stanie sam wobec Boga uporać się ze swymi grzechami. „Większość bowiem uznaje, że są w stanie uwolnić się od siebie i złej winy tylko w ten sposób, gdy poddadzą swoją duszę prowadzeniu przez miłość brata”.[152]

Spojrzenie Harnacka zwraca naszą uwagę również na bonhoefferowskie założenie roli brata w przebaczaniu grzechów. Jednocześnie obaj, podkreślając znaczenie wolności spowiedzi pomimo wszystkich uprzedzeń, ostrzegają przed spowiedzią jako pobożną praktyką (*Werk*). Obaj są tu zgodni, choć nie jest to ich oryginalna myśl. Zaskakuje jednak podobny ton w odrzuceniu takiej spowiedzi. Spowiedź obligatoryjna, która z konieczności jako pobożna praktyka, będzie opacznie zrozumiana, jest, jak pisze Harnack, „czymś najgorszym ze złego, bowiem prowadzi, jak uczy doświadczenie, do kłamstwa”.[153] „Spowiedź jako pobożne dzieło jest myślą diabła”.[154]

Marcin Luter

Obok znajomości teologii luterańskiej XIX stulecia Bonhoeffer był również dobrze zorientowany w naukach samego M. Lutra, który obok *Biblii* był dla niego autorytetem teologicznym, choć nie wykluczało to również krytycznych uwag co do niego. Krytykował z zapałem luteranizm, który powołuje się bezprawnie na Lutra i pisał dość ostre polemiki na ten temat.

---

[151] Por. A. V. Harnack, *Reden und Aufsätze*, t. II, Gießen 1906, 249-264, Dla podkreślenia tej tezy, że Bonhoeffer znał to stwierdzenie, istnieje rzucające się na pierwszy rzut oka, podobieństwo w ocenie tej kwestii przez Kościół katolicki w referacie z r. 1927, który częściowo został przedrukowany u E. Bethege, *Dietrich Bonhoeffer…*, 92.

[152] A. V. Harnack, *Reden und Aufsätze*, t. I, 257.

[153] Tamże, t. II, 256.

[154] D. Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben*, München 1939, [dalej GL], 104.

Także w swoim programie odzyskania na nowo spowiedzi dla świata ewangelickiego, powoływał się na autorytet Lutra. Chętnie cytował stwierdzenia z *Dużego Katechizmu* (*Grosses Katechismus*), aby ukazać wewnętrzną spójność spowiedzi z byciem chrześcijaninem: „Dlatego, jeśli przynaglam do spowiedzi, to przynaglam do tego, aby być chrześcijaninem".[155]

Aby nadać spowiedzi większego znaczenia teologicznego oraz podnieść jej rangę w duchowym życiu chrześcijańskim, Bonhoeffer zwraca uwagę na ocenę spowiedzi przez Lutra uważającego spowiedź za sakrament. „Według Lutra spowiedź jest sakramentem. Zwalczał on jedynie zmuszanie (*Zwang*) wiernych do spowiedzi".[156] Biorąc pod uwagę chwiejną pozycję Lutra, co do sakramentalności spowiedzi, choć Bonhoeffer problem ten widział inaczej, uważając, że myśl Marcina Lutra jest klarowna, i że spowiedź jest według niego sakramentem, powstaje u Bonhoeffera pewna szczególna tendencja w jego własnej teologii spowiedzi, choć można zauważyć prawie we wszystkich jej punktach zgodność z nauczaniem Lutra, jak to pisze L. Klein.[157] Bonhoefferowi znane były wszystkie sposoby spowiedzi luterańskiej, które opisał sam Luter: przed Bogiem samym[158], przed bratem[159], ogólna spowiedź podczas nabożeństwa (*Gottesdienst*)[160], spowiedź osobista w tajemnicy przed proboszczem (albo bratem).[161] Podkreślał, że spowiedź znajduje się w ramach specjalnej władzy kluczy, wiążącej i rozwiązującej, posiadanej przez Kościół.[162] Automatycznie uwidacznia się tutaj różnica w rozumieniu spowiedzi przez Bonhoeffera i Lutra.[163] Bonhoeffer zasadniczo stawia

[155] Por. D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, München 1937, [dalej N], zob. także: GL, 102, Sg., 397. Znane były Bonhoefferowi najważniejsze *Sermones* (mowy) Marcina Lutra. Por. WdK, 263. Także te, które mówią o tym sakramencie, zob. D. Bonhoeffer, *Akt und Sein*, Gütersloh 1931, [dalej: AS], 134.

[156] WdK, 269.

[157] Por. L. Klein, *Evangelisch-Lutherische Beichte*, 11-81.

[158] Por. GL, 101; Sg. 397.

[159] Por. GL, 105; 1937 GS III, 374.

[160] Por. Sg., 397; 1936 GS III, 366.

[161] Por. 1937 GS II, 439; 1936 GS III, 366.

[162] Por. 1937 GS III, 369; N, 264; L. Klein, *Evangelisch-Lutherische Beichte*, 38.

[163] Por. 1937 GS III, 369; zob. L. Klein, *Evangelisch-Lutherische Beichte*, 38.

wyżej jak Luter znaczenie władzy rozwiązującej kluczy, nad władzą wiążącą, by chronić łaski Słowa głoszonego (*Gnadenpredigt*). Jest to zależne od tego, że obaj kierowali swoje nauki do różnych adresatów: w wieku XVI Luter a Bonhoeffer w XX. Podczas gdy Luter występował z nauką o Ewangelii pojednania i przebaczenia przeciwko jaśnie – urodzonemu, rycerskiemu, pośredniczącemu i urzędowemu Kościołowi, Bonhoeffer podniósł sprzeciw przeciw ignorancji i opacznemu rozumieniu Ewangelii jako taniej łaski, i żądał, wychodząc od znaczenia istotnego absolucji, nawrócenia i powrotu do nowego życia w posłuszeństwie. Podkreśla przy tym zdyscyplinowanie rygorystyczne (*Arkandisziplin*), poprzez które wspólnota, pielęgnując w swoim ścisłym kręgu, powierzone jej słowo przebaczenia, przejawia gotowość i pragnienie łaski przebaczenia.[164]

Zarówno Luter jak i Bonhoeffer potwierdzają również, że przebaczenie grzechów następuje także poprzez kazanie[165], natomiast pewności przebaczenia grzechów można dostąpić jedynie w spowiedzi osobistej i poprzez absolucję.[166] Spowiedź stanowi również doskonałe przygotowanie do Wieczerzy Pańskiej.[167] Ze względu na powszechność kapłaństwa, spowiedzi może słuchać każdy chrześcijanin, może on również wypowiadać słowo przebaczenia.[168] Obaj proponują jako pomoc, w ramach

[164] Stwierdzenie o tym, że podczas spowiedzi dokonuje się Boski sąd łaski, można znaleźć w następujących miejscach: N, 264; 1937 GS III, 369n; WdK, 268n; Sg., 399; GL, 98n. Jeśli w tradycyjnej teologii luterańskiej spowiedź jest podporządkowana „duszpasterstwu" (por. także Sg., 396), a pokucie nadaje się charakter sądowniczy, to redukuje się w sposób znaczący z tego procesu zbawczego konstytutywną funkcję pośredniczącą Kościoła empirycznego i hierarchicznego, na korzyść (pomyślanego indywidualistycznie), osobistego stosunku (odniesienia) do Boga w relacji Słowo – Wiara. Stanowisko takie wydaje się nie do zaakceptowania. Dyskusja taka musi, zatem priorytetowo być ukierunkowana na ustalenie i ocenę roli widzialnego Kościoła w procesie zbawczym. Tam gdzie Kościół empiryczny wychodzi na pierwszy plan, Bonhoeffer podkreśla konieczność dyscypliny, używania władzy wiążącej kluczy, ekskomuniki heretyków, a Kościół jako wspólnota zbawcza odchodzi na drugi plan. W odniesieniu do tradycyjnej pozycji teologii luterańskiej zob.: E. Elert, *Morphologie des Luthertums*, t. I, München 1931, 318n.

[165] Por. E, 309; 1940 GS IV, 483.

[166] Por. GL 100.

[167] Por. Tamże.

[168] Por. Tamże, 102; WdK, 167; L. Klein, *Evangelisch-Lutherische Beichte*, 45.

rachunku sumienia, dziesięcioro przykazań.[169] Luter uważa, że spowiedź prywatna nie jest dostatecznie ugruntowana w źródłach biblijnych, ale została wprowadzona przez Papieża, to znaczy przez Kościół instytucjonalny. Pomimo to, stanowi najbardziej znaczącą formę z wszystkich innych form spowiedzi, „ponieważ w niej Słowo Boga jest słyszalne, co w przeciwieństwie do spowiedzi tylko wobec Boga samego nie zachodzi".[170] Można zatem wnioskować, że Luter uważał, iż spowiedź jako skonkretyzowanie się Słowa Bożego, jest w pewnym stopniu ugruntowana w *Piśmie Świętym*. Bonhoeffer dodaje, że o spowiedzi *Pismo Święte* mówi w następujących miejscach: Jk 5,16 i Mt 18,18. Uważa, że miejsca te można uznać za potwierdzenie legitymizacji spowiedzi osobistej, jako jednej z wielu możliwości zaproponowanej przez Kościół. Obaj podkreślają wolność w praktykowaniu spowiedzi[171] i interpretują to zagadnienie na zasadzie podwójnego sposobu rozpoznawania grzechów (jako *contritio activa i passiva*), co też wynika ze specyfiki nauki o usprawiedliwieniu.[172]

Bardzo znaczącą dyferencją między Lutrem a Bonhoefferem zdaje się być stawiane przez nich pytanie o znaczenie „grzechów zakrytych" dla samego Kościoła (*heimliche Suenden*), nie znaczy to jednak, że Bonhoeffer odchodzi w tym przypadku zbyt daleko od nauk Lutra. Według L. Kleina, Luter odnośnie tego zagadnienia twierdzi, że: „Grzechy zakryte nie ranią Kościoła, są rzeczywistością, która rozgrywa się między poszczególnym wierzącym a samym Bogiem".[173] Przeciwko takiemu rozumieniu tego zagadnienia przez Lutra, stoi wypowiedź Bonhoeffera, który z powodu jego przekonania, że stosunek Boga do wspólnoty ludzi jest bardzo bliski i ukierunkowany na siebie nawzajem, a reprezentowany jest historycznie i eschatologicznie w Kościele, także grzechy osobiste poszczególnych osób są zatruwającym źródłem dla wspólnoty wierzących. „Także grzechy zakryte poszczególnych osób są zanieczyszczeniem

[169] Por. GL, 104; L. Klein, *Evangelisch-Lutherische Beichte*, 19, 62.

[170] L. Klein, *Evangelisch-Lutherische Beichte*, 14.

[171] Por. GL, 101; 1936 GS III, 367; L. Klein, *Evangelisch-Lutherische Beichte*, 70-75.

[172] Por. 1932/33 GS III, 164; E, 45; AS, 118; L. Klein, *Evangelisch-Lutherische Beichte*, 22-30.

[173] L. Klein, *Evangelisch-Lutherische Beichte*, 69.

i niszczeniem Ciała Chrystusa...".[174] Tu zostaje zasygnalizowany inny, różny od Lutra, akcent pojęcia Kościoła, który znajduje się w ścisłej zależności do „światowości" (*Weltlichkeit*) chrześcijaństwa.

Przedstawione tutaj porównanie Bonhoeffera z Luthrem i Loehe jest jedynie fragmentaryczne, ukazuje ono jedynie, że Bonhoeffer, także w odniesieniu do spowiedzi tkwi, mocno w tradycji luterńsko-genueńskiej. Wszystkie poszczególne elementy jego teologii spowiedzi mogą być klarownie wykazane również na podstawie innych teologów. Specyfiki jego teologii spowiedzi należy szukać tam, gdzie spowiedź w jego rozumieniu, w sposób przekonywujący może być zaproponowana Kościołowi oraz chrystologii, i w ostatecznym rozrachunku rozjaśnić wspólnocie chrześcijańskiej jej znaczenie.

Właśnie to sprawia, że na temat spowiedzi Bonhoeffer staje się dla teologów katolickich jednym z najważniejszych partnerów do dyskusji. Jak dalece przerastał on myślą o spowiedzi swoje czasy można poznać po tym, że dopiero od Frankfurckich Dni Kościoła (1956) istnieje możliwość osobistej spowiedzi u luteranów, podczas gdy do tej pory uważano ją w niektórych kręgach ewangelickich za „katolicką", a tym czasem zostaje ona na nowo wyznawana i uznana za dobrą.[175] Jeśli impulsy płynące z tych przemian nie miałyby tak szerokiego oddziaływania, które były oczekiwane może, przede wszystkim od strony katolickiej, można zaobserwować, że stały się one przyczynkiem do choćby tylko postawienia tego tematu i zainteresowania się tą tematyką. Bonhoeffer jest jednym z najważniejszych bojowników o przywrócenie na nowo ewangelickiej spowiedzi osobistej.[176] Urzędowe potwierdzenie teologii spowiedzi Bonhoeffera nastąpiło w nowym *Ewangelickim Katechizmie dla dorosłych*, który analizując eklezjologiczny aspekt spowiedzi – potwierdza tak rozwiniętą tezę – i cytuje obszernie książkę Bonhoeffera, pt. *Gemeisames Leben*.[177]

[174] Por. E, 119; N, 256. Czyny ciała, które zostały nazwane w paulińskich katalogach przywiązań, oddzielają od Królestwa Bożego, a to ma swoje konsekwencje w wykluczeniu z widzialnej wspólnoty gminy. Por. N, 259: „Indem er (der Sünder) sich am Leib Christi versündigt er sich an seinem Bruder".

[175] R. Mayer, *Christuswirklichkeit…,* 153.

[176] Por. W. Böhme, *Beichtlehre für evangelische Christen*, Stuttgart 1956.

[177] W języku polskim D. Bonhoeffer, *Życie wspólne*, Kraków 2001. Por. W. Jentsch,

Spojrzenie ekumeniczne

Pomimo znaczących zmian zagadnień wyjściowych nowej, kontrowersyjnej teologii, gdzie klasyczne znamiona konfesyjnych przeciwności w dużej części zostały zrelatywizowane, aż do próby, by te historycznie powstałe twory różnorodnych konfesji chrześcijańskich, wraz z ich specyfiką i ambicją na posiadanie prawdy, doprowadzić do zbudowania jedności Kościoła[178], zwłaszcza jeśli chodzi o różnice w interpretacji sakramentu pokuty pomiędzy Reformacją a Kościołem katolickim. Zakłada to uznanie najpierw zawartych w tej problematyce, a zorientowanych kontrowersyjnie zagadnień, które teologicznie stoją pod znakiem zapytania. Pewna tendencja, która w swojej strategii i taktyce zmierza jedynie do zjednoczenia Kościołów, z powodu większej siły przebicia jakiejś zjednoczonej instytucji w polityce i życiu duchowym, musi czuć się z pewnością zagrożona w tej pozycji, która podkreśla prymat wiary, prawdy i teologii[179].

Jeśli tutaj, w przeciwieństwie do pewnego rozpowszechnionego stylu pracy teologicznej, na płaszczyźnie ekumenizmu, jest z patosem głoszona radość odkrywców jakichś całkowicie przegranych zagadnień dzielących wszystkie Kościoły, to powinno się raczej mówić o możliwie jakiejś pokornej konwergencji. Dzieje się tak dlatego, że trudno punkty sporne klarownie sprowadzić do jednego mianownika. Przy czasem wprost niemożliwej do zrozumienia krytyce wewnętrznej reformatorów odnośnie praktyk Kościoła późnego średniowiecza i nauki o Kościele jako nie wyartykułowanej substancji, która jeszcze z punktu widzenia historyczności musi być na nowo zinterpretowana. Swoją nauką o pokucie Luter chciał jedynie trafić w wypaczone zło przyzwyczajeń, przy czym chodziło mu o to, aby stworzyć podstawy nauki o pokucie, która została rozwinięta przez teologię średniowiecza, a także wydobyć z jej zaciemnionej strony pierwotną naukę urzędu nauczycielskiego Kościoła.

Evangelischer Erwachsenenkatechismus, Gütersloh 1975, 1197.

[178] Por. K. Rahner, *Dritte Konfession?*, w: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. XII, Zürich 1975, 568-581.

[179] Dla ustalenia pojęć należy zwrócić uwagę na relatywistyczny irenizm i ciągle podejmowaną próbę na jakimś irracjonalnym „religijnym" podłożu, by przeforsować koniecznie jakieś wspólne wyznanie. Por. H. U. v. Balthasar, Karl Barth, *Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln 1976, 17.

A.V. Harnack odpowiada na pytanie: dlaczego sakrament pokuty stał się takim przedmiotem ataku przez luteranów? Stwierdza: „Luter wyrwał katolicki sakrament pokuty z nauki Kościoła i zamiast niego wstawił w to miejsce naukę o usprawiedliwieniu przez wiarę, odrzucił stary Kościół, i był zmuszony, zbudować nowy".[180] Przeniesiony ciężar ważności na usprawiedliwienie tylko przez wiarę i łaskę sprawił, że sakrament pokuty utracił na znaczeniu na korzyść, co dzień aktualizowanej zachęty do czynienia pokuty, wynikającej z łaski chrztu. Jednak spowiedź osobista nie została zlikwidowana i nazywa się od słowa absolucja „po prostu sakramentem pokuty".[181] Jest jednak nie do przeoczenia fakt, że nastąpiła w tej dziedzinie restrukturyzacja „całości".

W myśl odmienności interpretacji nauki o usprawiedliwieniu, Sobór Trydencki definiuje spowiedź w przeciwieństwie do Reformacji – jako „prawdziwy i właściwy" sakrament pokuty.[182] Sobór w przejrzystych teologicznie kwalifikacjach odróżnia go od sakramentu pokuty. W sakramencie pokuty Bóg udziela grzesznikowi, który utracił łaskę usprawiedliwiającą, na nowo tejże łaski.[183] Przyjmowanie tego sakramentu jest grzesznikowi do zbawienia konieczne.[184]

Jako faktory subiektywne, które nie powinny być interpretowane jako „dzieło" człowieka przed decydującym wypowiedzeniem słowa przebaczenia, a jedynie tylko sakramentalnie upoważniony i przewidziany w Ordo szafarz może je wypowiedzieć[185], wydają się być skrucha, która wystarczy przynajmniej w formie *attritio* jako wystarczający warunek, całkowite wyznanie, po dobrym sprawdzeniu sumienia uświadomionych sobie grzechów śmiertelnych *iure divo* i zadośćuczynienie dla przezwyciężenia skłonności do grzechu oraz przezwyciężenia po odpuszczeniu grzechów, po części pozostających czasowych kar za

[180] A.V. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. III, 854; O.H. Pesch, *Die Theologie der Rechtfertigung bei Thomas von Aguin und Luther*, Mainz 1967, 353.

[181] Por. CA XII; BSLK 259; AC XIII.

[182] Por. DS 1667.

[183] Por. DS 1668-1672; 1701-1702.

[184] Por. DS 1701; DS 1672: „Est autem hoc sacramentum poenitentiae lapsis post baptismum ad salutem necessarium, ut nondum regneratis ipse baptismus (can 6)".

[185] Por. DS. 1681-1685; 1710-1723.

grzechy.[186] Rozróżnienie chrztu od spowiedzi jako dwóch sakramentów, „części" sakramentu pokuty: skrucha, wyznanie grzechów, zadośćuczynienie, sędziowski charakter absolucji, która jest czymś więcej jak tylko głoszeniem Ewangelii, prawne używanie władzy kluczy[187], wydają się być głównymi punktami spornymi, które oczywiście po przyjrzeniu się interpretacjom Soboru Trydenckiego oraz pismom Reformatorów muszą być, przy wszystkich dyferencjach, jasno określone.

Sakramentalność spowiedzi, która jeszcze jest w fazie dyskusji, według mojego uznania nie może bezproblemowo być sprowadzana do jakiegoś wymyślonego *ad hoc* pojęcia sakramentalności poprzez porównywanie poszczególnych elementów jedynie w sposób statystyczny i w konsekwencji tego stwierdzona lub odrzucona.[188] Sakramentalność spowiedzi może być ustalona tylko przy stałej, krytycznej konfrontacji z pozostałymi sakramentami, z drugiej strony powinna wnosić do pojęcia sakramentu pokuty treściowo wszystkie poszczególne elementy integralnie należące do niego, a wprowadzone dla uzyskania jakiejś postaci jedności i zdefiniowane przez urząd nauczycielski Kościoła.

Jeśli zatem w dyskusji ekumenicznej chodzi o wspólne ustalenie pojęć odnośnie sakramentalności pokuty-spowiedzi obok *sacramenta maiora* (chrzest i Wieczerza Pańska), to w tym przypadku nie może stać na pierwszym miejscu jedynie uregulowanie językowe. Rzeczowe i zgodne ustalenie dla znalezienia analogicznego rytu w teologii i praktyce, nie będzie stawiać na drodze przeszkód nie do przezwyciężenia jakiemuś wspólnemu pojęciowemu ujęciu w tym przedmiocie, jeśli z konkretnego życia kościelnego i osobistego doświadczenia nie zniknie z pola widzenia ciągle zmieniające się oddziaływanie przekonań i języka.

---

[186] Por. DS 1673-1680; 1689-1693; 1704-1708; 1712-1714; 1323; 1445.

[187] Por. DS 1715; 1703.

[188] Przy tym teologia luterańska stoi przed innego rodzaju problemem, jeśli bowiem teologia ta uzna, w ramach relacji *promissio* i *fides*, niektóre sakramenty, którym przysługują zewnętrzne znaki, za będące obietnicami Bożymi, a przy tym również pokutę jako *nuda promissio*, to pokuta nie będzie w tym rozumieniu ściśle sakramentem. Por. WA 6, 572. Natomiast jeśli teologia katolicka uzna sakramenty za jedynie kwalifikowane Słowo Boże, bardziej w perspektywie *ex opere operato*, to w konsekwencji „zewnętrzny", materialny znak nie będzie już konieczny dla określenia sakramentu jako sakramentu.

W odniesieniu do teologii spowiedzi Bonhoeffera zredukujmy pytania strony katolickiej do dwóch: o rozróżnienie spowiedzi (pokuty) od chrztu (sakramentalność) i o wyjątkowy udział kościelnych duchownych szafarzy (*Amtstraegers*) podczas sprawowania pokuty.

Sakramentalność spowiedzi

Zasadniczym pytaniem w odniesieniu do tego zagadnienia jest pytanie: jak dalece różnym działaniem jest spowiedź i chrzest? Działanie to nie jest bowiem jedynie jakimś pobożnym ćwiczeniem, jak modlitwa czy rekolekcje. Według katolickiej terminologii są to jedynie działania *ex opere operantis*, lecz jest to działanie dotykające sytuacji zbawczej człowieka przed Bogiem, a zatem działanie jako *opus operatum*. Ograniczając zatem pokutę do jakiegoś rytu zawartego w sprawowaniu chrztu, można by dojść do wniosku, że grzech popełniony po chrzcie, który oczywiście znosi łaskę usprawiedliwiającą, poprzez jakiś egzystencjalnie-wspomnieniowy akt skierowany na raz otrzymany chrzest sprawia, że grzech ten jest już zmazany?[189] Czy grzech zostanie przebaczony i podarowana łaska chrztu jako przebaczenie i nowe życie? Absolucja nie jest drugim chrztem, chociaż pokuta zakłada „sakramentalny charakter" chrztu człowieka ochrzczonego, który będący w stanie grzechu śmiertelnego stoi w specyficznym odniesieniu do Boga i Kościoła istotowo różnym jak człowiek nieochrzczony.[190] Tylko dlatego można uzasadnić tezę, dlaczego Kościół podkreśla w całym działaniu pokutnym człowieka „władzę sądu", która nigdy nie mogłaby być zastosowana do kogoś stojącego poza Nim (Kościołem), lecz jedynie do członka Kościoła, który sam się uczynił w stosunku do Kościoła grzesznym. Zasadniczym powodem tego, że Luter nigdy nie doszedł do jakiejś usystematyzowanej nauki o sakramentalności tak przez niego cenionej pokuty i spowiedzi, było jego rozumienie samego chrztu, a co O.H. Pesch wyraził krótko: „Główny powód, dlaczego Luter nie uznał pokuty jako osobnego sakramentu leży w tym, że został on (spowiedź) przez niego wcielony w chrzest... Chrzest wypełnia wszystkie luki".[191] Ponieważ

[189] Por. O.H. Pesch, *Die Theologie der Rechtfertigung*..., 350.
[190] Por. Tamże; zob. DS 1671.
[191] Por. O.H. Pesch, *Die Theologie der Rechtfertigung*..., 350.

akt spowiedzi i absolucji jest w swoim rycie różny od chrztu, a właśnie w nim dokonuje się egzystencjalne odnowienie w grzeszniku jednorazowo otrzymanej na chrzcie łaski – działanie to przysposabia pomocy, pociechy dla ludzkiego sumienia i dodaje pewności Bożego przebaczenia. Wychodząc zatem od chrztu można przyjąć, że spowiedź jest jakby sakramentem, ale nie jest ona ukonstytuowana jako osobny sakrament, który by posiadał właściwą dla siebie łaskę sakramentalną, stąd też Sobór Trydencki sprzeciwił się tak ostro takiemu poglądowi.[192] Także i tutaj, podobnie jak przy teologii Wieczerzy Pańskiej, wyraźnie zarysowuje się w teologii i praktyce reformatorskiej, punktowo i na sposób aktualny (*akthaft*) totalność oddziaływania chrztu. Teologia katolicka zwraca jednak uwagę, że reformatorzy pomijają przy tym historyczno-czasowy aspekt rozwoju człowieka oraz cały z tym związany proces ludzkiego przyswajania sobie zbawczego działania (*Heilszueignung*). Również przeciwko takiemu aktualizmowi i subiektywizmowi staje całe chrześcijaństwo i zwraca uwagę, że należy najpierw przyjrzeć się dokładnie temu zagadnieniu w wymiarze historycznym i eklezjalnym.[193] Według Bonhoeffera spowiedź nie jest sakramentem i nie musi znajdować się w szeregu innych sakramentów. Według niego, a jest to stara szkoła Lutra, tylko Wieczerza Pańska i chrzest są sakramentami. Myślenie to ma podstawy w klasycznym pojmowaniu sakramentów według schematu *promissio signum*.[194] Zwraca jednak uwagę na szczególnie duże znaczenie spowiedzi jako sakramentu, gdy odnosi swoją wypowiedź do teologii Marcina Lutra. Bonhoeffer interpretuje pozycję Lutra jako pragnienie odkrycia na nowo spowiedzi ewangelickiej i sam z naciskiem również o tym mówi.[195] Według Bonhoeffera gmina posiada władzę kluczy,

[192] Por. DS 1671-1672; 1702.

[193] W tym miejscu należy przypomnieć bonhoefferowskie ustalenia o absolutnie – ostatecznym, eschatologicznie – wyjątkowym obowiązywaniu zbawienia w Chrystusie, widzianym w świetle wieczności Bożej oraz rozciągniętym w czasie i historii procesie przyswajania sobie przez człowieka zbawienia. Por. SC 105, 93-96; Wielkie znaczenie ma również uzupełnienie aktualistycznych kategorii wykładu o Objawieniu przez ontologiczną (AS) i teologiczną rozbudowę pojęcia „zbawienia" chrześcijanina i gminy, którzy usprawiedliwieni są przez wiarę i chrzest, jako odbywające się w czasie przyswajanie sobie, już raz ofiarowanego, daru (N).

[194] Por. SC, 189.

[195] Por. WdK, 269; Sg., 397n.

a w ramach tej władzy posiada również upoważnienie do odpuszczania grzechów, decyduje także, na zasadzie sądu, o absolucji lub retencji w odniesieniu do swojego grzesznego członka, co ma również wpływ na jego zbawienie wieczne. Gmina sprawdza, czy jego żal za grzechy i pokuta były wystarczające.[196] Istnieje także różnica w używaniu władzy kluczy odnośnie członków gminy. Inaczej jest w stosunku do członków, którzy nawrócili się wskutek misyjnego kazania i otrzymali udział w Ciele Chrystusa, a inaczej w stosunku do członków wspólnoty, których udział we wspólnocie Ciała Chrystusa jest zagrożony poprzez „grzechy, które oddzielają od Królestwa Bożego".[197] W stosunku do tych wiernych gmina ma obowiązek zastosowania środków wychowawczych (*Gemeindezucht* – tresura), które to tak oddzielonego od dóbr wspólnoty grzesznika, ma napominać do nawrócenia i powrotu do pełni wspólnoty zbawionych. „Winny powinien być oddany światu, w którym działa Szatan i grasuje śmierć... Winny powinien być wyrzucony ze wspólnoty Ciała Chrystusa, ponieważ oddzielił się sam od tej wspólnoty, i nie ma już prawa udziału w gminie... Celem środków wychowawczych (*Gemeindezucht*) jest zatem powrót na łono wspólnoty i ponowne otrzymanie łaski zbawczej. Środki te mają charakter pedagogiczny. Decyzja gminy ma swoje konsekwencje również i w wieczności, jeśli grzesznik nie czyni pokuty, natomiast możliwość oddzielenia grzesznika od dóbr łaski zbawczej jest ostatecznym z możli-

[196] Por. 1937 GS III, 370-372; WdK, 268: „Zwischen zweien vollzieht sich hier jüngstes Gericht, Richten und Freisprechen, Antechtung und Gnade". Sg., 399; GL, 101; N, 263n; 1937 GS III, 366. Wspomniano już wcześniej luterańskiego luterańskim zarzucie przeciwko charakterowi sądowniczemu pokuty. Jest to zarzut przeciwko kościelnemu *potestas ordinis et iurisdictionis*. Por. DS 1671, 1685-1688, 1703, 1709. Właśnie w kontekście tego charakteru sądowniczego pokuty, widać konieczność ciągłych ustaleń, aby spowiedź osobistą uznano za kościelno – sakramentalny akt pokuty o charakterze sądowniczym. Por. DS 1679-1681. Nie można pominąć również tego, że oznaczenie pokuty sakramentalnej jako pokuty sądowniczej, nadanej przez Kościół grzesznikowi, jako członkowi Kościoła, nie jest pełnym opisem istoty tego sakramentu, lecz mówi tylko, w sensie analogicznym tylko o „akcie sądowniczym" Por. nowe objaśnienie pokuty jako „konieczności" specjalnego wyznania grzechów o charakterze sądowniczym, przy czym paralelnie do Bonhoeffera, ukazywanie spowiedzi osobistej potrzebnej do odpuszczania grzechów, uwidacznia się jako jakiś konkretny i możliwy do nazwania „obiekt" absolucji.

[197] N, 257.

wych działań gminy. Władzę odpuszczania grzechów każdy z członków wspólnoty otrzymał na chrzcie, który daje przynależność do Kościoła. Jeśli członek zgrzeszy po chrzcie, traci otrzymaną na nim łaskę usprawiedliwiającą i pojednawczą oraz nie może przynależeć do wspólnoty Boskiej i gminy. Jak dalece ta władza Kościoła w formie kazania, czy spowiedzi osobistej rozciąga się na jednostki widać na tym, jak praktyka spowiedzi coraz bardziej przybliża moment uznania spowiedzi za sakrament. Tak rozumiany sakrament jest skonkretyzowany na jednostkę, a jednocześnie ma w nim swój udział wspólnota. Należy przy tym jednak zauważyć, że ów dualizm mocy sprawczej Bożego Słowa w kazania i sakramentach odpowiada, w ich pluralistycznych i funkcjonalnych momentach, człowiekowi i Kościołowi w konkretnych, eschatologicznych i zbawczych sytuacjach.

Spowiedź przedstawia przecież „zamknięte w sobie działanie w imieniu Chrystusa”[198], stoi również w wewnętrznej dynamice do sakramentu jako konkretyzacji władzy przebaczania grzechów, co niestety w jednym z pism Bonhoeffera przybiera bardzo niejasną formę „istoty Kościoła”. „Spowiedź dokonuje się wszędzie tam, gdzie gmina przyznaje się do swojej grzeszności, a zarazem tam, gdzie ta sama wspólnota takiemu wyznaniu udziela przebaczenia. Takie stanowisko należy koniecznie odnieść do samego pojęcia sakramentalności. Udzielanie przebaczenia grzechów nie może bazować jedynie na kazaniu. To dokonuje się zawsze poprzez sakrament, który wiąże ze sobą kazanie, pouczenie proboszcza i w ten sposób posiada obietnice Boże. W ten sposób uwalnia proboszcza od jego własnych słów. Aby kazanie nie miało mniejszego stopnia pewności przebaczenia grzechów jest ono niesione przez sakrament. Właśnie dlatego, że istnieje sakrament, można w ogóle mówić o kazaniu. Byłoby nieporozumieniem mówić, że wikary mógłby posiadać prawo głoszenia kazania, a nie mieć prawa sprawowania tego sakramentu. Kazanie pozbawione sakramentalności traci na mocy. Kościół pozbawiony sakramentalności straci głoszenie Słowa z mocą i spowiedź”.[199]

Jeśli zatem poprzez chrzest dokonuje się przyjęcie do gminy i otrzy-

[198] GL, 104.
[199] WdK, 268; por. GL, 104.

manie uczestnictwa w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa oraz otrzymanie pewności przebaczenia i nowej wspólnoty żyjących w Ciele Chrystusa, to widać tutaj wyraźnie wewnętrzne powiązanie obu tych wydarzeń, a jednocześnie ich odrębność, która nie może się sprowadzać jedynie do egzystencjalnego aktu „wspomnienia" łaski chrztu. Spowiedź bowiem w swoim rycie jest czymś zupełnie odrębnym od chrztu. Chrzest jest wydarzeniem o własnym, znaczącym charakterze. „Chrystus bowiem rozpoczął z nami na nowo..., a spowiedź jest kolejnym krokiem tego czynu Chrystusa... To, co się z nami stało przez chrzest, w spowiedzi jest na nowo darowane. Zostaliśmy uratowani od ciemności ku Królestwu Jezusa Chrystusa. Jest to radosna nowina. Spowiedź jest zatem odnowieniem radości chrztu".[200]

Stąd jeśli spowiedź i absolucja rzeczywiście na nowo (!) przywraca łaskę chrztu, to poprzez to wydarzenie grzesznikowi udzielona zostaje łaska usprawiedliwiająca i łaska zbawienia (*Heiligung*), konkretnie jako pojednanie z Bogiem i Jego widoczną wspólnotą wierzących (*Gemeinde*).[201] Właśnie poprzez to mocne podkreślenie funkcji eklezjalnej spowiedzi i jej specjalnego miejsca w czasowo rozciągniętym przyswajaniu sobie zbawienia i urzeczywistniania się zbawienia jednostki oraz gminy, spowiedź nabiera konturów zdefiniowanej wielkości w polifonii chrześcijańskiego życia, tak, że spowiedź, podobnie jak Wieczerza Pańska nie ginie w totalitarnym znaczeniu jednorazowego aktu chrztu i nabiera bardziej samodzielnej funkcjonalności.[202] Tego rodzaju ciąg myślenia może jedynie wtedy się wypełnić, jeśli spowiedź osobista ciężkich, to znaczy oddzielających od Królestwa Bożego i współwierzących – grzechów, analogicznie do chrztu, uznana zostanie za konieczną do zbawienia. Bonhoeffer niestety nie poszedł tą drogą, pomimo, że często z naciskiem wzywał do spowiedzi osobistej. Mawiał, że wprawdzie

[200] GL, 99; Por. N, 264; Dla teologii katolickiej relacje między chrztem a pokutą muszą być wyraźniejsze. Z pewnością jest to słuszny postulat Lutra, jeśli podkreślając jednorazowość sakramentu chrztu, nie może uznać pokuty jako przynajmniej relatywnie samodzielnej wartości sakramentalnej. Por. K. Rahner, *Vergessene Wahrheiten über das Bußsakrament*, w: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. II, Einsiedeln 1955, 182.

[201] Por. GL, 104n; N, 264n.

[202] Por. SC, 93-96; N, 220-274; WE, 401.

odpuszczenie grzechów jest nieodzowne do zbawienia, ale nie jest ono ściśle związane ze spowiedzią osobistą. Bowiem odpuszczenie grzechów, według Bonhoeffera, może nastąpić również w spowiedzi serca lub przy ogólnym wyznaniu grzechów, podobnie jak przy chrzcie. Uważał natomiast, że tylko spowiedź osobista daje najwyższy stopień pewności przebaczenia grzechów. Pomimo, że Bonhoeffer tak wysoko stawia znaczenie spowiedzi osobistej do odpuszczenia grzechów, w ścisłym uzależnieniu spowiadania się albo nie bycia dobrym chrześcijaninem, nie postuluje on wcale aby stworzyć jakieś kościelno-prawne czy teologiczne (*iure divino*) ramy, z których jasno by wynikała konieczność spowiedzi osobistej do zbawienia, dla absolucji z grzechów śmiertelnych. Wyraźna zatem staje się różnica w rozumieniu tego zagadnienia w odniesieniu do nauki Kościoła katolickiego. W prawdzie, według katolickiej nauki o spowiedzi jest możliwe przebaczanie grzechów ciężkich, które odbierają łaskę usprawiedliwiającą, poprzez doskonały żal za grzechy[203] i ogólne wyznanie grzechów w przypadkach wyjątkowych, ale ważne jest przy tym mocne postanowienie, że przy najbliższej okazji pójdzie się do spowiedzi osobistej, a zatem widać w tym przypadku wyraźnie ową strukturalną różnicę. W przypadku dyskusji na temat trydenckiego pojęcia *ius divinum* nie da się tego pojęcia określić, a przy roztrząsaniu tej tematyki w rozleglejszym tego pojęcia znaczeniu, uważam interpretację Lutra, który przecież uważał za konieczne zachowanie „wolności spowiedzi", za nieusprawiedliwioną, biorąc poważnie zamysł Soboru, który właśnie w tym punkcie Luter negował.[204] Aby zatem posunąć się do przodu w dialogu ekumenicznym, należałoby zastanowić się nad zagadnieniem „grzechu śmiertelnego" oraz jego rozróżnieniem od „grzechu lekkiego", które to w sensie analogicznym należą do jednej kategorii.[205] Wnioski z tego posunięcia będą pomocne do postawienia

[203] Por. DS 1677.

[204] Por. H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, t. III, Freiburg-Basel- Wien 1970, 321.

[205] Por. E, 69 pierwsza wskazówka, że Bonhoeffer to rozróżnienie uważał za konieczne. „Es ist also nicht die eine Sünde wie die andere. Sie haben verschiedenes Gewicht. Es gibt schwerere und leichtere Sünden. Der Abfall wiegt unendlich viel schwerer als der Fall. Die glänzendsten Tugenden des Abgefallenen sind nachtschwarz gegen

na nowo jasnych konturów dla takich pojęć jak: pokuta, ekskomunika w ujęciu pierwotnego Kościoła, spowiedź jako nabożeństwo w przypadkach wyjątkowych, pokuty sakramentalnej, która konkretyzuje się często w różnych formach, np. jako spowiedź serca itp.[206]

Podsumowując można stwierdzić, że Bonhoeffer w pewnym stopniu oderwał spowiedź od chrztu. Twierdzi on bowiem, że jest ona tym, co przywraca zerwaną wspólnotę z Bogiem i Kościołem, w prawdzie jako konstytuująca obietnica danej na nowo łaski usprawiedliwiającej i łaski zbawczej, jaka już na chrzcie na zawsze została przez człowieka otrzymana, jednak w taki sposób, że mimo to chrześcijanin może w każdym momencie swojego życia zamknąć się na tę łaskę i będzie na nowo potrzebował przebaczenia i pojednania jako jedynego efektywnego działania Boga. Choć w prawdzie Bonhoeffer wyłącza elementy zasługi osobistej człowieka takie jak: żal za grzechy, wyznanie, zadośćuczynienie potrzebne do absolucji, po prostu elementów tych nie rozważał, to zauważa się u niego tendencję już po myśli Soboru Trydenckiego – wyjąwszy zagadnienie szafarza sakramentu – iż akt ten jest konieczny do zbawienia.[207]

---

die dunkelsten Schwächen der Treuen". Jeśli zatem Bonhoeffer N, 257n. znał grzechy, które oddzielają od Królestwa Bożego i Kościoła, to konsekwencją tego byłoby rozróżnienie pokuty i rozumienia spowiedzi, za czym jednak Bonhoeffer nie optował. W ogólności w teologii ewangelickiej rozróżnienie to się odrzuca. Por. H. Höflinger, *Die Erneuerung der evangelischen Einzelbeichte*, Freiburg 1971, 111n. Nie umniejszając znaczenia grzechów „powszednich", nie bez sensu byłoby ukazanie dyferencji mając na względzie osobiste i Kościelne wartości. Por. K. Rahner, *Vergessene Wahrheiten über das Bußsakrament*, 147.

[206] R. Fuller, *Liturgy and Devotion: The Place of Bonhoeffer. Problems and Possibilities in his Thought*, Londyn 1963, 194 zarzuca Bonhoefferowi małą znajomość historii zagadnienia pokuty. Stwierdzenie to jest uzasadnione przynajmniej częściowo, bowiem Bonhoeffer już prawie gotową możliwość rozróżnienia (zdyferencjowania) pojęć ogólnego praktykowania pokuty w ekskomunice opracował niewystarczająco dokładnie w swojej teologii spowiedzi.

[207] W katolickiej (tomistycznej) teologii pokuty widać wyraźnie subiektywne zaangażowanie przy sprawowaniu sakramentu pokuty. Por. O.H. Pesch, *Die Theologie der Rechtfertigung*..., 813: „Das opus operantis ist hier nicht mehr nur die Immanenz des opus operatum in der Person, sondern selbst Bestandteil des opus operatum, sofern es Bestandteil des sakramentalen Zeichens ist".

Jeśli zatem w tym przypadku, nie bez racji, można by już mówić o pewnego rodzaju „sakramentalności" spowiedzi – przynajmniej z analizy przedstawionej przez niego rzeczy – to jednak nie w całym sensie definicji trydenckiej spowiedź u Bonhoeffera jest sakramentem. Jednakże może właśnie praktykowanie tego sakramentu, dalej idąca refleksja teologiczna na ten temat, jakieś dokładniejsze, wiążące ustalenie wypowiedzi o „sakramencie pokuty" będą stanowiły przyczynek nie wykluczenia konwergencji teologii konfesyjnych. Bonhoeffer przecież nie tylko osobiście praktykował spowiedź i z naciskiem do niej zachęcał oraz chrystologicznie i eklezjologicznie ją wyjaśniał, ale na wskroś rzeczowo odnosił ją do chrztu i Wieczerzy Pańskiej.[208] E. Feil pozostawia jednak otwartym, „czy Bonhoeffer nazywał spowiedź sakramentem w tym samym znaczeniu jak chrzest czy Wieczerza Pańska, choć wiele za tym przemawia".[209] Dalej jednak idzie L. Scheffczyk. Twierdzi on, że gdyby chciał przejąć teologię spowiedzi Bonhoeffera do nauki o spowiedzi w rozumieniu dogmatyki katolickiej, ponieważ posiada ona niespodziewany zwrot w spojrzeniu na spowiedź, a co świadczy także o wielkości teologii Bonhoeffera i ukazuje jego głębokie zakorzenienie teologiczne, to uwidoczniłoby się natychmiast, że dogmatyka katolicka (pomijając problem władzy szafarza) nie jest w stanie lepiej pokazać istoty... Bonhoeffer tutaj traktuje problem głębiej i bardziej „po katolicku" jak niektórzy współcześni, modernistyczni teolodzy katoliccy, którzy by chcieli spowiedź osobistą oraz osobiste wyznanie grzechów wykreślić i zamienić na korzyść anonimowego nabożeństwa pokutnego, nie zdając sobie sprawy z tego, że odebrało by to Kościołowi coś centralnego... Bonhoeffer opracowuje sam, na nowo, w jego rozumieniu istotę tego sakramentu oraz jego oddziaływanie zbawcze, czerpiąc swoje przemyślenia z już istniejących reprezentatywnych chrystologii.[210] Przeciw własnemu przekonaniu H. Müller potwierdził jednak „sakramentalną" interpretację spowiedzi u Bonhoeffera. Przestrzegał jednak przed niebezpiecznymi

[208] 1936 GS III, 365-367; 1942 GS II, 438-440.

[209] E. Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik – Christologie – Weltverständnis*, München-Mainz 1971, 121.

[210] L. Scheffczyk, *Das Katholische in der Kirchenauffassung Dietrich Bonhoeffers: Ortskirche – Weltkirche*, Würzburg 1973, 249.

tendencjami „Bonhoeffera środka" (jego wczesnej teologii), choć uważał, że przezwyciężył on tę tendencję dopiero po 30.04.1944.[211] Przeciwko H. Müllerowi, który identyfikował w swojej naiwności i niewiedzy spowiedź osobistą z katolicką sakramentalną spowiedzią uszną" polemizował R. Mayer.[212] Na marginesie można by tu R. Mayera zapytać: jaka zatem jest według niego różnica między spowiedzią osobistą a uszną? Jak również – nie bez ironii – zwrócić uwagę na to automatyczne nieporozumienie.[213] Różnica ta, która według katolickiej teologii stanowi element integrujący tego sakramentu, nie leży bowiem w żadnym wypadku w teologicznych ustaleniach specyfiki działań zbawczych w spowiedzi osobistej, lecz bardziej w pytaniu o „wolność", a co za tym idzie również w pytaniu o konieczność do zbawienia spowiedzi osobistej dla efektywnego rozgrzeszania postbaptyzmalnych grzechów ciężkich. Chodzi więc tutaj o to, aby ukazać spowiedź osobistą jako „ostatnią deskę ratunku zanim się zatopi statek".[214] Bonhoeffer widzi spowiedź w kontekście nauki o usprawiedliwieniu i przebaczeniu grzechów jako czynne włączenie w pełnię oraz zbawczy wzrost łaski wspólnoty z Chrystusem i Jego Ciałem, Kościołem.[215] Takie rozwiązanie stawia nawet na pierwszym miejscu. W przeciwieństwie jednak do nauki katolickiej, utożsamia żal za grzechy i pokutę jako jeden pełny akt wiary o tej samej wartości, bez uwzględnienia *votum sacramenti*.[216]

Spowiedź a Urząd

Według Bonhoffera urząd sprawowania spowiedzi pełni każdy wzięty z gminy brat. Może to czynić z racji udziału w powszechnym kapłaństwie i jest prawowitym szafarzem i zastępcą Chrystusa i Gminy. Prawnie powołany na urząd proboszcza jest w prawdzie również prawnie powołanym do słuchania spowiedzi, ale *sensu positivo* a nie *excusivo*.[217] Władza ta jednak nie wynika i nie jest związana z sakramentalną władzą urzędu proboszcza,

[211] Por. H. Müller, *Von der Kirche*, 249.
[212] R. Mayer, *Christuswirklichkeit…*, 149.
[213] E. Bethege, *Dietrich Bonhoeffer…*, 533.
[214] Por. DS. 1702; O.H. Pesch, *Die Theologie der Rechtfertigung…*, 350.
[215] E. Feil, *Die Theologie*, 121.
[216] R. Grunow, *Dietrich Bonhoeffer. Vita – Theologia – Martyria*, München 1964, 36.
[217] Por. Sg., 398.

interpretowana jedynie jako nadanie (powołanie), lecz stanowi kompleks zadań należących do osoby posiadającej urząd proboszcza.

Wymieniany często przez Bonhoeffera rozwój myśli Lutra, od prawa słuchania spowiedzi przez każdego chrześcijanina, do powiązania tego aktu z urzędem Kościelnym, nie stał się przedmiotem bonhoefferowskiej teologii spowiedzi. Spowiedź umiejscawia on przede wszystkim w ramach funkcji ogólnego, wspólnego Kapłaństwa Gminy. Istnieje zatem w tym miejscu ogromna różnica w rozumieniu sprawowania sakramentu spowiedzi przez Kościół katolicki i luterański. Chociaż dane są możliwości poza sakramentalnego przebaczenia grzechów – bardzo rozpowszechnione w fenomenologii chrześcijańskiego życia gmin, gdzie angażowani są w tej wielości form pokutnych „świeccy" – to fakt ten stwarza również pewne niebezpieczeństwo zatraty części istoty rzeczy. W cieniu tego, tak różnie rozumianego zagadnienia szafarza (urzędu) – pomimo wielkiej wagi konwergencji – stoi jeszcze, po części również różne, pojmowanie zagadnienia samego Kościoła. Z punktu widzenia metodologicznego byłoby bardzo nierozsądne stawianie sobie pytań co do upoważnienia władzy szafarzy do sprawowania pojedynczych sakramentów oraz całego działania Kościoła. Wydaje się konieczna refleksja nad urzędem w Kościele w ogóle.

Przyczynek Bonhoeffera do tego ważnego, zasobnego w treść dialogu, który sięga aż do samego sedna konfesyjnego podłoża, powinien teraz być na nowo przeanalizowany i wyjaśniony na tyle, na ile pozwolą dostępne źródła. To pełne niebezpieczeństw przedsięwzięcie powinno zostać podjęte, nie dlatego tylko, że na płaszczyznach tradycyjnych kontrowersji i teologii ekumenicznej coraz bardziej obserwuje się narastające napięcie między konfesjami, lecz dlatego, że właśnie w tym zeświecczonym świecie to wspólne wyzwanie tworzenia chrześcijaństwa światowego wymaga podjęcia intensywniejszych zmagań w wyjaśnianiu kwestii Urzędu Kościelnego, na co wskazywał Bonhoeffer stanowczo „walcząc przeciw i nie poddając się"[218].

tłumaczenie z języka niemieckiego
ks. Krzysztof Klemens Dzikowicz

[218] Por. WE, 416.

Ks. Jarosław M. Lipniak
Wrocław

CHARYTOLOGIA DIETRICHA BONHOEFFERA – CZYLI *ŁASKA DROGA* DLA BEZRELIGIJNEGO ŚWIATA

Usprawiedliwienie grzesznika jedynie z wiary, jedynie w ufności do Jezusa Chrystusa na podstawie Jego sprawiedliwości stanowiło i stanowi centrum całej teologii reformacyjnej i jest skróconym artykułem wiary pochodzącym od Marcina Lutra: *articulus stantis et cadentis ecclesiae*.[219] Dla Ojca Reformacji „artykuł o usprawiedliwieniu jest nauczycielem i księciem, panem, kierownikiem i sędzią wszystkich rodzajów nauk; on zachowuje i rządzi całą kościelną nauką i prostuje nasze sumienie wobec Boga. Bez tego artykułu świat jest pełen śmierci i ciemności".[220] Usprawiedliwienie według Lutra jest słońcem, które oświeca lud Boży, znakiem, który odróżnia wiarę chrześcijan od wszystkich innych religii. Jeśli w Kościele zanika nauka o usprawiedliwieniu, to Kościół ginie.[221] Teolog z Wittenbergii, odwołując się mocno do św. Pawła Apostoła i św. Augustyna, w swoim pojęciu usprawiedliwienia podkreślał przede

[219] „Isto articulo stante stat ecclesia, ruente ruit ecclesiae", WALu 40 III, 352, 3.

[220] „Articulus iustificationis est magister et princeps, dominus, rector et iudex super omnia gmera doctrinarum, qui conservat et gubernat omnem doctrinam ecclesiasticam et erigit conscientiam rostram torom Deo. Sine hoc articulo mundus est piane mors et tenebrae", WAI„u 39, I, 205, 2-5.

[221] Na temat doktryny Lutra o usprawiedliwieniu istnieje u protestantów olbrzymia bibliografia. Warto jednak wskazać na następujące dzieła: H. J. Iwand, *Rechtfertigungslehre und Christusglaube: eine Untersuchung zur Systematik der Rechtfertigungslehre Luthers in ihren Anfangen,* München 1966 (oryginalne wydanie jest z roku 1930); M. Krüger, *Rechtfertigung und Gesetz Studien zur Entwicklung der Rechtfertigungslehre beim jungen Luther,* Göttingen 1968; G. Ebeling, *Luther. Einführung in sein Denken,* Tübingen 1964; E. Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens* (Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht), Tübingen 1992.

wszystkim suwerenne działanie Boga, który usprawiedliwia człowieka w Jezusie Chrystusie przez wiarę. Usprawiedliwienie ma charakter całkowicie darmowy i w żaden sposób nie jest uzależnione od dobrych uczynków człowieka.

Podobnie *articulus iustificationis* ujmuje Dietrich Bonhoeffer.[222] Akcentując eklezjologiczne znaczenie usprawiedliwienia, Bonhoeffer samo wydarzenie *iustificatio* definiuje jako wyrok sądowy, obwieszczający, że wierzący staje się sprawiedliwym. Jedynie dzięki usprawiedliwiającej wierze (*sola fide*) zostaje mu policzona sprawiedliwość Chrystusa.[223] Tylko mocą sprawiedliwości Chrystusa (*solus Christus*), a nie uczynków wierzącego, następuje jego usprawiedliwienie. Ta sprawiedliwość Chrystusa – jako niezasłużona, absolutnie darmowa łaska (*sola gratia*) – która jest dla bezbożnego obca, staje się jego własną sprawiedliwością, czyli usprawiedliwiającą go w oczach Boga. Dlatego usprawiedliwienie jest raczej widziane jako zmiana stanu grzesznika niż zmiana jego natury.

Istnieje jednak kwestia, która charakteryzuje charytologię Dietricha Bonhoeffera: rozróżnienie na *łaskę tanią* i *łaskę drogą*.[224] To rozróżnienie jest cechą charakterystyczną dla niemieckiego pastora – męczennika i wielkim wkładem w naukę o łasce.

1. *Łaska tania* i *łaska droga*

Usprawiedliwienie jest dla Bonhoeffera wydarzeniem osobowym, dokonującym się między Bogiem i człowiekiem. Od strony Boga znaczy to: jest ono osobowym działaniem Jego miłości. Bóg, który jako Miłość zajmuje wobec człowieka postawę życzliwości, albo, inaczej mówiąc, okazuje wolę zbawienia go, zwraca się do jednostki aktem całkowicie wolnej miłości, czyli z niezasłużonej przez nią łaski, bez jej zasług. To usprawiedliwiające działanie miłości Bożej realizuje się w konkretnej jednostce jako zbawcze działanie trynitarne, jako obietnica przebaczającego bez reszty miłosierdzia

[222] W. G. Ruch, *Justification and the Future of the Ecumenical Movement: The Joint Declaration on the Doctrine of justification*, New York 2003, 63.

[223] C. J. Green, *Bonhoeffer: A Theology of Sociality*, Cambridge 1999, 141.

[224] D. Bonhoeffer, *Naśladowanie*, Poznań 1997, 9-20.

Boga Ojca, jako udział w owocach zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa i jako wewnętrzna obecność Ducha Świętego. Od strony człowieka znaczy to, że dokonywane przez Boga usprawiedliwienie nie jest wydarzeniem wymuszonym ani automatycznym. Człowiek staje przed Bogiem jako Jego osobowy i wolny partner, któremu On ofiaruje usprawiedliwienie jako dar swojej miłości. Na to Boże zaproszenie człowiek odpowiada aktem wiary. Choć jest darem Boga, wiara stanowi jednak odpowiedź aktywną, ponieważ jest osobowym zaufaniem Bogu i osobowym przyjęciem usprawiedliwienia.

Bonhoeffer ukazuje usprawiedliwienie jako wydarzenie wyzwalającej odnowy. Usprawiedliwienie jest wyzwoleniem człowieka od wszystkiego, co sprzeciwia się Bogu. Przez swój pierwszy podstawowy skutek, to jest przez przebaczenie grzechów, usuwa oddzielający człowieka od Boga mur, który człowiek wzniósł przez grzech. W ten sposób usprawiedliwienie na nowo otwiera uwolnioną od przeszkód relację między Bogiem i człowiekiem. Usprawiedliwienie jest wewnętrznym, nowym stworzeniem człowieka. Z uniewinnieniem człowieka, jako drugi, główny skutek usprawiedliwienia, wiąże się bezpośrednio jego wewnętrzne odnowienie i uświęcenie. Przez usprawiedliwienie dokonuje się odnowienie podobieństwa Bożego obrazu i Bożego dziecięctwa człowieka. Usprawiedliwiony jest wewnętrznie nowym człowiekiem.

Nowy człowiek powinien prowadzić nowe życie. W tym miejscu dochodzimy do charakterystycznego bonhoefferowskiego rozróżnienia na *łaskę tanią* i *łaskę drogą*. Luterański teolog zauważa, że *łaska tania* to śmiertelny wróg Kościoła.[225] „Nasza walka toczy się dziś o łaskę, która miałaby swoją cenę. *Łaska tania* jest jak towar oddany za bezcen, przebaczenie z przeceny, pocieszenie z przeceny, sakrament z przeceny; to tak, jakby niewyczerpany skarbiec Kościoła opróżniano lekką ręką, bez cienia wątpliwości i bez ograniczeń; to łaska za darmo, bez kosztów. Podobno istotą łaski jest, że rachunek uregulowano z góry po wsze czasy. Na poczet zapłaconego rachunku można otrzymać wszystko darmo. Poniesione koszty są niezmiernie wielkie, niezmiernie wielka jest więc też możliwość korzystania z łaski i marnotrawienia jej. Czymże jednak byłaby łaska, gdyby nie była *łaską tanią*?

[225] Tamże, 9.

Łaska tania to łaska będąca nauką, zasadą, systemem; to odpuszczenie grzechów, traktowane jako prawda ogólna. *Łaska tania* oznacza zredukowanie miłości Bożej do chrześcijańskiej idei Boga. Wystarczy ją tylko zaakceptować, a już odpuszczają się człowiekowi grzechy. Kościół nauczający o tej łasce, przez samą naukę już w niej uczestniczy. W Kościele tym świat znajduje tani płaszczyk dla swych grzechów, których nie żałuje i od których wcale nie pragnie się uwolnić. Stąd też *łaska tania*, to zaparcie się żywego Słowa Bożego, to zaparcie się Wcielenia Bożego Słowa.

Łaska tania stanowi usprawiedliwienie grzechu, a nie grzesznika. *Łaska tania* to nauczanie o odpuszczeniu grzechów, bez żalu za grzechy i postanowienia poprawy, to chrzest bez podporządkowania się kościelnej wspólnocie, to Wieczerza Eucharystyczna bez wyznania grzechów, to rozgrzeszenie bez osobistej spowiedzi. *Tania łaska* to łaska bez pójścia za Chrystusem, łaska bez krzyża, łaska bez żywego Jezusa Chrystusa, który stał się człowiekiem".[226]

W teologicznych poglądach Bonhoeffera pojawia się wyraźne stwierdzenie, iż naśladowanie Chrystusa poprzez dobre uczynki jest niezbędnym elementem życia chrześcijanina, albowiem usprawiedliwienie jest środkiem prowadzącym do celu. Usuwa karę po to, by przez łaskę Boga nastąpiła rozprawa z brudem i mocą grzechu. Podkreślając stanowczo konieczność dobrych uczynków, rozumianych jako naśladowanie przejawiające się w poprawie etycznej usprawiedliwionego, Bonhoeffer sprzeciwia się stereotypowej tezie, iż nauka o usprawiedliwieniu z samej łaski kwestionuje potrzebę czynów dobrych moralnie, czy poprawnego pod względem etycznym życia. Opisując powyższe zagadnienie luterański teolog posługuje się pojęciem: *łaska droga*. Taka łaska nie udziela dyspensy od uczynków, lecz nieskończenie potęguje wezwanie do pójścia za Chrystusem.[227] *Łaska droga* jest dla Bonhoeffera skarbem ukrytym w roli, dla którego człowiek wyzbywa się wszystkiego, co posiadał; „to drogocenna perła, za którą kupiec oddaje całe swoje dobra; to królewskie władanie Chrystusa, dla którego człowiek wyłupuje oko,

[226] Tamże, 9-10.
[227] Tamże, 14.

które jest przyczyną zgorszenia; to wołanie Chrystusa, na głos którego uczeń porzuca swe sieci i rusza Jego śladem. *Łaska droga* to Ewangelia, której wciąż od nowa trzeba szukać, dar, o który trzeba zabiegać, drzwi, w które trzeba kołatać. Jest ona *droga*, bo wzywa do naśladowania, jest łaską, bo wzywa do naśladowania Jezusa Chrystusa; ma swoją cenę, bo zapłacono za nią życiem człowieka, jest łaską, bowiem w ten sposób dopiero stała się źródłem życia; kosztuje, bo potępia grzech, jest łaską, bo usprawiedliwia grzesznika. Przede wszystkim łaska ta jest *droga*, bo droga była dla Boga, gdyż Bóg zapłacił za nią życiem swego Syna – *za wielką bowiem cenę zostaliście nabyci*. Jest ona *droga* także i z tego powodu, że nie może dla nas być tanie to, co dla Boga jest drogie. Jest ona łaską przede wszystkim dlatego, że Bóg nie oszczędził swojego Syna, lecz wydał Go za nasze życie. *Droga łaska* to Boże Wcielenie".[228]

W usprawiedliwieniu chodzi o *łaskę drogą*. Łaska właściwie rozumiana domaga się zaowocowania w życiu. W tym tkwi tajemnica usprawiedliwienia grzesznika. Dlatego trzeba przyznać rację Bonhoefferowi, kiedy stwierdza, że: „w reformacji nie zwyciężyło poznanie czystej, *drogiej łaski*, którego dostąpił Luter, ale czujny, religijny instynkt człowieka, wyczuwający, gdzie można zdobyć łaskę najtańszym kosztem. Wystarczyło tylko lekko, ledwie zauważalnie, przesunąć akcent i już dokonało się dzieło najniebezpieczniejsze i najbardziej zgubne. Luter nauczał, że człowiek nie może ostać się przed Bogiem, nawet podążając po drogach najpobożniejszych i spełniając najpobożniejsze uczynki, gdyż w gruncie rzeczy zawsze szuka siebie samego. W tej opresji uciekł się do łaski wolnego i bezwarunkowego odpuszczenia wszystkich grzechów w wierze. Luter wiedział przy tym, że ta łaska kosztowała go życie i że nie był to koszt jednorazowy, bowiem łaska nie zdyspensowała go przecież od podążania za Chrystusem, lecz dopiero naprawdę go do Niego popchnęła. Kiedy wypowiadał się o łasce, miał zawsze na myśli swe życie, które dopiero łaska usposobiła do pełnego posłuszeństwa Chrystusowi. Luter nie mógł w ogóle wypowiadać się o łasce w inny niż w ten właśnie sposób. Powiedział on, że sama łaska to sprawia – i to samo powtarzają jego uczniowie – z tą jedynie różnicą, iż bardzo szybko

[228] Tamże, 10-11.

wyeliminowali oni – przestając o tym myśleć i mówić – coś, co Luter zawsze przyjmował jako rzecz oczywistą, a mianowicie konieczność pójścia za Jezusem. Luter nie musiał już nawet wspominać o pójściu za Jezusem, gdyż mówił przecież zawsze jako ten, którego łaska zaprowadziła na najtrudniejszą drogę naśladowania Jezusa. Nauka uczniów miała bezspornie swe korzenie w nauczaniu Lutra, a jednak stała się ona końcem i zaprzepaszczeniem reformacji, w której objawiła się *droga łaska* Boga na ziemi. Usprawiedliwienie grzesznika w świecie stało się usprawiedliwieniem grzechu i świata. *Łaska droga* zmieniła się w *łaskę tanią*, bez konieczności pójścia w ślady Chrystusa".[229]

Jeśli łaska to darowany przez samego Chrystusa „rezultat" chrześcijańskiego życia, to owo życie ani na chwilę nie jest zwolnione z naśladowania. Jeśli jednak łaska w sposób zasadniczy uprzedza życie chrześcijańskie, to w ten sposób grzechy, które popełnia człowiek żyjąc w świecie, są z góry usprawiedliwione. „Mogę więc grzeszyć na poczet tej łaski, świat jest w zasadzie usprawiedliwiany przez łaskę. Mogę więc trwać, jak dotychczas, w mej cywilno-świeckiej egzystencji, wszystko zostanie po staremu, i mogę być pewny, że łaska Boża stanie się mym udziałem. Cały świat stał się dzięki tej łasce „chrześcijański", chrześcijaństwo zaś, korzystając z tej łaski w nie spotykany dotąd sposób, przeistoczyło się w świat. Konflikt między chrześcijańskim i cywilno-świeckim powołaniem życiowym został zażegnany. Życie chrześcijańskie polega przecież na tym właśnie, aby na co dzień żyć w świecie jak świat, niczym się od niego nie odróżniając (a nawet nie wolno mi – ze względu na łaskę! odróżniać się od niego), a w odpowiednim czasie przemieścić się z przestrzeni świeckiej do kościelnej, by tam upewnić się, że moje grzechy zostały odpuszczone. Zwolniony jestem z pójścia za Jezusem mocą *łaski taniej*, która siłą rzeczy musi być najbardziej zażartym wrogiem naśladowania, która musi mieć w nienawiści prawdziwe naśladowanie, która musi je szkalować. Łaska będąca założeniem to *łaska najtańsza*; łaska jako rezultat to *łaska droga*. Napawa grozą, gdy pojmiemy, jak wiele zależy od sposobu formułowania prawdy ewangelicznej i posługiwania się nią. Mamy tu do czynienia z jednym

[229] Tamże, 14-15.

i tym samym zdaniem, mówiącym o usprawiedliwieniu tylko przez łaskę; a jednak niepoprawne użycie tego zdania prowadzi do całkowitego zaprzepaszczenia jego istoty".[230]

Bonhoeffer przestrzega przed *tanią łaską*. Ona jest źródłem trucizny, której ofiarą padło naśladowanie Jezusa wśród nas. „Naśladowanie Jezusa pozostawiono legalistom, reformowanym, fanatykom religijnym, wszystko to zaś ze względu na łaskę; usprawiedliwiono świat, a chrześcijan naśladujących Chrystusa okrzyknięto heretykami. I to miał być luteranizm. Lud stał się chrześcijański, stał się luterański, ale kosztem rezygnacji z pójścia za Chrystusem, za luterańskość świata zapłacono zbyt niską cenę. Zwyciężyła *łaska tania*".[231]

Bonhoeffer odniósł się do Lutra, który doktrynie o usprawiedliwieniu z łaski poświęcił tak wiele miejsca. W krótkiej biografii Lutra Bonhoeffer ukazuje jego przeobrażanie w podążaniu za Jezusem, aż wreszcie pojął, że została mu tylko łaska. I tu Bonhoeffer dochodzi do sedna swoich wywodów, argumentując, że Lutra „łaska zaprowadziła na najtrudniejszą drogę naśladowania Jezusa (...). Poznanie łaski spowodowało, że radykalnie zerwał z grzechem swego życia, nie stanowiło ono jednak usprawiedliwienia tego grzechu".[232] Nieco dalej ukazuje Bonhoeffer co ze zrozumieniem łaski zrobili następcy Lutra: „Łaska była dla Lutra każdorazowo „rezultatem", oczywiście rezultatem boskim a nie ludzkim. Ten rezultat następcy Lutra uczynili zasadniczym założeniem w pewnej kalkulacji. W tym całe nieszczęście. Jeśli łaska to darowany przez samego Chrystusa „rezultat" chrześcijańskiego życia, to owo życie ani na chwilę nie jest zwolnione z naśladowania. Jeśli jednak łaska w sposób zasadniczy uprzedza me życie chrześcijańskie, to w ten sposób moje grzechy (...) są z góry usprawiedliwione. Mogę więc grzeszyć na poczet tej łaski (...) trwać, jak dotychczas, w mej cywilno – świeckiej egzystencji, wszystko zostaje po staremu i mogę być pewny, że łaska Boża stanie się mym udziałem".[233] Powyższy fragment stanowi kwintesencję książki Bonhoeffera. Bonhoeffer ma rację stwierdzając, że świat protestancki,

[230] Tamże, 15-16.
[231] Tamże, 18.
[232] Tamże, 15.
[233] Tamże, 15-16.

zbyt lekko traktuje drogocenną krew Chrystusa, nie poczuwając się do obowiązku podążania śladami Jezusa. Jeśli nie zrozumiemy czym jest *łaska droga* chrześcijaństwo skona żyjąc w błogiej nieświadomości pod płaszczykiem *taniej łaski*.

Zatrważające są przyczyny, dla których tak radykalnie zmieniło się zrozumienie łaski. Bonhoeffer pisze o tym: „Łaska będąca założeniem, to łaska najtańsza; łaska jako rezultat to *łaska droga*".[234] Świetnie tę myśl zilustrował Bonhoeffer przykładem Fausta, który powiedział u schyłku swego życia: „Widzę, że nic widzieć nie możemy", stanowi to rezultat, owo stwierdzenie jest zgoła czymś innym niż przywłaszczenie go sobie przez studenta pierwszego roku, usprawiedliwiającego nim własne lenistwo (Kierkegaard). Jako rezultat zdanie to jest prawdziwe, gdy stanie się założeniem, oznacza samozakłamanie".[235] To samo stało się z doktryną o usprawiedliwieniu przez łaskę. Skutki tego są katastrofalne, Bonhoeffer mówi o „milionach uśmierconych dusz", a pod koniec rozdziału napisał: „Głoszenie *taniej łaski* zrujnowało więcej chrześcijan niż jakiekolwiek przykazanie dotyczące dobrych uczynków".[236]

2. Pogodzenie teologii usprawiedliwienia św. Pawła i św. Jakuba

Właściwe rozróżnienie bonfhoefferowskiej nauki o *łasce taniej* i *łasce drogiej* może wpłynąć na pogodzenie odwiecznego problemu usprawiedliwienia prezentowanego, przez św. Pawła i św. Jakuba.

Aby przybliżyć to zagadnienie trzeba sięgnąć do nauki Marcina Lutra, który *Listu św. Jakuba* nie uważa za tekst pochodzący spod pióra apostoła, ponieważ stoi w sprzeczności z nauczaniem św. Pawła, niczego nie uczy o Chrystusie (którego ledwie wymienia), a przede wszystkim napędza wiernych pod panowanie prawa i uczynków; Prawo utożsamia z wolnością, podczas gdy u św. Pawła Prawo znaczy poddanie człowieka w niewolę.[237] Z tych i wielu innych powodów jest „List Jakuba Listem prawdziwie słomianym przeciwko nim (*Ewangelii św. Jana, Listom Pa-*

[234] Tamże, 16.
[235] Tamże.
[236] Tamże, 20.
[237] A. Skowronek, *Chorzy i ich sakrament*, Włocławek 1997, 95-96.

włowym i Pierwszemu Listowi św. Piotra – J.L.), ponieważ nie ma w nim nic z Ewangelii".[238] Tak wyrokuje w przedmowie do tzw. *September-bibel* (Biblii wrześniowej) z roku 1522. W tym samym roku przeciwko Jakubowi podnosi głos w jednym ze swych kazań: ponieważ jego *List* ani jednym słówkiem nie wspomina o zmartwychwstaniu Chrystusa, nie może być świadectwem nauczania apostoła. Nieprzejednana krytyka rozlega się w Lutrowych *Mowach przy stole*: „List Jakuba wyrzućmy z tej szkoły, albowiem... nie zawiera ani jednej głoski o Chrystusie. Poza pierwszym wersem nie wymienia Chrystusa ani razu".

Wyraźne przeciwstawianie św. Pawła św. Jakubowi wiąże się w sposób oczywisty z reformacyjną opcją Lutra, bo jeszcze w jego wykładzie o *Liście do Rzymian* (1515/16) ci dwaj apostołowie nie stanowią wzajemnie wykluczających się przeciwieństw. Później dopiero wykształca się u Lutra swoiste, niehistoryczne rozumienie przymiotnika „apostolski". Apostolskie nie jest to, co pochodzi od apostołów, lecz tylko i wyłącznie samo nauczanie o Chrystusie, wszystko, co Chrystusa i Jego sprawę posuwa naprzód (*was Christum treibet*). To stanowisko będzie rzutowało także na pojmowanie sukcesji apostolskiej, która zdaniem Lutra, w zasadzie nie tyle sprowadza się do jej tzw. nieprzerwanego łańcucha, lecz polega na następstwie rozumianym w sensie ciągłości wiary i jej nauczania.[239]

Krytycyzm w stosunku do *Listu św. Jakuba* opiera się na fragmencie 2, 14-26. Oto kilka charakterystycznych sformułowań tego passusu Listu, przeciwko którym Luter formuje swe ofensywne szyki: „Jaki z tego pożytek, bracia moi, skoro ktoś będzie utrzymywał, że wierzy, a nie będzie spełniał uczynków? Czy sama wiara zdoła go zbawić?... Wiara bez uczynków jest bezowocna... Człowiek dostępuje usprawiedliwienia na podstawie uczynków, a nie samej tylko wiary... Tak jak ciało bez ducha jest martwe, tak też jest martwa wiara bez uczynków". Zdania te brzmią jak antyteza do Ewangelii św. Pawła, który wręcz niepohamowanie występował przeciwko żydowskiej drodze usprawiedliwienia w oparciu o uczynki Prawa: „Człowiek osiąga usprawiedliwienie nie

[238] Za: F. Mußner, *Der Jakobbusbrief*, Freiburg 1967, 42.
[239] A. Skowronek, *Chorzy i ich sakrament*, 96.

przez wypełnianie Prawa za pomocą uczynków, lecz jedynie przez wiarę w Jezusa Chrystusa" (Ga 2, 16). „Sądzimy bowiem, że człowiek osiąga usprawiedliwienie przez wiarę, niezależnie od pełnienia nakazów Prawa" (Rz 3, 28) .

Postać Bonhoeffera w szczególny sposób łączy się z *Psalmem 15*. Psalmista uczy, że wejście w „przybytki Jahwe" dokonuje się poprzez realizacje największego przykazania – miłości bliźniego. I tak jak dla Bonhoeffera, tak dla psalmisty, ta miłość, nie jest jakimś abstraktem, ale konkretyzuje się w codzienności, w bardzo praktyczny sposób. Bonhoeffer był postacią niezwykłą, ponieważ swoje przekonania realizował bardzo praktycznie poprzez całe swoje życie, niewyłączając tragicznej śmierci. Pokazywał praktycznie, co to znaczy kochać bliźniego i szukać Boga. Oczywiście „łaską zbawieni jesteśmy przez wiarę", jak naucza św. Paweł w Liście do Efezjan, ale kończy on swój wywód zdaniem, o którym chrześcijanie, a szczególnie my, protestanci, zdajemy się zapominać: „Jesteśmy bowiem Jego dziełem, stworzeni w Chrystusie Jezusie dla dobrych czynów, które Bóg z góry przygotował, abyśmy je pełnili" (Ef 2, 10).

Tą myśl wyraźnie widzimy w *Psalmie 15*, a na nowo przypomina nam o niej Dietrich Bonhoeffer. Dla niego jak i dla psalmisty, bycie uczniem oznacza, nie tylko przyjmowanie jakiś założeń teologicznych, wiarę w swój światopogląd, ale raczej praktyczne realizowanie uczniostwa, prawdziwe „pójście" za Chrystusem, które dokonuje się w konkretnym czynie, który to staje się prawdziwą miłością.

Omawiając usprawiedliwienie w świetle teologii Bonhoeffera trzeba zaznaczyć, że dobre uczynki pojawiają się natychmiast z usprawiedliwieniem, które aplikowane jest człowiekowi w sakramentach świętych, a przyswajane tylko przez samą wiarę. Wierzyć bowiem to znaczy „po prostu tyle, co znajdować Boga, łaskę Bożą".[240] Łaska inicjuje w wierzących proces prowadzący do dokonywania dobrych uczynków. Czynienie dobra jest dla usprawiedliwionego rzeczą naturalną, tak jak dla zdrowego drzewa naturalnym jest rodzenie zdrowych owoców. Chociaż jesteśmy usprawiedliwieni przez wiarę, wiara, która usprawiedliwia, nigdy nie jest

[240] D. Bonhoeffer, *Wybór Pism*, Warszawa 1970, 27.

sama.[241] Do przyjęcia łaski potrzebna jest prawdziwa wiara, a prawdziwa wiara nie może być martwa. Martwa wiara nie przynosi plonu – jest sama. Taka wiara nie ma nic wspólnego z usprawiedliwieniem. Dlatego zadaniem teologii jest ukazywanie jej marności. To uczynił św. Jakub, który czynił dobre usługi względem Pawłowej nauki o usprawiedliwieniu, występując przeciwko jej niewłaściwym interpretacjom. Św. Jakub i św. Paweł nie stoją zatem w stosunku do siebie w sprzeczności. I św. Pawłowi i św. Jakubowi chodzi o żywą wiarę, przydatną przy usprawiedliwieniu i obfitującą w dobry owoc. Z różnych perspektyw naświetlają tę samą prawdę: z łaski otrzymujemy nasze zbawienie jako dar, który przyjmujemy przez wiarę i który przemienia naszą naturę (Rz 12, 20; 2 Kor 3, 18) tak, że skutkiem tego są dobre uczynki.

Istnieje pewna różnica pomiędzy naszym usprawiedliwieniem przed Bogiem i wobec bliźnich. Przed Bogiem usprawiedliwieni jesteśmy przez wiarę, bez uczynków (Rz 3, 28; 4, 5.6). Wobec ludzi jesteśmy usprawiedliwieni na podstawie uczynków, a nie jedynie na podstawie wiary (Jk 2, 24). Z chwilą, gdy grzesznik przyjmie wiarę w Chrystusa, jego imię zostaje wpisane do Barankowej księgi żywota – zostaje on zarejestrowany jako członek Kościoła Chrystusowego. Gdy chodzi jednak o przyłączenie do Kościoła na ziemi, wymaga się jeszcze czegoś oprócz wiary. Tu wiara musi być ukazana przez uczynki. Wobec nieba grzesznik usprawiedliwiony jest na podstawie wiary, wobec ludzi zaś – na podstawie uczynków.

Brak zrozumienia różnicy pomiędzy usprawiedliwieniem wobec Boga a usprawiedliwieniem wobec ludzi, był przyczyną wielu nieporozumień przy interpretacji apostołów – św. Pawła i św. Jakuba. Św. Paweł oświadcza, że człowiek usprawiedliwiony jest przez wiarę. Św. Jakub mówi, że przez uczynki. O ile nie zrozumiemy, że jeden z nich mówi o usprawiedliwieniu wobec Boga, a drugi o usprawiedliwieniu przed

[241] „Sama wiara nigdy nie jest sama" („Der glaube allein ist nie allein"). Zob. Vilmos Vajta, *Rechtfertigung durch den Glauben. Das Erbe und die Gegenwart*, w: *Die Evangelisch-Lutherische Kirche. Vergangenheit und Gegenwart*, 149. *Formuła zgody (Solida declaratio* III, 41) przytacza Lutra: „Dobrze zgadzają się ściśle ze sobą złączona wiara i uczynki, ale tylko wiara jest tym, co chwyta błogosławieństwo, bez uczynków, i nigdy ona nie jest sama". – KWKL, 459.

ludźmi, wydawać się nam będzie, że św. Jakub zdecydowanie przeczy temu, co mówi św. Paweł. Tymczasem piszą oni o dwóch różnych sprawach. Św. Paweł zajmuje się zagadnieniem – w jaki sposób człowiek może być sprawiedliwym wobec Boga. W rozdziale trzecim listu do Rzymian powiada on, że cały świat jest winny „wobec Boga" i że nikt poprzez uczynki nie może być „usprawiedliwiony przed Nim" (w. 19.20). W następnym rozdziale kontynuuje: „Bo jeśli Abraham z uczynków został usprawiedliwiony, ma się z czego chlubić, ale nie przed Bogiem" (Rz 4, 2). Jest przeto jasne, że św. Paweł zajmuje się usprawiedliwieniem „przed Bogiem" – sprawiedliwą postawą człowieka „w Jego oczach".

Św. Jakub podejmuje inny problem. Mamy tu rzekomych wierzących, którzy słuchają Słowa, ale nie żyją według niego. Nie przynoszą owoców praktycznej pobożności. Objawiało się to w ich stosunku do bliźnich. Apostoł oświadcza więc: „Jaki z tego pożytek, bracia moi, skoro ktoś będzie utrzymywał, że wierzy, a nie będzie spełniał uczynków? Czy [sama] wiara zdoła go zbawić? Jeśli na przykład brat lub siostra nie mają odzienia lub brak im codziennego chleba, a ktoś z was powie im: *Idźcie w pokoju, ogrzejcie się i najedzcie do syta!* – a nie dacie im tego, czego koniecznie potrzebują dla ciała – na co się to przyda? Tak też i wiara, jeśli nie byłaby połączona z uczynkami, martwa jest sama w sobie. Ale może, ktoś powiedzieć: Ty masz wiarę, a ja spełniam uczynki. Pokaż mi wiarę swoją bez uczynków, a ja ci pokażę wiarę ze swoich uczynków" (Jk 2,14-18).

Zauważmy, że św. Jakub traktuje tu o sprawie ukazania wiary: pokażę ci wiarę ze swoich uczynków. Jeżeli „wiara" nie przynosi owoców, właściwie nie jest wiarą w ogóle, a tylko fałszerstwem. A zatem św. Jakub idzie dalej: „Wierzysz, że jeden jest Bóg? Dobrze czynisz – lecz także i złe duchy demony również wierzą i drżą. Chcesz zaś zrozumieć, nierozumny człowieku, że wiara bez uczynków jest bezowocna? Czy Abraham, ojciec nasz, nie z powodu uczynków został usprawiedliwiony, kiedy *złożył syna Izaaka na ołtarzu ofiarnym?* Widzisz, że wiara współdziałała z jego uczynkami i przez uczynki stała się doskonała. I tak wypełniło się Pismo, które mówi: *Uwierzył przeto Abraham Bogu i poczytano mu to za sprawiedliwość* i został nazwany przyjacielem

Boga. Widzicie, że człowiek dostępuje usprawiedliwienia na podstawie uczynków, a nie samej tylko wiary" (Jk 2, 19-24) .

Abraham, co do swego usprawiedliwienia wobec Boga, uwierzył Bogu i zostało mu to poczytane za sprawiedliwość. Lecz skąd możemy wiedzieć, ze jego wiara była prawdziwa? W jaki sposób możemy rozpoznać, że droga Boża, na jakiej czyni On człowieka sprawiedliwym wobec siebie jest prawdziwa? Dowodzi tego całkowite posłuszeństwo w życiu Abrahama. Wymaga to wiary posłusznej Bogu we wszystkim.

Teologia *taniej* i *drogiej łaski* Bonhoeffera stanowić może wielki wkład we współczesny ekumenizm. Ze zdumieniem można stwierdzić, że to, co pisał ponad sześćdziesiąt lat temu pasuje do dzisiejszej rzeczywistości chyba jeszcze lepiej niż było to wówczas. Współczesna teologia zarówno katolicka jak i luterańska powinna przyswoić sobie myśl pastora – męczennika. Jego teologia powinna zdominować dzisiejsze chrześcijaństwo.

3. Ekumeniczne znaczenie charytologii Bonhoeffera

Dietrich Bonhoeffer nie stworzył osobnego traktatu o łasce, choć w jego teologicznej twórczości pojawiają się liczne wątki charytologiczne. Systematyzując je można zbudować naukę o łasce, która może i powinna stać się pomostem w dialogu ekumenicznym katolicko-luterańskim.

Wydaje się, że bonhoefferowskie rozróżnienie między *łaską tanią* i *łaską drogą* idzie nawet dalej niż konsensus zawarty we *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*.[242] Na podstawie lektury *Wspólnej deklaracji* zauważyć można, że także luterańska nauka o usprawiedliwieniu doskonale rozumie, iż nie można pojąć rzeczywistości odkupienia (usprawiedliwienia) człowieka bez ukazania jego osobistego udziału i zaangażowania w to dzieło, dzięki łasce usprawiedliwienia. Dlatego strona luterańska podkreśliła, że mówienie o *mere passive* ma na celu

[242] Światowa Federacja Luterańska i Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan, *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, w: *Zbawienie w Roku Jubileuszowym*, red. Z.J. Kijas, Kraków 2000, 139-168 [dalej: *Wspólna deklaracja* (WD) lub *Deklaracja*].

wykluczenie „własnego wkładu człowieka do usprawiedliwienia, lecz nie jego pełnego osobistego zaangażowania w wierze, dokonującego się pod wpływem Słowa Bożego”.[243] Owa pasywność nie oznacza zatem niezdolności człowieka do podejmowania decyzji wiary. Jest to – jak powiada protestancki teolog E. Jüngel – „kreatywna pasywność”, w której człowiek zostaje obdarowany w wierze, będącą także jego osobistą decyzją, łaską usprawiedliwienia.[244] Pozostaje to całkowicie w zgodzie z katolickim poglądem, że wiara jest stale związana z łaską – nie tylko jej zapoczątkowanie, ale również jej trwanie.[245] W tym sensie można mówić o swoistej pasywności, to znaczy zależności od łaski.

Gdy usprawiedliwiony żyje w Chrystusie i działa w ramach otrzymanej łaski, wówczas, mówiąc biblijnie, przynosi dobry owoc. Dla chrześcijanina, o ile walczy przez całe życie z grzechem, ten skutek usprawiedliwienia jest zarazem zobowiązaniem, które ma wypełnić; dlatego Jezus i pisma apostolskie napominają go do spełniania uczynków miłości[246]. Według poglądu katolickiego, dobre uczynki wynikające z łaski i działania Ducha Świętego przyczyniają się do wzrostu łaski, tak, że sprawiedliwość otrzymana od Boga zostaje zachowana, natomiast wspólnota z Chrystusem ulega pogłębieniu. Gdy katolicy trzymają się dobrych uczynków rozumianych jako „zasługa”, to pragną przez to powiedzieć, że uczynkom tym według biblijnego świadectwa jest obiecana zapłata w niebie. Pragną oni podkreślić odpowiedzialność człowieka za jego działanie, lecz przez to nie chcą kwestionować, a tym bardziej zanegować charakteru dobrych uczynków jako daru, tego, że samo usprawiedliwienie pozostaje stale niezasłużonym darem łaski[247]. Również u luteranów istnieje idea zachowania łaski oraz wzrostu w łasce i wierze. Wprawdzie podkreślają, że sprawiedliwość jako przyjęcie przez Boga i jako udział w sprawiedliwości Chrystusa jest zawsze doskonała,

[243] WD 21.

[244] E. Jüngel, *Amica Exegesis einer römischen Note,* ZThK, Beiheft 10, Dezember 1998, 252-279.

[245] Por. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna, t.* II-II, q. 4, a 3; zob. także J 6,44; 1 Kor 12,3.

[246] WD 37.

[247] WD 38.

lecz jednocześnie powiadają, że jej skutki mogą mieć w życiu chrześcijańskim tendencję wzrostową. Dobre uczynki chrześcijanina luteranie uważają za „owoce" i „znaki" usprawiedliwienia, nie za własne „zasługi", natomiast życie wieczne – zgodnie z Nowym Testamentem – rozumieją jako niezasłużoną „zapłatę" w znaczeniu spełnienia wobec wierzących Bożej obietnicy.[248]

W *Księgach Wyznaniowych* reformatorów czytamy między innymi, o przeciwnikach którzy mówią, że: „zasługują sobie według uznania na łaskę i życie wieczne. Jest to bezbożne i pyszne zarozumialstwo".[249] Z kolei nauka Kościoła katolickiego wyraziła swoje stanowisko w *Dekrecie* Soboru Trydenckiego o usprawiedliwieniu, gdzie czytamy, że dobre uczynki usprawiedliwionego, dokonane dzięki łasce, są we właściwym sensie przed Bogiem zasługą, jakkolwiek nie na gruncie ludzkich osiągnięć, ale siłą łaski i zasługi Chrystusa.[250]

Współczesna teologia katolicka jak dotąd nie dokonała należytej reinterpretacji swojej nauki w świetle *articulus iustificationis*. Teologia katolicka wzbogacona konsensusem *Wspólnej deklaracji* i bonhoefferowską teologią łaski drogiej ma za zadanie ukazać podstawowe akty realizacji zbawienia człowieka, które dokonują się w będących dziełem łaski podstawowych aktach sakramentalnego usprawiedliwienia i uświęcenia i które znajdują wyraz w dynamicznym, eschatologicznym procesie pełnienia dobrych uczynków. Usprawiedliwienie, uświęcenie i dobre uczynki, to od czasów Marcina Lutra główne punkty sporne, dzielące teologię luterańską i katolicką. Dzięki ekumenicznemu dialogowi i podpisanej w 1999 roku *Deklaracji*, doszło do wielu ważnych uzgodnień w rozwiązywaniu tych zagadnień. Wspólny podstawowy kierunek tych uzgodnień można by wyrazić następująco: drogę do wiecznego zbawienia otwiera dar usprawiedliwienia, w którym – przez wiarę i mocą zbaw-

[248] WD 39.

[249] Apol 4, 146 (BSLK 189, 11-13). Podobne treści znajdziemy w pozostałych *Księgach Wyznaniowych*. Zob. np. WA 40 I, 224, 30-32; WA 39 I, 176, 21-32.

[250] Por. DS 1581 (BF VII, 107); DS 1582 (BF VII, 108). Zob. *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer Theologen*, t. I: *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, red. K. Lehmann, W. Pannenberg, Freiburg-Göttingen 1986, 42.

czego dzieła Jezusa Chrystusa – otrzymujemy odpuszczenie grzechów. Wraz z usprawiedliwieniem jednostka otrzymuje uświęcenie rozumiane jako dar, który ma się rozwijać. Wlewany do serc razem z uświęceniem Duch Święty – Miłość, pobudza poszczególnych usprawiedliwionych do pełnienia na ich drodze życia czynów miłości, to jest dobrych uczynków, będących owocem wiary.

Katolicka teologia nie rozumie dobrych uczynków jako drogi „zasługiwania" na usprawiedliwienie. Pragnie jednak w tym miejscu uwypuklić „odpowiedzialność człowieka za jego działanie"[251] i możliwość pogłębiania wspólnoty z Chrystusem, osiągniętej w usprawiedliwieniu. Na tej podstawie można na przykład rozróżniać sprawiedliwość tego lub innego człowieka. Wyłączność Bożego działania polega na tym, że Bóg uzdalnia człowieka do tego, do czego sam jako grzesznik i „naturalny" człowiek nie jest zdolny, mianowicie do wiary, nadziei i miłości. Dopiero w perspektywie tych uzdolnień, które całkowicie pozostają darem łaski, można mówić w odniesieniu do poszczególnego człowieka o wzroście łaski. Poprzez dobre uczynki te uzdolnienia mogą wzrastać i pogłębiać się, co jest już ludzką zasługą. Człowiek może pogłębiać wiarę, nadzieję i miłość. Uczynki te nie mogą jednak w żaden sposób wysłużyć usprawiedliwienia otrzymywanego przez sakramenty święte, a już tym bardziej konkurować z zasługami Chrystusa. Charakter zasługi dobrych uczynków polega raczej na ich motywacyjnej roli w pogłębianiu i pomnażaniu uzdolnień płynących z daru łaski. Jeśli przyjmuje się wewnętrzną przemianę człowieka wskutek usprawiedliwienia, to trzeba przyjąć również, że człowiek potrafi tę przemianę wykorzystać i według nowego sposobu działać.[252]

Reinterpretacja wymaga od teologii katolickiej nowego, bardziej ekumenicznego, nauczania na temat „zasług". We współczesnych wywodach

[251] WD 38.

[252] R. Porada, *Przewodnie idee wspólnego rozumienia usprawiedliwienia*, w: *Zbawienie w Roku Jubileuszowym*, red. Z.J. Kijas, Kraków 2000; A.A. Napiórkowski, *Bogactwo łaski a nędza grzesznika. Zróżnicowany konsensus teologii katolickiej i luterańskiej o usprawiedliwieniu osiągnięty w dialogu ekumenicznym,* Kraków 2000, 314.

na temat dobrych uczynków w życiu chrześcijanina pobrzmiewają echa znanej kontrowersji z czasów Reformacji.

Ludzie po grzechu Adama, utraciwszy przyjaźń z Bogiem, nie mogą żyć w swojej duchowej pełni, jeśli nie odrodzą się w Chrystusie, to znaczy: jeśli nie zostaną usprawiedliwieni. Z drugiej strony nie są w stanie sami niczego uczynić dla swojego usprawiedliwienia, jeśli nie wyjdzie im naprzeciw łaska Chrystusa. Przygotowanie się do usprawiedliwienia to według Pisma Świętego szukanie Boga, gotowość serca, nawrócenie całego serca, zasadnicza decyzja. To przygotowanie do usprawiedliwienia należy rozpatrywać w kontekście łaski do wolności. W każdym zbawczym wydarzeniu inicjatywa należy wyłącznie i całkowicie do łaski Bożej. Łaska ta nie niszczy jednak autonomicznego działania ludzkiej wolności. Podobnie jest z przygotowaniem do usprawiedliwienia. W całkowicie niezasłużonym, darmowym działaniu, Bóg inicjuje proces przygotowania i podtrzymuje go. Człowiek natomiast dobrowolnie otwiera się i podąża drogą przygotowania. W całym tym procesie przygotowania do usprawiedliwienia dokonuje się życiowa wymiana: pełnego miłości wezwania Bożego i odpowiedzi miłości człowieka; przyjścia Boga do człowieka i zwracania się człowieka do Boga; powołania Bożego i ludzkiej decyzji przyjęcia Boga. Doskonale ilustruje to *Przypowieść o synu marnotrawnym* (Łk 15, 11-32). Młodszy z braci, który roztrwonił swoją część majątku żyjąc na obczyźnie w sposób rozrzutny, w chwili gdy popadł w nędzę, postanowił wrócić do domu swego ojca. Zamierzał przyznać się do swoich przewinień i poprosić ojca o to, aby go przyjął już nie jako syna, ale jako najemnika. Ojciec, który z daleka zobaczył powracającego syna, powitał go serdecznie. Nie pozwolił mu nawet wypowiedzieć przygotowanych słów, lecz nakazał prędko ubrać go i przygotować ucztę. Wracający z pola starszy brat usłyszał, że w domu odbywa się zabawa, a służący doniósł mu o jej przyczynie. Rozgniewał się więc i nawet na prośby ojca nie chciał wejść do domu. Przekonało go dopiero wyjaśnienie, że przecież on jest zawsze w domu razem z ojcem, a teraz trzeba się cieszyć, bo jego brat „był umarły, a ożył". Przypowieść ta ilustruje w pewien sposób katolicko-luterański spór na temat zasług. Starszy brat myśli po katolicku: jego młodszy brat nie zasłużył na na-

grodę, bo żył nieprzyzwoicie. Nie spełniał uczynków. Jego ojciec myśli po protestancku: przyjmuje syna niezależnie od uczynków. Miłość ojca do młodszego syna jest głęboka i przebaczająca wszelkie przewinienia. Analogiczną myśl ukazuje również biblijna *przypowieść o robotnikach w winnicy* (Mt 20, 1-16). Tam też robotnicy buntowali się przeciwko gospodarzowi, zarzucając mu „niesprawiedliwą" wielkoduszność. Wszystkim bowiem wypłacił tyle samo, bez względu na czas ich pracy.[253]

W trakcie prowadzonego dialogu z krytycznymi postulatami reformacyjnej teologii usprawiedliwienia, w dogmatyce katolickiej, winno dokonywać się obecnie pewne przewartościowanie, w którym powinno ukazać się możliwie nowe, bliższe biblijnej wizji, określenie dobrych uczynków w całym procesie zbawienia człowieka. Współczesna teologia katolicka powinna jeszcze wyraźniej podkreślać, że dobre uczynki w żadnej mierze nie są własnym osiągnięciem człowieka.[254] Z ich pomocą

[253] J. M. Lipniak, *Ekumeniczne usprawiedliwienie podzielonych grzeszników,* Świdnica 2006, 236-238.

[254] Wydaje się, że pozytywną implikacją w reinterpretacji katolickiej teologii w świetle nauki o usprawiedliwieniu byłoby unikanie przez współczesną teologię katolicką terminu „zasługa". Jeżeli bowiem przez „zasługę" rozumie się w ścisłym znaczeniu roszczenie prawne (zakładające równość osiągnięcia i nagrody), to w dzisiejszej dogmatyce takie pojęcie nie jest kategorią nadającą się do wyjaśniania wydarzenia zbawczego. Kościół katolicki absolutnie wyklucza możliwość wysłużenia sobie zbawienia własnym wysiłkiem. Dotyczy to zarówno fazy przygotowania do usprawiedliwienia, jak i czasu, który po nim następuje. Terminu „zasługa" powinno się unikać w katolickiej teologii, zarówno z przyczyn historycznych, jak i zasadniczych. Jest rzeczą pewną historycznie, że termin ten nie należy do grupy pojęć biblijnych. Wprowadzony został do teologii w III wieku i nabierał z biegiem czasu sensu prawnego roszczenia, czy wręcz kupieckiej transakcji. W końcu zaczęto go odnosić do wyjaśniania relacji między Bogiem i człowiekiem właśnie w znaczeniu ścisłej należności lub kupieckich rozrachunków. Unikanie terminu „zasługa" wydaje się być uzasadnione również z racji zasadniczych. Pojęcie to nie może w sposób adekwatny wyrażać relacji pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Po pierwsze, człowiekowi nie wolno wysuwać wobec Boga żadnych roszczeń z tytułu sprawiedliwości, nie może tu być mowy o żadnym „wyrównaniu", bo jako stworzenie człowiek jest całkowicie zależny od Boga i zdany na Jego łaskę. Po drugie, w zbawczym wydarzeniu wyrównanie między osiągnięciem człowieka i nagrodą nie jest możliwe; jako stworzenie może on mieć tylko ograniczone osiągnięcia, podczas gdy przyobiecane nam życie wieczne jest wolne od wszelkich ograniczeń. Człowiek upadły znajduje się w stanie, z którego w żaden sposób nie może sam się wydostać.

nie może on sobie samodzielnie i z tytułu sprawiedliwości wysłużyć zbawienia.[255] Takie podejście oznaczałoby bonhoefferowską *tanią łaskę*.

Można mówić o ekumenicznych powiązaniach teologii Bonhoeffera ze współczesnym dialogiem ekumenicznym na gruncie charytologii. Wcielenie w życie nauki pastora – męczennika jest zadaniem dla wszystkich Kościołów chrześcijańskich. Niestety dzisiejsze szczególnie protestanckie chrześcijaństwo w wielu krajach traci swój pierwotny charakter i gubi wielkie osiągnięcia Reformacji. Bonhoeffer dotyka bardzo ważnej dziedziny tożsamości chrześcijan, jaką jest „naśladowanie",

Nie może go opuścić o własnych siłach. Bez pośrednictwa Chrystusa nie jest on zdolny powrócić do przyjaźni z Bogiem, aby wejść w stan łaski. Tak więc w przygotowaniu do usprawiedliwienia nie może być mowy o jakiejkolwiek zasłudze, ponieważ w przygotowaniu do usprawiedliwienia chodzi o „dyspozycję do łaski" nie może adekwatnie oddać tego dynamicznego wydarzenia. Dlatego zwrot „przygotowanie do łaski" należałoby zastąpić terminami biblijnymi, oznaczającymi początek życiowej relacji pomiędzy Bogiem i człowiekiem. J. M. Lipniak, *Ekumeniczne usprawiedliwienie…*, 236-238; por. G. Kraus, *Podręcznik teologii dogmatycznej. Nauka o łasce – zbawienie jako łaska*, Kraków 1999, 252.

[255] Ich rolę należy rozumieć inkluzywnie: dobre uczynki są czynami Boga, powszechnej Przyczyny sprawczej, a zarazem – możliwymi dzięki łasce – autonomicznymi czynami człowieka. Dlatego dobre uczynki nie mogą być tytułem do chluby człowieka, lecz w całości służą głoszeniu chwały zbawczego dzieła Bożego. W związku z powyższym, wielką pomocą mogą okazać się tutaj ewangelikalne enuncjacje na temat usprawiedliwienia *sola fide*, w których wyraźnie się stwierdza, że dobre uczynki są niezbędnym elementem życia chrześcijanina: „albowiem usprawiedliwienie jest środkiem prowadzącym do celu. Usuwa karę po to, by przez łaskę Boga nastąpiła rozprawa z brudem i mocą grzechu. Tak więc przebaczenie, przyjęcie i pokój mają prowadzić do czystości i postępu" W.H.G. Thomas, *The Principles of Theology*, London 1978, 201. Na gruncie katolickiej sakramentologii trzeba położyć jeszcze mocniejszy akcent na to, że uczynki nie są przyczyną sprawczą usprawiedliwienia ani w fazie przygotowania do przyjęcia sakramentów, ani w samym jego procesie. Sakramentalne usprawiedliwienie grzesznika jest bowiem całkowicie niezależne od dobrych uczynków i jest ono skutkiem samego tylko otrzymanego od Boga daru wiary. Z kolei wiara stanowi inkluzywną jedność działania Boga i działania człowieka: wzbudza ją słowo Boże, ale równocześnie jest ona pozytywną odpowiedzią człowieka na wezwanie Boga. Wiara, to dobrowolna decyzja człowieka przyjmującego Boży dar zbawienia. Dokonując takiej reinterpretacji sakramentologii, jeszcze wyraźniej dostrzegamy, że niezależna od uczynków usprawiedliwiająca wiara po usprawiedliwieniu z konieczności wyraża się w dobrych uczynkach.

naśladowanie Mistrza z Nazaretu. Bonhoeffer porusza w pierwszym rozdziale *Łaska droga* temat fundamentalny i tak charakterystyczny dla protestantyzmu, jakim jest *łaska*. Widzi w kościele luterańskim wypaczenie doktryny usprawiedliwienia przez łaskę, tworząc z niej *łaskę tanią*, jak to określa.

Problem poruszony przez Bonhoeffera jest niezwykle ważny dla dalszego „być albo nie być" biblijnego chrześcijaństwa. Bonhoeffer umiał nazwać rzeczy po imieniu i bez skrupułów obnażyć „chrześcijańskie warownie", w których pozornie tylko schronili się wyznawcy *taniej łaski* – poglądu, który zasługuje na potępienie i odrzucenie. Im wcześniej to zrobimy tym lepiej. Nie chcemy przypominać ludzi, o których pisał św. Juda Apostoł: „Wkradli się bowiem pomiędzy was jacyś ludzie, którzy dawno już są zapisani na to potępienie, bezbożni, którzy łaskę Boga naszego zamieniają na rozpustę, a nawet wypierają się jedynego Władcy i Pana naszego Jezusa Chrystusa" (Jud 4). *Tania łaska*, jest w rzeczywistości zamianą łaski Boga na usprawiedliwianie nienaśladowania Jezusa, bierności, obojętności, zeświecczenia, grzechu zaniechania, życia dalekiego od wzorca Chrystusa. Jest to w konsekwencji wyparcie się Jezusa, który na krzyżu wysłużył nam usprawiedliwienie. Charytologia Bonhoeffera może pomóc dokonać analizy samego siebie i stanowi cenną pomoc w ekumenicznym zrozumieniu istoty chrześcijaństwa.

Nasze wspólne zadanie jako chrześcijan opiera się na wspólnej nam nadziei na to, że Bóg wypełni swoją obietnicę, że zamieszka wraz z ludźmi w nowej ziemi, Nowym Jeruzalem, wspólnocie pełnej światła i życia, do której przyniesiona zostanie chwała i honor narodów, wspólnocie użyźnianej przez wodę życia i błogosławionej przez drzewo życia służące do leczenia narodów (Ap 21, 1-3, 24; 22, 1). Arogancją byłoby udawać, że potrafimy wybudować to miasto tu i teraz. Poddać się jednak oznaczałoby zaprzeczyć obietnicy, że Duch Boży może natchnąć nas do tworzenia widomych znaków tego celu w życiu doczesnym. To z tego właśnie powodu zostaliśmy wezwani do uznania życia według Bożej łaski za wspólne zadanie jeszcze wciąż podzielonych chrześcijan.

Ks. Bogdan Ferdek
Wrocław

ESCHATOLOGIA DIETRICHA BONHOEFFERA – CZYLI NADZIEJA DLA BEZRELIGIJNEGO ŚWIATA

Męczeństwo ma nie tylko aspekt chrystologiczny, w którym chodzi o szczególne zjednoczenie męczennika z Chrystusem, ale ma także aspekt apokaliptyczny. Męczennik jest świadkiem przychodzącej Prawdy przeciwko panującemu kłamstwu, przychodzącej Sprawiedliwości przeciwko rozpowszechnionemu bezprawiu, przychodzącemu Życiu przeciwko rządzącej śmierci.[256] Takim świadkiem był D. Bonhoeffer. Przez to, że zaświadczył o przychodzącym Życiu przeciwko władztwu śmierci, eschatologia weszła w jego biografię. Nie można więc zrozumieć męczennika bez eschatologii. Czy jednak eschatologia, jest obecna w jego teologii?

Opracowania dotyczące teologii D. Bonhoeffera zwracają uwagę przede wszystkim na jego chrystologię, eklezjologię, etykę oraz bezreligijne chrześcijaństwo.[257] Nie podjęto jednak próby całościowego opracowania eschatologii D. Bonhoeffera. Również niniejsze opracowanie nie chce być taką próbą. Chce ono tylko usystematyzować najważniejsze eschatyczne wątki w jego teologicznej twórczości i wykazać, że w oparciu o nie można ekumenicznie wyjaśniać ostatnią część wyznania wiary.

1. Misterium paschalne jako preludium *rzeczy ostatecznych*

Krzyż i zmartwychwstanie Chrystusa są osią teologicznych refleksji D. Bonhoeffera. Jak sam napisał: „Specyfiką chrześcijaństwa jest Krzyż,

[256] J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, München 1989, 226; zob. C. J. Slane, *Bonhoeffer as Martyr*, Grand Rapids 2004.

[257] Zob. J. W. Woelfel, *Bonhoeffer`s Theology. Classical and Revolutionary,* New York 1970.

który pozwala chrześcijaninowi być poza światem i daje mu dzięki temu zwycięstwo nad światem".[258] Teolog rodem z Wrocławia idzie za tradycją swojego Kościoła, według której: „Chrystus na Krzyżu, Chrystus ukryty, Król ukrytego Królestwa – to orędzie Kościoła ewangelickiego".[259] Wokół tej osi: krzyża i zmartwychwstania skupiona jest też eschatyczna refleksja męczennika z Flossenburga.

„Chrystus na Krzyżu, zamordowany Syn Boży, to finał historii Kaina, a tym samym finał historii w ogóle".[260] Od Kaina zaczyna się historia śmierci, bo to on jako pierwszy niszczy życie uśmiercając swojego brata Abla. W ten sposób uzurpuje sobie prawo Stwórcy do ożywiania i uśmiercania: „Ja zabijam i Ja sam ożywiam" (Pwt 32, 39). To prawo Stwórcy uzurpuje sobie cała ludzkość zabijając Tego, przez którego Bóg „też stworzył wszechświat" (Hbr 1, 2). Jednak ta uzurpacja przysługującego Bogu prawa do uśmiercania stała się wyrokiem śmierci dla śmierci. Wyrok śmierci wydany na Jezusa stał się wyrokiem śmierci dla samej śmierci. Śmierć Chrystusa była „samym nic, *nihil negativum*".[261] Jednak Bóg, który na początku stworzył swoje dzieło *ex nihilo*, zniszczył owo samo nic – *nihil negativum*, stwarzając nowe stworzenie, które objawia zmartwychwstanie Chrystusa. „Jezus Chrystus – Zmartwychwstały: oznacza, że Bóg w swej miłości i wszechmocy uśmierca śmierć i powołuje do życia nowe stworzenie, ofiaruje nowe życie. *To, co dawno minęło, a oto wszystko stało się nowe. Oto czynię wszystko nowe*. Zmartwychwstanie nastało już w samym środku starego świata, jako ostateczny znak jego końca i jego przyszłości, i zarazem jako żywa rzeczywistość".[262] Zmartwychwstanie Jezusa jest więc dziełem stwórczej mocy Boga i jako takie należy do *creatio nova*, które oznacza „nowe stworzenie cielesności". Ta nowa cielesność Chrystusa zachowuje jednak tożsamość ze starą cielesnością. „Ciało Jezusa wychodzi, z grobu, i grób jest pusty. Nigdy się tego nie dowiemy, jak to możliwe, jak to jest do pomyślenia, że to śmiertelne i zniszczalne ciało teraz staje się ciałem nie-

[258] D. Bonhoeffer, *Krzyż i zmartwychwstanie*, Kraków 1999, 4.
[259] Tamże, 8.
[260] Tamże, 24.
[261] Tamże, 51.
[262] Tamże, 64.

śmiertelnym, niezniszczalnym, przemienionym. Różnorodność opisów spotkania Zmartwychwstałego z uczniami jest najlepszym dowodem, iż nie potrafimy sobie wyrobić żadnego pojęcia o nowej cielesności Zmartwychwstałego. Wiemy, że jest to to samo ciało, bo grób jest pusty; i że jest to nowe ciało, bo grób jest pusty".[263] Ciało Zmartwychwstałego jest tym samym ciałem, co ciało Ukrzyżowanego i równocześnie nie takim samym ciałem, bo należy ono do *creatio nova*.

Zmartwychwstanie Jezusa jest obietnicą przyszłości poza grobem dla całej ludzkości. „Zmartwychwstały Chrystus nosi w sobie nową ludzkość, ostateczne *tak* Boga w stosunku do nowego człowieka. Wprawdzie ludzkość żyje jeszcze po staremu, ale jest już ponad tym starym; żyje wprawdzie jeszcze w świecie śmierci, ale jest już ponad śmiercią".[264] Wielkanoc jest więc „preludium rzeczy ostatecznych, niewypowiedzianych rzeczy, jakie się kiedyś wydarzą, gdy przyjdzie koniec czasów; rzeczy, o których możemy mówić jedynie w obrazach i przypowieściach. Ale Wielkanocą interesujemy się nie tylko dzisiaj – nie, to święto objawia nam całą chwałę i moc Bożą. Bóg, jest Panem śmierci, śmierci nie tylko Jezusa Chrystusa, lecz także mojej i twojej śmierci, Jak jednak Bóg w swej niewypowiedzianej pełni mocy wskrzesił Jezusa, tak też swój święty lud poprowadzi ze śmierci do życia. Tam kierujemy dziś nasz wzrok pełen nadziei". Dzięki Wielkanocy rzeczywistość eschatyczna jest tym, co już jest, a nie tylko tym, co będzie. Misterium paschalne rozpoczyna jakby wykład z eschatologii. Przypomina o tym D. Bonhoefferowi każdy poranek: „To jest czas wypełnienia, czas zmartwychwstania. W nocy narodził się Chrystus, światłość w ciemnościach; południe stało się nocą, gdy Chrystus cierpiał i umarł na krzyżu; natomiast o poranku wielkanocnym powstał z grobu jako zwycięzca".[265] Modlitwa poranna powiązana jest z tym porankiem, „w którym powalone zostały śmierć, diabeł i grzech, a ludziom zostało ofiarowane nowe życie i zbawienie".[266]

Zapowiedzią Chrystusowego zwycięstwa przez krzyż było już Jego Przemienienie na Taborze. Tabor jest światem zmartwychwstania: „To

[263] Tamże, 53.
[264] Tamże, 45.
[265] D. Bonhoeffer, *Życie wspólne*, Kraków 2001, 53.
[266] Tamże, 54.

wielka łaska, że ci sami uczniowie, którzy będą w Getsemani świadkami cierpień Jezusa, teraz mogą Go oglądać jako przemienionego Syna Bożego, jako Boga wiecznego. Tak więc uczniowie idą na Krzyż, wiedząc już o Zmartwychwstaniu".[267] Przemienienie, podobnie jak zmartwychwstanie, jest preludium do wydarzeń eschatycznych. Ono objawia tę rzeczywistość poprzez element chwały Jezusa i dlatego jest już wypełnieniem obietnicy: „wtedy i wy razem z Nim ukażecie się w chwale" (Kol 3, 4). Stąd uczniowie: „Chcą pozostać w świecie przemienienia, nie chcą już powracać w rzeczywisty świat śmierci, chcą pozostać w świecie widzialnej chwały Jezusa. Widzialnej władzy Jezusa, widzialnego spełnienia obietnicy, chcą pozostać przy oglądaniu i nie chcą wracać z powrotem do wiary".[268] Doświadczenie Przemienienia jest więc doświadczeniem przyszłej chwały i jako takie jest wydarzeniem eschatycznym.

Misterium paschalne, które w węższym znaczeniu obejmuje Krzyż i zmartwychwstanie, a w szerszym znaczeniu – całe wydarzenie Jezusa Chrystusa łącznie z misterium Przemienienia - jest centrum historii zbawienia. Eschatyczny aspekt misterium paschalnego trzeba więc ujmować historiozbawczo. Według D. Bonhoeffera: „Bajki i legendy z prastarych czasów opowiadają o dniach, w których Bóg spacerował wśród ludzi". Również na pierwszych stronach Biblii jest mowa o spacerowaniu Boga wśród ludzi: „...mężczyzna i jego żona usłyszeli kroki Pana Boga przechadzającego się po ogrodzie..." (Rdz 3, 8). Te spacery Boga wśród ludzi zakończył grzech pierworodny. Bóg jednak zostawił ludziom obietnicę powrotu tych spacerów. Ta obietnica zaczęła się spełniać, gdy Bóg w swoim wcielonym Synu zamieszkał wśród ludzi i zaczął obchodzić „wszystkie miasta i wioski" (Mt 9, 35). Ludzie przybili jednak wcielonego Syna Bożego do Krzyża, „ale Bóg wskrzesił Go z martwych" (Dz 3, 15) i poprzez to misterium paschalne pozostał z ludźmi na zawsze: „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata" (Mt 28, 20). „Koniec świata – i znów jest mowa o rzeczach ostatecznych. *Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki*".[269] Bóg już na

[267] D. Bonhoeffer, *Krzyż i zmartwychwstanie*, 5.
[268] Tamże, 6.
[269] Tamże, 74.

wieki będzie *spacerował* wśród ludzi. Początkowe *spacery* Boga wśród ludzi, o których wspomina *Księga Rodzaju*, dzięki zamieszkaniu Boga wśród ludzi, będą trwały „aż do skończenia świata" i po jego skończeniu także na wieki.

Chrystus Ukrzyżowany i Zmartwychwstały jest dla D. Bonhoeffera jedyną *rzeczą ostateczną*, a Jego misterium paschalne jest preludium do wydarzeń eschatycznych, które będą wypełnieniem historii zbawienia.

2. Rzeczywistość eschatyczna jako prawdziwa świątynia

D. Bonhoeffer wskazując na eschatyczny wymiar wcielenia ujmuje rzeczywistość eschatyczną jako świątynię Ciała Chrystusa. We wcielonym Chrystusie wypełniło się starotestamentalne proroctwo o świątyni: „On zbuduje dom imieniu memu... Przede mną dom twój i twoje królestwo będzie trwać na wieki" (2 Sam 7, 13. 16). Salomon odniósł to proroctwo do siebie, bo wybudował świątynię. Świątynia Salomona nie była jednak wypełnieniem proroctwa Natana, ponieważ została wybudowana rękami człowieka i dlatego wielokrotnie była burzona, co tylko potwierdzało, że nie jest obiecaną świątynią. Proroctwo Natana o świątyni wypełnił Chrystus, na co wskazuje Janowa Ewangelia: „Zburzcie tę świątynię, a Ja w trzech dniach wzniosę ją na nowo... On zaś mówił o świątyni swego ciała" (J 2, 19-21). Jezus zapowiada wprawdzie, że również świątynia Jego ludzkiego ciała zostanie zburzona, ale dzięki zmartwychwstaniu Jego ciało będzie wieczną świątynią, o której mówi proroctwo Natana. W tej świątyni zamieszka Bóg i nowa ludzkość, na co wskazuje Apokalipsa: „świątynią jest Pan Bóg wszechmogący oraz Baranek" (21, 22).[270]

Chrystus w historii zbawienia działa poprzez ciało, które przyjął w tajemnicy wcielenia i poprzez Kościół, który przedłuża tą tajemnicę. Chrystus poprzez swoje Ciało działa dla ciała człowieka. Wypełnieniem tego działania będzie świątynia Jego Ciała, w której wszyscy staną się tym, czym Chrystus, bo On stał się tym, czym ludzie. „Syn Boży przyjmując ciało, przyjął też z łaski naszą istotę, naszą naturę; przyjął nas samych naprawdę i cieleśnie. Taki był odwieczny wyrok

[270] D. Bonhoeffer, *Naśladowanie*, 177-178.

Boga Trójjedynego. Teraz jesteśmy w Nim. Tam, gdzie On jest, nosi nasze ciało, nosi nas. Tam, gdzie On jest, jesteśmy i my, we Wcieleniu, w Krzyżu i w Jego Zmartwychwstaniu. Należymy do Niego, ponieważ jesteśmy w Nim. Dlatego Pismo nazywa nas Ciałem Chrystusa. Jeżeli jednak – zanim mogliśmy to wiedzieć, tego chcieć – zostaliśmy razem z całym Kościołem w Jezusie Chrystusie wybrani i przyjęci, to należymy do Niego także razem w wieczności. My, którzy tutaj żyjemy w Jego wspólnocie, będziemy kiedyś w wiecznej wspólnocie przy Nim".[271] Bycie z Chrystusem w Jego Ciele na ziemi przekracza barierę śmierci i zostaje przedłużone na wieczność w świątyni Jego Ciała.

Solidarność Chrystusa z ludźmi przekracza tragiczną, biologiczną barierę śmierci. Śmierć Chrystusa stała się „śmiercią śmierci" i dlatego poza śmiercią w eschatycznej świątyni ciała Chrystusa wszyscy staną się tym, czym On, doświadczając największej korzyści płynącej z zaangażowania się Chrystusa dla ludzi poprzez Ciało i w Ciele – zbawienia. Eschatologiczna świątynia Ciała Chrystusa, w której będą zbawieni, jest owocem Jego solidarności z ludźmi. „Jako ciało bowiem został stworzony człowiek, w ciele – z powodu nas – zjawił się na ziemi Syn Boży, w ciele zmartwychwstał, w ciele wierzący przyjmuje Chrystusa Pana w sakramencie i zmartwychwstanie umarłych wprowadzi pełną wspólnotę duchowo-cielesną stworzeń Bożych".[272] Niejako *środowiskiem* tej wspólnoty stworzeń Bożych z Bogiem – Stwórcą będzie wieczna świątynia zmartwychwstałego ciała Chrystusa.

W tej świątyni będzie sprawowana doskonała liturgia, którą „ofiarował sam Jezus Chrystus, wypełniając wszystkie przepisane ofiary w swej dobrowolnej, bezgrzesznej ofierze".[273] Ta liturgiczna wspólnota w eschatycznej świątyni ma swój początek już na ziemi. „Psalmy zawierają prośbę o wspólnotę z Bogiem w życiu ziemskim, jednakże wiedzą, że ta wspólnota nie kończy się w tym życiu, lecz sięga dalej...Życie we wspólnocie z Bogiem zawsze więc przekracza granice śmierci".[274] Antycypacją tej eschatycznej liturgii jest wspólnota eucharystyczna. „Jak

[271] D. Bonhoeffer, *Życie wspólne*, 38.

[272] Tamże, 34.

[273] D. Bonhoeffer, *Psalmy. Modlitewnik Biblii*, Warszawa 2004, 38-39.

[274] Tamże, 59.

członkowie wspólnoty zjednoczeni są w ciele i krwi przy stole Pana, tak będą też razem w wieczności".[275] D. Bonhoeffer nie ogranicza więc eschatologii do ostatniego rozdziału w wykładzie teologii, lecz ukazuje, że rzeczywistość eschatyczna może być doświadczona we wspólnocie liturgicznej. Taka wspólnota już doświadcza eschatycznej liturgii w świątyni zmartwychwstałego ciała Chrystusa.

Ten szczegół dotyczący związku eschatologii z liturgią jest osadzony w życiowym kontekście Bonhoeffera. Liturgia jest bowiem zawsze polityczna, ponieważ polityka jest liturgiczna, na co wskazuje *Apokalipsa*. Mówiąc o kadzidle na złotym ołtarzu przed tronem (Ap 8, 3-5), autor *Apokalipsy* przeciwstawia je kadzidłom palonym przed rzymskim cesarzem. Kadzidło należy się Bogu, a nie cazarowi, który choć jest ubóstwiany, to jednak nie jest Bogiem. Pamiętał o tym Bonhoeffer i choć jako luteranin nigdy nie posługiwał się kadzidłem w czasie liturgii, to jednak wiedział, że kadziło należy się Bogu, a nie ubóstwianemu Adolfowi Hitlerowi. Poprzez związek z liturgią eschatologia również staje się polityczna, bo polityka jest eschatologiczna. „Nadzieja chrześcijan jest skierowana na ponowne przyjście Jezusa i zmartwychwstanie umarłych"[276], natomiast nadzieja polityczna czasów Bonhoeffera była skierowana na „tysiącletnią Rzeszę". *Apokalipsa* ukazuje panowanie Chrystusa, które oznacza koniec każdej ziemskiej potęgi, natomiast każda ziemska potęga próbuje sobie zapewnić wieczne panowanie i dlatego nie lubi chrześcijan, którzy wierząc w wieczne panowanie Chrystusa, tym samym wskazują na koniec każdej ziemskiej potęgi. Eschatologia jest więc polityczna i dlatego może być powodem wrogości względem chrześcijan ze strony ziemskich potęg, które chcą być eschatologiczne, czyli wieczne, choć w ziemskich warunkach. Tej wrogości doświadczył D. Bonhoeffer. Można go porównać z męczennikami *Apokalipsy*, bo tak jak oni, nie zapalił kadzidła przed ubóstwianym władcą ziemskiej potęgi. On, podobnie jak męczennicy *Apokalipsy*, wiedział, że kadzidło należy się tylko Bogu, którego wieczne królestwo przybiera postać świątyni zmartwychwstałego ciała Chrystusa.

[275] D. Bonhoeffer, *Życie wspólne*, 121.
[276] D. Bonhoeffer, *Psalmy*, 58

4. Szczegółowe zagadnienia eschatyczne

W pismach D. Bobhoeffera można znaleźć odniesienia do szczegółowych zagadnień z zakresu eschatologii. Można je skoncentrować wokół paruzji, którą Bonhoeffer wiąże z powszechnym zmartwychwstaniem umarłych, sądem Bożym oraz niebem.

W perspektywie paruzji D. Bonhoeffer dzieli rzeczywistość na: „rzeczy przedostateczne i ostateczne". Rzeczy przedostateczne obejmują czas przed paruzją, czyli zwykłe ziemskie życie z jego prawami i obowiązkami. Z kolei rzeczy ostateczne obejmują rzeczywistość eschatyczną. W życiu chrześcijańskim dochodzi często do przeciwstawiania rzeczy przedostatecznych i ostatecznych. Jedni w imię rzeczy ostatecznych deprecjonują rzeczy przedostateczne, a drudzy odwrotnie: wykluczają rzeczy ostateczne w imię rzeczy przedostatecznych. Pierwsze stanowisko nazywa D. Bonhoeffer „radykalizmem", a drugie – „kompromisem". Zarówno radykalizm, jak i kompromis, należy odrzucić ze względu na Chrystusa, w „którym miejsce radykalizmu i kompromisu zajmuje rzeczywistość Boga i człowieka".[277] Dlatego: „Chrześcijanin w przeciwieństwie do wierzących w mit wybawienia, nie ma w pogotowiu, na najgorszy wypadek, ucieczki od ziemskich zadań i kłopotów w jakąś wieczność, lecz musi wypić ziemskie życie aż do dna, na wzór Chrystusa...Nie można przedwcześnie unieważnić doczesności... Mity wybawienia rodzą się z ludzkiego doświadczenia granicy. Chrystus jednak zagarnia człowieka w samym środku życia".[278] Ten Chrystus jest więc równocześnie Panem rzeczy przedostatecznych i ostatecznych. On niejako w samym środku rzeczy przedostatecznych odniósł zwycięstwo na Krzyżu i dlatego już wśród tych przedostatecznych rzeczy kształtuje ludzi. „To nie chrześcijanie poprzez swe idee kształtują świat, lecz Chrystus kształtuje ludzi na swoje podobieństwo".[279]

To kształtowanie przez Chrystusa i na Jego wzór już teraz wśród rzeczy przedostatecznych zostanie uwieńczone w powszechnym zmartwych-

[277] Zob. D. Bonhoeffer, *Rzeczy przedostateczne*, w: D. Bonhoeffer, *Wybór Pism* (red. A. Morawska), Warszawa 1970, 175-176.

[278] D. Bonhoeffer, *Listy i notatki z więzienia*, w: D. Bonhoeffer, *Wybór Pism*, 257.

[279] D. Bonhoeffer, *Krzyż i zmartwychwstanie*, 46.

wstaniu umarłych, które zainauguruje paruzja. Będzie ono oznaczało: „Być przemienionym w Jego postać – oto sens kształtowania, o którym mówi Biblia”.[280] Powszechne zmartwychwstanie umarłych, będące rozszerzeniem na wszystkich ludzi zmartwychwstania Chrystusa, uwieńczy wspólnotę z Wcielonym i Ukrzyżowanym Chrystusem pośrodku rzeczy przedostatecznych. „Kto trwa we wspólnocie ze Wcielonym i Ukrzyżowanym, w kim ukształtował się On, ten stanie się także podobny do Przemienionego i Zmartwychwstałego”.[281] Powszechne zmartwychwstanie umarłych opiera się więc na zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, które „jest Bożym tak w stosunku do nas. Chrystus przez przyjęcie ludzkiej natury stał się solidarny z ludźmi i dlatego mocą przyjęcia naszej ludzkiej natury w tajemnicy Wcielenia jesteśmy w Jezusie Chrystusie; co Jego spotyka, spotyka i nas; ponieważ zostaliśmy przez Niego przyjęci”. Na zasadzie solidarności Bóg, który swoją stwórczą mocą pokonał śmierć w Chrystusie, pokona ją w czasie paruzji w każdym człowieku. „Bóg, jest Panem śmierci, śmierci nie tylko Jezusa Chrystusa, lecz także mojej i twojej śmierci. Jak jednak Bóg w swej niewypowiedzianej pełni mocy wskrzesił Jezusa, tak też swój święty lud poprowadzi ze śmierci do życia”.[282]

Powszechne zmartwychwstanie umarłych mające podstawę w zmartwychwstaniu Chrystusa wskazuje na to, że ciało jest kresem Bożych dróg. Te drogi zaczynają się w stworzeniu ciała. Punktem kulminacyjnym tych dróg jest tajemnica Wcielenia, czyli przyjęcie ciała przez Syna Bożego. Ta tajemnica prowadzi do Wielkanocy: „Wielkanoc – to mowa nie o nieśmiertelności, lecz o zmartwychwstaniu”.[283] Wielkanoc zaś jest obietnicą dla człowieka: „Jezus zmartwychwstał jako człowiek i w ten sposób ofiarował człowiekowi zmartwychwstanie”.[284] Zaś aktualnym etapem Bożych dróg jest Ciało Chrystusa jako Kościół i jako Eucharystia. Historia zbawienia na każdym swoim etapie łączy Boże działanie z ciałem i dlatego właśnie ciało jest kresem Bożych dróg.

[280] Tamże, 46.
[281] D. Bonhoeffer, *Naśladowanie*, 229.
[282] D. Bonhoeffer, *Krzyż i zmartwychwstanie*, 61.
[283] Tamże, 59.
[284] Tamże, 64.

D. Bonhoeffer zwraca uwagę na życiowe znaczenie prawdy o zmartwychwstaniu. Zmartwychwstanie Chrystusa przekreśla „ubóstwianie śmierci. Gdzie śmierć jest czymś ostatecznym, tam życie ludzkie znaczy wszystko albo nic". Przejawia się to w dwóch postawach: albo w apoteozie życia albo w lekkomyślnym igraniu z życiem. Zmartwychwstanie „rozświetla świat śmierci" i dlatego jego konsekwencją jest postawa przejawiająca się w tym, że: „nikt nie trzyma się kurczowo życia, ale też nie pozbywa go się lekkomyślnie".[285] Bonhoeffer żył w świecie, gdzie ubóstwiano śmierć i dlatego dla apoteozy życia niektórych – poświęcano życie milionów. W radykalny sposób doświadczano słów *Księgi Mądrości*, która ukazuje projekt życia tych, którzy ubóstwiają śmierć: „Mylnie rozumując mówili sobie: Nasze życie jest krótkie i smutne. Nie ma lekarstwa na śmierć człowieczą.... Urodziliśmy się niespodziewanie i potem będziemy, jakby nas nigdy nie było... Nuże więc... Upijmy się winem wybornym i wonnościami... Nikogo z nas braknąć nie może w swawoli... Udręczmy sprawiedliwego biedaka, nie oszczędźmy wdowy ani wiekowej siwizny starca nie uczcijmy! Nasza siła będzie nam prawem sprawiedliwości" (Mdr 2, 1-11). Ubóstwianie śmierci rodzi kulturę śmierci. Współcześnie symbolem kultury śmierci mogliby być spotykani dość często na drogach motocykliści, którzy swoją brawurą prowokują śmierć. Do nich, a poprzez nich do wszystkich tworzących kulturę śmierci, można odnieść słowa *Księgi Mądrości* mówiące o tym, że bezbożni uważają śmierć za przyjaciółkę i zawierają z nią przymierze (Mdr 1, 16). Tam, gdzie ginie nadzieja, człowiek staje się przyjacielem śmierci. Zaginiona nadzieja nie pozostawia bowiem po sobie pustki. Na jej miejsce wchodzi natychmiast rozpacz, która nie widzi żadnego ratunku i w konsekwencji przyspiesza zagładę. Rozpacz jest przeciwieństwem nadziei, którą rodzi prawda o Zmartwychwstaniu. „Zmartwychwstanie nie znosi rzeczy przedostatecznych; ale życie wieczne, to nowe życie, wdziera się coraz mocniej w życie ziemskie i zdobywa w nim swoje miejsce".[286] Zmartwychwstanie rodzi więc nadzieję, która jest lojalna wobec rzeczy przedostatecznych, bo daje bodziec do zaangażowania w te rzeczy.

[285] Tamże, 44.
[286] Tamże, 64.

Powszechne zmartwychwstanie umarłych związane jest z sądem Bożym. Ten sąd nie jest jakimś wyizolowanym wydarzeniem niejako na progu rzeczy ostatecznych. On już dokonał się w samym środku rzeczy przedostatecznych na Krzyżu. „We wcieleniu poznajemy miłość Boga do swego stworzenia, w ukrzyżowaniu – sąd Boga".[287] „Jezus Chrystus umarł za nas na Krzyżu, uderzony gniewem Bożym".[288] „W Człowieku Jezusie Chrystusie wydany został wyrok na całą ludzkość. I znów nie obojętny wyrok sędziego, lecz litościwy wyrok tego, kto sam cierpi i podziela los całej ludzkości".[289] Na Krzyżu dokonuje się więc *sąd łaski*.[290] Ze względu na ten sąd nad światem, który dokonał się na krzyżu, sąd ostateczny nie będzie oderwany od Bożego miłosierdzia. D. Bonhoeffer powtarza myśl M. Lutra, że będzie to „sąd łaski". Sędzią bowiem będzie miłosierny Chrystus, który umarł za grzeszników i w ten sposób stał się usprawiedliwieniem grzeszników (1 Kor 1, 30).[291] Na sądzie Chrystus objawi swoje okazane na Krzyżu miłosierdzie, którego doświadczą wszyscy grzesznicy. *Sąd łaski* nie oznacza jednak pobłażliwości dla grzechu. „Dlatego niech nie liczy na Bożą łaskę ten, kto chce trwać w grzechu! Tylko uświęcona gmina zostanie uratowana przed gniewem w dzień Jezusa Chrystusa; gdyż Pan sądzić będzie podług uczynków bez względu na osoby. Wszelki czyn zostanie ujawniony, a On odda każdemu *za uczynki dokonane w ciele, złe lub dobre*" (2 Kor 5, 10; Rz 2, 6n; Mt 16, 26).[292]

W perspektywie sądu Bożego D. Bonhoeffer rozwiązuje problem: łaski i uczynków, który dzielił luteranów i katolików. Zdaniem Bonhoeffera łaska nie wyklucza uczynków. Św. Paweł mówiąc o zbawieniu, jako dziele łaski, mówi równocześnie o uczynkach. Wskazuje na to D. Bonhoeffer cytując Ef 2, 8-10: „Łaską bowiem jesteście zbawieni przez wiarę. A to pochodzi nie od was, lecz jest darem Boga: nie z uczynków, aby się nikt nie chlubił. Jesteśmy bowiem Jego dziełem,

[287] Tamże, 63.
[288] Tamże, 32.
[289] Tamże, 39.
[290] Tamże, 39.
[291] B. Lohse, *Luthers Theologie,* Göttingen 1995, 346.
[292] D. Bonhoeffer, *Naśladowanie*, 221.

stworzeni w Chrystusie Jezusie dla dobrych czynów, które Bóg z góry przygotował, abyśmy je pełnili. Dlatego według D. Bonhoeffera: łaska i uczynki wiążą się ze sobą. Nie ma wiary bez dobrych czynów, jak i nie ma dobrych czynów bez wiary. Ze względu na zbawienie chrześcijanin potrzebuje dobrych uczynków; albowiem, kto zostanie odnaleziony w dziełach złych, ten nie zobaczy królestwa niebieskiego. Dobre uczynki – to cel bycia chrześcijaninem. Ponieważ w tym życiu tylko ta jedna rzecz się liczy, ostanie się człowiek na sądzie ostatecznym".[293] Ten sąd będzie sądem łaski, która daje zbawienie, ale będzie dotyczył uczynków, które Bóg nakazał pełnić. Mając na uwadze to, co D. Bonhoeffer powiedział o łasce i uczynkach w związku z sądem Bożym, można w nim widzieć prekursora *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, według której: „Zmierzamy do Sądu, w którym Bóg w swym łaskawym wyroku przyjmie wszystko, co w naszym życiu i postępowaniu jest zgodne z Jego wolą. Lecz wszystko, co niewłaściwe w naszym życiu, zostanie odsłonięte i nie wejdzie do życia wiecznego. Również *Formuła zgody* stwierdza: *Taka bowiem jest wola i taki jest wyraźny nakaz Boży, by wierzący wykonywali dobre uczynki, które Duch Święty sprawuje w wierzących, które też Bóg Ojciec dla Chrystusa przyjmuje i uznaje za miłe i za które obiecuje wspaniałą nagrodę w tym i przyszłym życiu.* Wszelka nagroda jest jednak nagrodą z łaski, wobec której nie możemy wysuwać żadnych roszczeń".[294]

Udzielona na sądzie *nagroda z łaski* przybierze postać nieba. Ono jednak ma swoje początki już w rzeczach przedostatecznych we wspólnocie chrześcijańskiej. Bóg nie jest wielkim samotnikiem lecz wspólnotą Trzech Osób i dlatego z jego zamysłu wyszła wspólnota chrześcijańska. Dla D. Bonhoeffera ta wspólnota: po pierwsze „oznacza to, że jeden chrześcijanin potrzebuje drugiego z powodu Jezusa Chrystusa. Po drugie znaczy to też, że jeden chrześcijanin przychodzi do drugiego tylko przez Chrystusa. I w końcu po trzecie oznacza to, że w Jezusie Chrystusie od wieków zostaliśmy wybrani, przyjęci w czasie i zjednoczeni na wieki".[295]

[293] Tamże, 222.

[294] *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu,* w: S. C. Napiórkowski, *Bóg łaskawy,* Warszawa 2001, 125.

[295] D. Bonhoeffer, *Życie wspólne*, 36.

Tak opisana wspólnota chrześcijańska jest obrazem trynitarnej komunii i równocześnie „łaskawym uprzedzeniem rzeczy ostatnich”[296], do których należy niebo. Tą niebiańską wspólnotę oglądał św. Jan – autor *Apokalipsy*.[297] W tej niebiańskiej wspólnocie będą wiecznie żyli we wspólnocie z Trójjedynym Bogiem ci, którzy już na ziemi żyją w Jego wspólnocie.[298] Ziemska wspólnota łączy się z niebiańską wspólnotą przez modlitwę poranną i wieczorną, w której wychwalany jest Trójjedyny Bóg i Jego dzieło. „Na ziemi jest to pieśń wierzących, w niebie – pieśń oglądających; na ziemi pieśń ta zamknięta jest w ubogie ludzkie słowa, w niebie są to *tajemne słowa, których się nie godzi człowiekowi powtarzać*” (2 Kor 12, 4).[299] Chrześcijańska wspólnota na ziemi jest już dla chrześcijanina początkiem niebiańskiej wspólnoty.

Ta niebiańska wspólnota nie będzie tylko wspólnotą dusz, bo zbawienie obejmuje całego człowieka, który nie tyle ma duszę i ma ciało, lecz przede wszystkim jest duszą i jest ciałem, będzie więc wspólnotą ludzi przemienionych na wzór zmartwychwstałego Chrystusa. Jego zmartwychwstanie „jest Bożym *tak* w stosunku do stworzenia. Tutaj ma miejsce nie zniszczenie, lecz nowe stworzenie cielesności”.[300] Temu nowemu stworzeniu cielesności będzie odpowiadało nowe stworzenie środowiska dla zbawionych. „Bóg dokonał pierwszego stworzenia i że tak samo uczynił nowe stworzenie”.[301] Nowa cielesność domaga się nowego środowiska o kosmologicznym wymiarze. Tym środowiskiem będzie „niebo nowe i ziemia nowa” (Ap 21, 1). Ta obietnica nowego stworzenia zawiera przyszłość nie tylko dla człowieka, ale i całego kosmosu. „Bóg nie porzucił ziemi, lecz ją z powrotem zdobył ofiarując jej nową przyszłość i nową obietnicę”.[302]

Szczegółowe zagadnienia z zakresu eschatologii poruszane przez D. Bonhoeffera koncentrują się na tym, co eschatologia katolicka

[296] Tamże, 33.
[297] Tamże, 33-34.
[298] Tamże, 38.
[299] Tamże, 68.
[300] D. Bonhoeffer, *Krzyż i zmartwychwstanie,* 53.
[301] Tamże, 53.
[302] Tamże, 53.

umieszcza w ramach tzw. *eschatologii uniwersalnej*. Obejmuje ona takie zagadnienia jak paruzja, powszechne zmartwychwstanie umarłych, sąd Boży i reintegracja kosmosu, który będzie środowiskiem dla zbawionych tworząc kosmologiczny wymiar nieba. To, co Bonhoeffer napisał o paruzji, zmartwychwstaniu umarłych, sądzie Bożym i niebie można uznać za sumę jego teologii. Rzeczy ostateczne Bonhoeffer łączy ściśle z rzeczami przedostatecznymi. Rzeczy ostateczne nie oznaczają ucieczki od rzeczy przedostatecznych, gdzie „zło może przybierać postać światła, dobrodziejstwa, wierności, odnowy, postać historycznej konieczności, społecznej sprawiedliwości".[303]

4. Ekumeniczny walor eschatologii D. Bonhoeffera

D. Bonhoeffer nie stworzył osobnego traktatu z zakresu eschatologii, choć w jego teologicznej twórczości pojawiają się wątki eschatyczne. Systematyzując je można zbudować eschatologię D. Bonhoeffera. Dla niego wykład eschatologii rozpoczyna misterium paschalne, ono jest jakby preludium do eschatologii, a z nim łączy Bonhoeffer misterium Przemienienia Pańskiego, które jest zrealizowaną już eschatologią. Powiązanie eschatologii z misterium paschalnym decyduje o jej chrystocentryzmie, co oddaje następująca wypowiedź: „To, co zdarzyło się Chrystusowi, zdarzyło się całej ludzkości".[304] Eschatologia oznacza więc udział w misterium pschalnym Chrystusa – powtórzenie Jego drogi przez krzyż do zmartwychwstania. Chociaż D. Bonhoeffer posługuje się terminem *rzeczy ostateczne*, to jednak chrystocentryzm jego eschatologii upoważnia do twierdzenia, że jedyną *rzeczą ostateczną* jest sam Chrystus – Ukrzyżowany i Zmartwychwstały. Jego pascha decyduje o *życiu po życiu*, które będzie byciem z Chrystusem i na Jego wzór.

Powiązanie eschatologii z misterium paschalnym, na które zwrócił uwagę D. Bonhoeffer, można uznać za ekumeniczne współbrzmienie z eschatologią katolicką. Dla Jana Pawła II: „Uczestnictwo w pełnej zażyłości z Ojcem po przemierzeniu naszego ziemskiego życia nastę-

[303] D. Bonhoeffer, *Teoretyk etyczny a rzeczywistość,* w: D. Bonhoeffer, *Wybór Pism*, 155.

[304] D. Bonhoeffer, *Krzyż i zmartwychwstanie*, 47.

puje przez włączenie w paschalną tajemnicę Chrystusa”[305], a zatem eschatologia oznacza powtórzenie z Chrystusem, przez Chrystusa i w Chrystusie Jego paschy. Misterium paschalne inauguruje bowiem rzeczywistość eschatyczną i tym samym czyni z eschatologii paschę chrześcijanina.

D. Bonhoeffer, poprzez podkreślenie związku paschy Chrystusa z eschatologią, wywarł wpływ na reformowanego teologa J. Moltmanna[306], dla którego specyfika chrześcijańskiej eschatologii polega na tym, że mówi ona o Chrystusie i Jego przyszłości. Ta przyszłość Chrystusa obecna jest w Jego osobie i wydarzeniu Jego paschy – przejściu przez krzyż do zmartwychwstania. Zmartwychwstanie mówi o przyszłości Jezusa Chrystusa i dlatego można je uznać za wykład eschatologii.[307] Eschatologia uprawiana w perspektywie paschalnej wykazuje więc ekumeniczne współbrzmienie.

W ścisłym związku z Chrystusem rozpatruje D. Bonhoeffer niektóre szczegółowe zagadnienia eschatologiczne, takie jak: paruzja, powszechne zmartwychwstanie umarłych, sąd Boży i niebo.

W związku z paruzją D. Bonhoeffer nie spekuluje na temat jej scenerii, lecz robi wykład o chrześcijańskim życiu wśród rzeczy przedostatecznych. Chrystus, który przyjdzie, jest już obecny w samym środku rzeczy przedostatecznych i dlatego eschatologia nie może być ucieczką od tych rzeczy. fTaka postawa ucieczki wyraża się w traktowaniu Boga jako *Deus ex machina*. Przejawia się to w tym, że Bogu „każą wkraczać na scenę albo dla pozornego rozwiązania nierozwiązywalnych problemów, albo jako mocy, gdy moc ludzka zawodzi, zawsze zatem przy okazji ludzkiej słabości względnie na granicy ludzkiego poznania. Trwać to jednak może, siłą rzeczy, tylko tak długo, dopóki ludzie własnymi siłami nie przesuną tych granic nieco dalej i Bóg, jako *Deus ex machina*, nie stanie się zbyteczny”.[308] Traktowania Boga jako *Deus ex machina* nie

[305] Jan Paweł II, *Rzeczy ostateczne*, Poznań 1999, 6.

[306] Zob. G. Clarke Chapman, *Hope and the ethics of formation: Moltmann as an interpreter of Bonhoeffer*, *Studies in Religion* (1983) 12/4, 449-460.

[307] J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung,* München 1965, 174.

[308] D. Bonhoeffer, *Listy i notatki z więzienia,* w: D. Bonhoeffer, *Wybór Pism,* 241.

usprawiedliwia nawet eschatologia. „Wiara w zmartwychwstanie nie jest *rozwiązaniem* problemu śmierci”309. Takie stwierdzenie D. Bonhoeffera może sugerować bezreligijną eschatologię. Taka bezreligijna czy świecka eschatologia oznacza opozycję w stosunku do eschatologii religijnej, która mogła usprawiedliwiać ucieczkę od ziemskich zadań lub też pomniejszać ich znaczenie. Eschatologia bezreligijna nie jest ucieczką od świata, ale ucieczką do świata, bo: „Chrześcijańska nadzieja zmartwychwstania tym się różni od mitologicznej, że w całkiem nowy i – w porównaniu ze Starym Testamentem – jeszcze bardziej zdecydowany sposób kieruje uwagę człowieka ku jego życiu na ziemi. Chrześcijanin – inaczej niż wierzący w mit wybawienia – nie ucieka wciąż od ziemskich zadań i trudności, lecz musi – jak Chrystus (*Boże mój, czemuś mnie opuścił?*) – wypić ziemskie życie aż do dna, i tylko wówczas, gdy to uczyni, jest przy nim Ukrzyżowany i Zmartwychwstały, i on sam jest krzyżowany i zmartwychwstały z Chrystusem”.[310] Bezreligijna eschatologia nie jest jednak eschatologią bez Chrystusa. W samym środku rzeczy przedostatecznych chrześcijanin jest krzyżowany z Chrystusem, aby zmartwychwstać na Jego wzór w samym niejako środku rzeczy ostatecznych. „Bóg w środku naszego życia jest z *tamtego świata*”[311], ale: „Nowego człowieka i nowego świata oczekuje się jednak jedynie po drugiej stronie śmierci, od tej mocy, która pokonała śmierć”.[312] Wszystko więc w eschatologii Bonhoeffera koncentruje się wokół Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego. On jest centrum rzeczy przedostatecznych i ostatecznych. W ten sposób D. Bonhoeffer łączy koncepcję eschatologii teraźniejszościowej i przyszłościowej. „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (Hbr 13, 8) łączy teraźniejszość i przyszłość – „do Niego należy czas i wieczność”. Dzięki skoncentrowaniu eschatologii na Chrystusie D. Bonhoeffer unika dwóch skrajności w podejściu do eschatologii: eschatomanii i eschatofobii. Eschatomania jest ucieczką do eschatologii, a eschatofobia ucieczką od eschatologii. Dla Bonhoeffera eschatologia jest ucieczką do Jezusa Chrystusa, którego można odnaleźć

309 D. Bonhoeffer, *Krzyż i zmartwychwstanie*, 23.

310 Tamże, 50.

311 Tamże, 23.

312 Tamże, 45.

w samym środku spraw przedostatecznych, a w Nim odnajduje się to, co ostateczne.

Można mówić o ekumenicznych powiązaniach pomiędzy koncepcją eschatologii u Bonhoeffera, a koncepcją eschatologii Jana Pawła II, który posłużył się terminem *rzeczy przedostateczne*. Według papieża: „myśl o rzeczach ostatecznych pomaga przeżywać *rzeczy przedostateczne*".[313] Dlatego też: „eschatologia to nie jest to, co dopiero nastąpi, co przyjdzie po życiu ziemskim. Eschatologia już się rozpoczęła wraz z przyjściem Chrystusa".[314] Według Jana Pawła II zwrócenie uwagi na teraźniejszościową i uniwersalną koncepcję eschatologii jest zasługą II Soboru Watykańskiego, który nie odrzucając eschatologii indywidualnej i przyszłościowej zwrócił uwagę na teologię teraźniejszościową i uniwersalną. „Można powiedzieć, że w niedawnej jeszcze tradycji katechetycznej i kerygmatycznej Kościoła, dominowała taka właśnie eschatologia. Eschatologia – rzec można – indywidualna. To natomiast, na co pragnie wskazać Sobór, można by nazwać eschatologią Kościoła i świata".[315]

Podobną koncepcję eschatologii – teraźniejszościowej i uniwersalnej można odnaleźć u J. Moltmanna. Według tego reformowanego teologa eschatologia powinna być ujmowana nie tylko chrystologicznie, lecz także konkretnie. Skoro Zmartwychwstały jest Ukrzyżowanym, to eschatologia musi stać pod znakiem krzyża, a to oznacza, że nie można jej spirytualizować i łączyć z tamtym światem, lecz trzeba ją wiązać z bezreligijnym światem.[316] W stosunku do tego świata trzeba traktować eschatologię inkluzywnie, a nie ekskluzywnie. W takim ujmowaniu eschatologii przez J. Moltmanna można widzieć wpływ D. Bonhoeffera.

Z paruzją związane jest powszechne zmartwychwstanie umarłych, które uczyni człowieka podobnym do Przemienionego i Zmartwychwstałego Chrystusa. Będzie to wypełnienie w stosunku do człowieka obietnicy zawartej w misterium paschalnym Chrystusa. Obietnica zmartwychwstania jest źródłem nadziei, która jednak nie znosi rzeczy przedostatecznych, lecz jest bodźcem do zaangażowania się w te rzeczy.

[313] Jan Paweł II, *Rzeczy ostateczne*, 7.

[314] Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei,* Lublin 1994, 140.

[315] Tamże, 137.

[316] J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung,* 174.

Powszechne zmartwychwstanie umarłych w ujęciu D. Bonhoeffera wykazuje ekumeniczne współbrzmienie ze współczesną eschatologią katolicką. *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii* ujmuje podstawowe prawdy wiary z zakresu katolickiej eschatologii w siedmiu punktach. Pierwsze dwa punkty dotyczą zmartwychwstania umarłych: „Kościół wierzy (por. Symbol Apostolski) w zmartwychwstanie umarłych oraz Kościół rozumie to zmartwychwstanie jako odnoszące się do całego człowieka; dla wybranych nie jest ono niczym innym, jak rozciągnięciem na ludzi zmartwychwstania Chrystusa".[317] D. Bonhoeffer łącząc Zmartwychwstanie z Przemienieniem zbliża się do teologii wschodniej, dla której światło Taboru należy do wieku, który ma przyjść.[318] *Eschatyczna rewolucja*, którą jest zmartwychwstanie umarłych, ma wpływ na rzeczy przedostateczne również według katolickiej eschatologii. Wskazał na to II Sobór Watykański w *Gaudium et spes*: „eschatologiczna nadzieja nie umniejsza ważności zadań doczesnych, lecz że raczej ich wypełnianie otrzymuje nowe motywy. Jeżeli natomiast brakuje Bożego fundamentu i nadziei życia wiecznego, godność człowieka, jak to się często dzisiaj stwierdza, doznaje bardzo poważnego uszczerbku, a tajemnice życia i śmierci, winy i cierpienia pozostają bez rozwiązania, tak że ludzie nierzadko popadają w zwątpienie" (21). Również dla J. Moltmanna chrześcijanie oczekują wypełnienia w czasie paruzji obietnicy zawartej w zmartwychwstaniu Chrystusa, która jest obietnicą ich własnego zmartwychwstania.[319] Ta obietnica jest również źródłem zaangażowanej w rzeczy przedostateczne nadziei. To inspirowane nadzieją zaangażowanie ma się przejawiać w: Kościele, społeczeństwie i życiu zawodowym.[320]

Z paruzją związany jest również sąd ostateczny. Ten sąd Boga nad grzesznikami objawia już ukrzyżowanie *bezgrzesznie-winnego*[321] Jezusa Chrystusa, który będzie sądził grzeszników jako *osądzony* za nich Sę-

[317] Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii*, w: *W trosce o pełnię wiary,* Tarnów 1995, 130.

[318] G. Palamas, *The Triads,* New Jersey, 1983, 73.

[319] J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 208.

[320] Zob. tamże, 304-312.

[321] D. Bonhoeffer, *Podjęcie winy*, w: D. Bonhoeffer, *Wybór Pism,* 197.

dzia. Takie ujmowanie przez D. Bonhoeffera Bożego sądu idzie po linii luterańskiej tradycji. Znajduje ona ekumeniczne powiązania z katolicką liturgią. Według *Pierwszej Prefacji o Męce Pańskiej*: „Na krzyżu dokonał się sąd nad światem". Ze względu na ten sąd nad światem, który dokonał się na krzyżu, sąd ostateczny nie będzie oderwany od Bożego miłosierdzia. Myśl o związku krzyża z sądem nie była obca teologii katolickiej. Wyraża ją dziesiąta zwrotka sekwencji *Dies irae*:

Mnieś szukając siadł znękany
Przez krzyż zbawił, cierpiąc rany,
Masz ten trud być zmarnowany?

Na sądzie Chrystus objawi swoje okazane na krzyżu miłosierdzie, którego doświadczą wszyscy grzesznicy. Według Jana Pawła II: „Sąd i miłosierdzie są więc rozumiane jako dwa wymiary tej samej tajemnicy miłości: *Bóg poddał wszystkich nieposłuszeństwu, aby wszystkim okazać swe miłosierdzie* (Rz 11, 32). Miłość, która leży u podstaw Bożej postawy... pobudza nas do ufności w dniu sądu, wykluczając wszelką bojaźń (por. 1 J 4, 18)".[322] Również prawosławny teolog P. Evdokimov pisze, że śmierć Chrystusa na krzyżu jest sądem nad samym sądem. Dlatego należy odrzucić pedagogiczny argument strachu, który zbliżał chrześcijaństwo do islamu.[323] Zaś według J. Moltmanna sąd ostateczny będzie dobrą i wyzwalającą nowiną, bo w ręku Sędziego będzie także łaska.[324]

Wszyscy przemienieni na wzór zmartwychwstałego Chrystusa będą tworzyli niebiańską wspólnotę, której środowiskiem będzie *niebo nowe i ziemia nowa*. Taka wizja nieba przybiera u Bonhoeffera formę świątyni zmartwychwstałego ciała Chrystusa. Takie ujęcie nieba wykazuje ekumeniczne współbrzmienie z eschatologią katolicką. Według J. Ratzingera zmartwychwstanie Chrystusa rozpoczyna nową świątynię – „żywe Ciało Chrystusa, który stojąc przed obliczem Boga, będzie przestrzenią wszelkiego kultu".[325] Ziemska świątynia nie jest prawdziwą świątynią lecz tylko jej repliką, obrazem, parabolą, na co wskazał św. Szczepan, gdy mówił, że Mojżesz z polecenia Boga zbudował Namiot według

[322] Jan Paweł II, *Rzeczy ostateczne,* 15.
[323] P. Evdokimov, *Prawosławie,* Warszawa 1986, 424.
[324] J. Moltmann, *Das Kommen Gottes,* Gütersloh 1995, 200.
[325] J. Ratzinger, *Duch liturgii*, Poznań 2002, 41.

wzoru ujrzanego na górze (Dz 7, 44)[326]. Również J. Moltmann pisze o niebiańskiej Jerozolimie jako kosmicznej świątyni. Nowa Jerozolima nie potrzebuje świątyni, bo będzie ją wypełniała obecność Boga i dlatego sama będzie świątynią dla swoich mieszkańców.[327]

D. Bonhoeffer nie porusza szczegółowych zagadnień z zakresu eschatologii indywidualnej. W eschatologii katolickiej związane są one ze stanem pośrednim. Budzą one ekumeniczne zastrzeżenia ze strony eschatologii luterańskiej, np. kwestia czyśćca, z którą związana jest modlitwa za zmarłych. D. Bonhoeffer zna modlitwę za zmarłych. W czasie pogrzebu swojej babci modlił się: „Prosimy za nią, aby mogła oglądać w wieczności to, co tu jest zakryte przez grzech i śmierć, aby w pokoju i jasności spozierać mogła w oblicze wiecznego Boga w Jezusie Chrystusie".[328] Modląc się za zmarłą babcię D. Bonhoeffer nie przyjmował jednak istnienia czyśćca. „Protestanci nie uznają istnienia czyśćca – nie pozwala im na to między innymi doktryna usprawiedliwienia. Być może nie powinniśmy się spierać w tej kwestii. W istocie wszyscy się cieszymy z wiedzy, że sam Bóg uporządkuje sprawy, których my nie potrafiliśmy uporządkować".[329] Jednak biorąc pod uwagę wszystkie wskazane ekumeniczne współbrzmienia i powiązania pomiędzy eschatologią D. Bonhoeffera a eschatologią katolicką można powiedzieć, że w eschatologii D. Bonhoeffera utraciły szczelność granice pomiędzy teologią luterańską a katolicką, dlatego też eschatologię Bonhoeffera można nazwać *ekumeniczną*. Ten ekumeniczny walor eschatologii D. Bonhoeffera wzmacnia jego wpływ na reformowanego teologa J. Moltmanna oraz zbliżenia do eschatologii prawosławnej, co zostało zaledwie zasygnalizowane w niniejszym opracowaniu, które chciałoby pozostać tylko wskazówką do większej rozprawy o ekumenicznej eschatologii D. Bonhoeffera. Ekumeniczna eschatologia D. Bonhoeffera może stanowić wspólne wyjaśnienie ostatniej części wyznania wiary, która dotyczy

[326] Tamże, 39; zob. J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana*, Kraków 2005, 128- 135.

[327] J. Moltmann, *Das Kommen Gottes,* 345.

[328] J. Bonhoeffer, *Kazanie na pogrzebie Julii Bonhoeffer*, w: D. Bonhoeffer, *Wybór Pism,* 108.

[329] *Bóg i świat. Z kardynałem Josephem Ratzingerem Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald*, Kraków 2005, 119.

właśnie eschatologii. Choć luteranie i katolicy wierzą inaczej, to jednak nie wierzą w Innego, lecz w Tego Samego, który włączył ich w swoje misterium paschalne, będące preludium do eschatycznych wydarzeń. A zatem, gdy chodzi o prawdy wiary z zakresu eschatologii uniwersalnej (paruzja, zmartwychwstanie, sąd i niebo), chrześcijanie nie tylko że nie wierzą w Innego, ale także nie wierzą inaczej. Skoro niebo jest sumą teologii, to ta suma teologii już ekumenicznie współbrzmi.

Ekumeniczna eschatologia D. Bonhoeffera weszła w jego biografię. Jego ostatnie słowa: „To koniec, dla mnie jednak początek życia”[330] świadczą o eschatycznej orientacji jego życia na wzór męczenników z *Apokalipsy* św. Jana. Tak jak oni D. Bonhoeffer nie zapalił kadzidła przed ubóstwianym władcą ziemskiej potęgi, tak jak męczennicy *Apokalipsy*, wiedział, że kadzidło należy się tylko Bogu.

[330] E. Bethge, *Rzut oka na życie i twórczość Dietricha Bonhoeffera,* w: D. Bonhoeffer, *Psalmy*, 81.

ZAKOŃCZENIE

EKUMENICZNE *CREDO* DIETRICHA BONHOEFFERA

Dietrich Bonhoeffer był zaangażowanym ekumenistą. W tej jego działalności można wyróżnić trzy rodzaje ekumenizmu, o których mówi się dzisiaj: ekumenizm duchowy, ekumenizm naukowy i ekumenizm praktyczny. Postulat ekumenizmu duchowego sformułował D. Bonhoeffer w artykule: *Die Bekennende Kirche und die Ökumene***.** Stawia w nim tezę, że Kościół i ekumenizm łączą się ze sobą poprzez wezwanie do nawrócenia, które obejmuje wyznanie grzechów i usprawiedliwiające działanie łaski Bożej.[331] Takie ujęcie ekumenizmu duchowego koresponduje z późniejszym *Dekretem o ekumenizmie*, według którego: „…nawrócenie serca... należy uznać za duszę całego ruchu ekumenicznego" (8). Ekumenizm naukowy dochodzi do głosu w wykładzie: *Die Wirklichkeit des „Christus praesens" in Kirche und Welt* wygłoszonym na posiedzeniu *Światowego związku na rzecz przyjaznej współpracy*, w którym Bonhoeffer sformułował osiem tez na temat teologicznego rozumienia ruchu ekumenicznego jako istotnego wymiaru Kościoła.[332] Również Kościół katolicki odkrył ekumenizm jako swój istotny wymiar, na co wskazują m. in. encyklika *Ut unum sint* oraz *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu*. Kościół katolicki „wszedł nieodwołalnie na drogę ekumenicznych poszukiwań" (*Ut unum sint* 3) od czasu Soboru Watykańskiego II. Dlatego też ekumenizm: „Mieszcząc się w ramach ogólnej misji Kościoła, jaką jest zespalanie ludzkości w Chrystusie, ma wymiar specjalny, który polega na przywra-

---

[331] Zob. M. Plathow, *Dietrich Bonhoeffer und die Ökumene, Studia oecumenica* 4 (2004), 233-234.

[332] Zob. Tamże, 229-231.

caniu jedności między chrześcijanami" (*Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu* 22). Założenia ekumenizmu praktycznego Bonhoeffer sformułował w ulotce *Der Arierparagraph in der Kirche*. Kościół poprzez chrzest łączy wszystkie narody i rasy i dlatego ponosi odpowiedzialność za wszystkich, również za Żydów.[333] Ta odpowiedzialność Kościoła za wszystkich ludzi dochodzi do głosu w Dyrektorium, które stwierdza, że: „Chrześcijanie nie powinni zamykać serca na głośne wołanie ludzkich potrzeb świata współczesnego. Wkład, jaki mogą wnieść we wszystkie dziedziny życia ludzkiego, w których pojawia się potrzeba zbawienia, jest tym bardziej skuteczny, gdy realizują go wspólnie i gdy się widzi, że realizując go, są ze sobą zjednoczeni" (*Dyrektorium* 162). Trzy formy ekumenizmu: duchowego, naukowego i praktycznego można odnaleźć u Bonhoeffera na długo przed *Dekretem o ekumenizmie* w czasach kiedy oficjalne dokumenty Kościoła katolickiego wykazywały wielką wstrzemięźliwość wobec ekumenizmu, o czym może świadczyć wypowiedź Kongregacji Świętego Oficjum z 1948 roku: „Ponieważ stwierdza się fakty, że na wielu miejscach... odbywają się mieszane spotkania niekatolików z katolikami, podczas których podejmuje się sprawy wiary, przypomina się, że... wszelki udział w tych zebraniach został zakazany, jeśli nie ma wspomnianego pozwolenia... Tym bardziej nie wolno katolikom zwoływać i organizować tego typu spotkań" (*Cum compertum* 54).

Celem niniejszej pracy było ukazanie naukowego ekumenizmu D. Bonhoeffera poprzez wykazanie ekumenicznego współbrzmienia i ekumenicznego powiązania dogmatyki D. Bonhoeffera z dogmatyką katolicką w wytyczonym przez *Apostolicum* zakresie. Taki cel pracy rzutuje na jej strukturę, która została podporządkowana strukturze *Apostolicum*.

Pierwszy rozdział niniejszej pracy przybliżył ekumeniczny aspekt *teo-logii* D. Bonhoeffera, czyli jego wizję Boga w odniesieniu do bezreligijnego świata. *Teo-logia* Bonhoeffera koncentruje się na tym, co jest istotą Trójjedynego Boga – Miłości. Szczególną manifestacją tej miłości jest tajemnica Wcielenia, która implikuje wydarzenie krzyża. W tym wydarzeniu Bóg obdarza miłością całe stworzenie. W Bogu, który

[333] Zob. Tamże, 231-232.

jest Miłością, mają swoje źródło miłosierdzie i sprawiedliwość. Są to niejako dwa oblicza miłości. Refleksja D. Bonhoeffera nad tajemnicą Boga, który jest Miłością, koresponduje z treściami encyklik: Benedykta XVI: *Deus caritas est* oraz Jana Pawła II: *Dives in misericordia*, przy czym w podobieństwach i zbieżnościach nie należy widzieć zależności i wpływu lecz wyraz wspólnej wiary, co wyraził cytowany przez Jana Pawła II Karl Barth: „wciąż jeszcze wierzymy inaczej, ale przecież nie w Innego".[334] Choć chrześcijanie wierzą inaczej, to jednak nie wierzą w Innego, lecz Tego samego Boga, o którym we wspólnym źródle wiary czytają, że: *jest Miłością* (1 J 4, 8) oraz jest: „bogaty w miłosierdzie" (Ef 2, 4) .

Kolejny rozdział zwrócił uwagę na ekumeniczny aspekt chrystologii D. Bonhoeffera, czyli jego wizję Chrystusa w bezreligijnym świecie. Tajemnica wcielenia leży nie tylko u podstaw *teo-logii* Bonhoeffera, ale jest również podstawą jego chrystologii, którą można określić jako „chrystologię solidarności".[335] Poszczególnymi etapami tej chrystologii są: Wcielenie – Pascha – Eschaton. Chrystus przyjął przez wcielenie ciężary ludzkiego losu, przez Paschę zdjął z ludzi te ciężary, czego doświadczą oni w Eschatonie. Przez tajemnicę wcielenia Chrystus zaangażował się na rzecz całej ludzkości. W misterium Paschy zatracił siebie na rzecz całej ludzkości, aby ona w Eschatonie odniosła największą korzyść – zbawienie. Tak solidarny z ludzkością mógł być tylko Ten, który będąc jednym z Trójcy, żyje w solidarności z Ojcem i Duchem Świętym. Chrystologia Bonhoeffera wykazuje ekumeniczne współbrzmienie z katolicką chrystologią. Gdy chodzi o chrystologię, to można powiedzieć, że Bonhoeffer wierzy nie tylko w tego samego Chrystusa, ale i wierzy tak samo. W chrystologia Bonhoeffera można odnaleźć te same treści, które zawiera stojąca na szczycie hierarchii prawd nauki katolickiej – chrystologia.

---

[334] Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone w czasie spotkania ekumenicznego w rezydencji prymasa Polski*, w: *Jan Paweł II. Pielgrzymki do Ojczyzny*, Kraków 1997, 227.

[335] Zob. B. Ferdek, *Chrystus i Jego Kościół – teologiczny temat życia Dietricha Bonhoeffera jako podstawa chrystologii solidarności, Perspectiva,* Rok IV 2005 Nr 2, 45-58.

Ostatni rozdział rozpadł się na cztery części. Według M. Lutra Duch Święty dokonuje uświęcenia przez Kościół chrześcijański, społeczność świętych, odpuszczenie grzechów, ciała zmartwychwstanie i żywot wieczny. Podobnie według teologii katolickiej wiara w Kościół, świętych obcowanie, odpuszczenie grzechów, zmartwychwstanie ciała i życie wieczne, jest przedłużeniem wiary w Ducha Świętego

D. Bonhoeffer buduje eklezjologię na bazie, którą jest tajemnica Wcielenia. Realizm Wcielenia pociąga realizm Kościoła. Realne Ciało Chrystusa implikuje realne Ciało Kościoła, dlatego Kościół jest kontynuacją tajemnicy Wcielenia. Od zesłania Ducha Świętego Jezus Chrystus żyje na ziemi w postaci swojego Ciała, Kościoła i dlatego z jednej strony można mówić, że Chrystus jest Kościołem. Z drugiej strony nie można jednak *stopić* Kościoła z Chrystusem. Kościół jest bowiem Ciałem Chrystusa obecnego na aktualnym etapie historii zbawienia i tego samego Chrystusa, który przyjdzie wypełnić historię zbawienia. Jednak członkowie tego Ciała są tylko na obecnym etapie historii zbawienia i dlatego w określeniu relacji Chrystusa do Kościoła i Kościoła do Chrystusa trzeba mówić równocześnie o jedności i różnorodności. Skoro jednak Kościół jest obecnym Chrystusem, to nie można go traktować jako jedną z wielu instytucji. Na takie traktowanie Kościoła nie pozwala biblijna idea Kościoła jako Ciała Chrystusa. Eklezjologia Bonhoeffera ujmująca Kościół jako Ciało Chrystusa wykazuje ekumeniczne zbieżności z eklezjologią katolicką. Niecałe dwa lata przed śmiercią D. Bonhoeffera 29 czerwca 1943 papież Pius XII przypomniał w encyklice *Mistici Corporis Christi* biblijną ideę Kościoła jako Ciała Chrystusa. Do tej idei Kościoła nawiązuje również *Lumen gentium* (7). Te ekumeniczne zbieżności pomiędzy eklezjologią Bonhoeffera a eklezjologią katolicką zasługują na podkreślenie, ponieważ szczególnie na gruncie eklezjologii okazuje się, że chrześcijanie choć nie wierzą w Innego, to jednak wierzą inaczej. Doszło to do głosu w czasie sporów wokół Deklaracji *Dominus Iesus*. Koncentrowały się one wokół eklezjologicznej, a nie chrystologicznej części *Deklaracji*. W relacji do tych sporów jeszcze bardziej dochodzi do głosu ekumeniczny wymiar ujmowania Kościoła jako Ciała Chrystusa.

Świętych obcowanie oznacza dla M. Lutra to, że: „na ziemi istnieje święta gromadka ludzi i zbór prawdziwie świętych... zgromadzony przez Ducha Świętego, trwa on w jednej wierze, myśli i przekonaniu, obdarzony różnymi darami".[336] Podobnie na temat świętych obcowania wypowiada się *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*: „Wyrażenie to oznacza przede wszystkim komunię wszystkich członków Kościoła w *rzeczach świętych*: w wierze, w sakramentach, w sposób szczególny w Eucharystii, w charyzmatach i innych darach duchowych" (194). Choć ani *Duży katechizm* Lutra, ani *Kompendium* nie posługują się wprost tym słowem, to świętych obcowanie można określić jako udział w łasce pochodzącej od *Ducha łaski* (Hbr 10, 29). Gdy chodzi o łaskę, to luteranów i katolików najbardziej podzieliła nauka o usprawiedliwieniu. Ten podział można zilustrować dwoma przypowieściami: *o synu marnotrawnym* (Łk 15, 11- 24) i o bracie syna marnotrawnego (Łk 15, 25-32). Luteranie zdają się reprezentować stanowisko zawarte w pierwszej przypowieści: ojciec usprawiedliwia syna marnotrawnego niezależnie od jego zasług, których on przecież w ogóle nie posiadał. Z kolei katolicy zdają się reprezentować stanowisko brata syna marnotrawnego, według którego uczynki dają usprawiedliwienie. To jemu ze względu na jego uczynki ojciec powinien wyprawić ucztę, a nie marnotrawnemu bratu. Patrzenie na usprawiedliwienie poprzez pryzmat tych przypowieści prowadziło do uproszczeń: luteranie zarzucali katolikom pelagianizm, tzn., że chcą się zbawić tylko na podstawie uczynków, natomiast katolicy zarzucali luteranom, że chcą się zbawić bez uczynków, co więcej, że są one zbyteczne. Bonhoeffer próbuje wyjaśnić nieporozumienia. Odrzuca *tanią łaskę*, która usprawiedliwia grzech, a nie grzesznika. Tym samym opowiada się za *łaską drogą*, która usprawiedliwia grzesznika, ale nie usprawiedliwia jego grzechu, lecz usprawiedliwionego pociąga do naśladowania Chrystusa. Bonhoeffer próbuje również pogodzić stanowisko św. Pawła ze stanowiskiem św. Jakuba odnośnie usprawiedliwienia. Obydwa stanowiska zdają się wykluczać, bo św. Paweł oświadcza, że człowiek usprawiedliwiony jest przez wiarę, natomiast św. Jakub, że przez uczynki. Obydwaj odwołują się do przykładu Abrahama. Tą aporię

[336] M. Luter, *Duży katechizm*, 103.

wyjaśnia D. Bonhoeffer następująco: św. Paweł porusza problem usprawiedliwienia człowieka przed Bogiem, a św. Jakuba interesuje problem, jak usprawiedliwienie okazuje się wobec ludzi. Wiara usprawiedliwiła Abrahama przed Bogiem, ale przed ludźmi ta wiara okazała się jako posłuszeństwo Bogu. Usprawiedliwienie, którego dokonuje Bóg przez wiarę niezależnie od uczynków, okazuje się wobec ludzi w posłuszeństwie wiary, czyli w uczynkach. Nie na darmo więc św. Paweł w tym samym *Liście do Rzymian* pisał o darmowym usprawiedliwieniu przez wiarę (Rz 3, 28), ale i o posłuszeństwie wiary (Rz 1, 5; 16, 26). Mając to na uwadze można uznać Bonhoeffera za prekursora *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, która ostatecznie pogodziła św. Pawła ze św. Jakubem, przypowieść o synu marnotrawnym z przypowieścią o bracie syna marnotrawnego, a *de facto* luteranów i katolików, przypominając, że usprawiedliwieni winni spełniać dobre uczynki, a wszelka nagroda jest jednak nagrodą z łaski (Aneks 2 E).

Odpuszczenie grzechów wiąże D. Bonhoeffer ze spowiedzią, co zasługuje na szczególną uwagę. Wprawdzie o spowiedzi mówi *Wyznanie augsburskie* (X), zachęcał do niej M. Luter w *Małym i Dużym Katechizmie*, to jednak wyszła ona z powszechnej praktyki w Kościołach luterańskich. Podobny proces można zaobserwować dzisiaj w niektórych lokalnych Kościołach na Zachodzie. Pomimo wielu przypomnień Jana Pawła II o indywidualnej spowiedzi, zanikła tam jej praktyka. Próbowano zastąpić indywidualną spowiedź lub wprowadzić fakultatywnie nabożeństwa pokutne z ogólną spowiedzią i ogólnym rozgrzeszeniem. W praktyce często nie ma ani jednego, ani drugiego, a prawie 100 procent uczestników Eucharystii przyjmuje Komunię św. W tym kontekście okazuje się, że Bonhoeffer prezentuje się głębiej i bardziej *po katolicku* niż niektórzy współcześni katoliccy teologowie i duszpasterze, próbujący uzasadnić i zastąpić indywidualną spowiedź nabożeństwem pokutnym z ogólną spowiedzią i ogólnym rozgrzeszeniem. To, co Bonhoeffer napisał o spowiedzi, pomijając problem władzy szafarza, wykazuje ekumeniczne współbrzmienie z tym, co na temat spowiedzi mówi katolicka dogmatyka. Myśl Bonhoeffera można również odnaleźć w zachęcie do indywidualnej spowiedzi wydanej przez Zjednoczony ewangelicko-luterański Kościół

Niemiec: *Wie mein Leben wieder Hell werden kann. Eine Einladung zur Beichte in der evangelisch-lutherischen Kirche*.

Eschatologia oznacza dla D. Bonhoeffera udział w misterium pschalnym Chrystusa – powtórzenie Jego drogi przez krzyż do zmartwychwstania. Chociaż D. Bonhoeffer posługuje się terminem „rzeczy ostateczne", to jednak chrystocentryzm jego eschatologii upoważnia do twierdzenia, że jedyną *rzeczą ostateczną* jest sam Chrystus – Ukrzyżowany i Zmartwychwstały. Jego pascha decyduje o życiu po życiu, które będzie byciem z Chrystusem i na Jego wzór. Powiązanie eschatologii z misterium paschalnym, na które zwrócił uwagę D. Bonhoeffer, można uznać za ekumeniczne współbrzmienie z eschatologią katolicką. Dla Jana Pawła II: „Uczestnictwo w pełnej zażyłości z Ojcem, po przemierzeniu naszego ziemskiego życia, następuje więc przez włączenie w paschalną tajemnicę Chrystusa"[337], a zatem eschatologia oznacza powtórzenie z Chrystusem, przez Chrystusa i w Chrystusie Jego paschy. Misterium paschalne inauguruje bowiem rzeczywistość eschatyczną i tym samym czyni z eschatologii paschę chrześcijanina.

Ekumenizm jest wewnętrznym wymiarem dogmatyki D. Bonhoeffera. Można za pomocą jego dogmatyki skomentować *Apostolicum* – wspólne dla luteranów i katolików wyznanie wiary. To komentowanie za pomocą dogmatyki Bonhoeffera wyznania wiary pokazuje, że luteranie i katolicy mają nie tylko wspólny symbol wiary, ale też, gdy chodzi o zawarte w nim prawdy wiary, nie wierzą inaczej, lecz wierzą w Tego samego i tak samo. Wyznanie wiary skomentowane dogmatyką Bonhoeffera staje się symbolem, czyli znakiem rozpoznawczym wspólnej wiary luteranów i katolików. Dogmatyka Bonhoeffera pomaga odnaleźć wspólną wiarę i dzięki temu rozpoznać luteranów i katolików jako chrześcijan. Dogmatyka Bonhoeffera nie jest więc derecepcją *Credo* polegającą na tym, że poszczególne sformułowania wyznania wiary są rozumiane inaczej przez katolików i luteranów. Derecepcja sprawia, że *Credo* przestaje pełnić funkcję symbolu – znaku rozpoznawczego, bo nie można w nim odnaleźć wspólnej wiary. Przed taką derecepcją przestrzegał Jan Paweł II w *Ut unum sint*: „Nie chodzi tu o modyfikację depozytu wiary, o zmianę znaczenia dogmatów, o usunięcie z nich istotnych słów, o dostosowanie

[337] Jan Paweł II, *Rzeczy ostateczne*, Poznań 1999, 6.

prawdy do upodobań epoki, o wymazanie niektórych artykułów Credo pod fałszywym pretekstem, że nie są one już dziś zrozumiałe" (18). Jeśli *Credo* ma być znakiem rozpoznawczym chrześcijan, to muszą w nim odnaleźć wspólną wiarę: wierzyć nie w Innego i nie inaczej. W dogmatyce Bonhoeffera związanej z artykułami wiary zawartymi w *Credo* można odnaleźć wiarę w Tego samego i taką samą. To decyduje o ekumenicznym wymiarze jego dogmatyki, która nie preferuje chrześcijaństwa bez dogmatów dostosowanego do aktualnej mody. Ostatecznym źródłem takiej ekumenicznie współbrzmiącej dogmatyki D. Bonhoeffera jest doświadczenie Chrystusa, które sprawia, że słowa jego teologii przyoblekają kształt wspólnej wiary wyrażonej przez *Apostolicum*.

Wyznania wiary kończą się słowem *Amen*. Jest ono potwierdzeniem *Credo*. D. Bonhoeffer potwierdził *Apostolicum* swoim życiem na wzór Jezusa Chrystusa, który przez *Apokalipsę* został nazwany *Amen* ze względu na wierność i prawdomówność: „To mówi Amen, Świadek wierny i prawdomówny" (Ap 3, 14). Na wzór Chrystusa D. Bonhoeffer okazał się świadkiem wiernym i prawdomównym, aż do przelania krwi. Można go porównać z męczennikami *Apokalipsy*, bo tak jak oni, nie zapalił kadzidła przed ubóstwianym władcą ziemskiej potęgi. On, podobnie jak męczennicy *Apokalipsy* wiedział, że kadzidło zapala się tylko przed samym Bogiem (Ap 8, 3-5). Wyznanie wiary D. Bonhoeffera – podobnie jak wyznanie wiary męczenników z *Apokalipsy* – było polityczne, bo konflikt pomiędzy Chrystusem a Antychrystem, który rozgrywa się na scenie dziejów, ma charakter polityczny. W politologii anglosaskiej operuje się dwoma podstawowymi znaczeniami pojęcia *polityka*: *policy* i *politics*. *Policy* jest to podejmowanie decyzji przez jednostkę bądź grupę, które dotyczą wyboru celów i metod ich osiągania w ściśle określonych granicach uprawnień. Z kolei *politics* jest sferą stanowienia i realizacji decyzji dotyczących ekonomicznych, politycznych, socjalnych i kulturowych obszarów systemu ogólnospołecznego[338]. Chrześcijanin nie może być obojętny wobec *politics*. Współcześnie Kongregacja Nauki Wiary przypomniała katolikom, że: „Z tej podstawowej nauki Soboru Watykańskiego II wynika, że *świeccy nie mogą rezygnować z udziału w*

[338] *Leksykon politologii* (red. A. Antoszewski, R. Herbut), Wrocław 1995, 296-297.

«polityce», czyli w różnego rodzaju działalności gospodarczej, społecznej i prawodawczej, która w sposób organiczny służy wzrastaniu wspólnego dobra, a która obejmuje promocję i obronę takich dóbr, jak ład publiczny i pokój, wolność i równość, poszanowanie ludzkiego życia i środowiska, sprawiedliwość, solidarność itp.".[339] Na obszarze należącym do *politics*, czyli w sferze gospodarczej, społecznej i prawodawczej rozgrywa się konflikt Chrystusa z Antychrystem. *Apokalipsa*, w której odpowiednikiem Antychrysta są dwie bestie, ukazuje go w sposób historycznie konkretny utożsamiając Antychrysta z samoubóstwiającym się imperium rzymskim, reprezentowanym przez ubóstwionego cezara. „Antychryst jest jeden w wielości swych historycznych postaci, a każda z nich jest szczególnym zagrożeniem swego własnego czasu".[340] W każdym czasie Antychryst chce być *tak jak Bóg* Rdz 3, 5), i dlatego „sprzeciwia się i wynosi ponad wszystko, co nazywa się Bogiem... tak, że zasiądzie w świątyni Boga dowodząc, że sam jest Bogiem" (2 Tes 2, 4). Uważając się za Boga Antychryst urządza świat w sferze *politics* bez Boga i w opozycji do Niego. Konflikt pomiędzy Chrystusem a Antychrystem rozpoczął się już w raju, gdzie Adam uległ pokusie bycia tak jak Bóg (Rdz 3, 5). Adam był więc pierwszą z wielu historycznych postaci jednego Antychrysta. Ten konflikt pomiędzy Chrystusem a Antychrystem trwa przez wieki. Spotęgował się on w czasach Bonhoeffera, kiedy to Antychryst karmił się filozofią Fryderyka Nietzschego głoszącą, że: „Bóg umarł! O ludzie wyżsi, ten Bóg był waszym największym niebezpieczeństwem. Od czasu, gdy On w grobie legł wyście dopiero zmartwychwstali".[341] Tym zmartwychwstałym człowiekiem według Nietzschego miał być nadczłowiek: „Nadczłowiek niech będzie ziemi treścią".[342] Być nadczłowiekiem oznacza – chcieć być „tak jak Bóg". Antychryst karmiący się taką filozofią chciał podporządkować sobie całą sferę politics łącznie z religią. Zwrócił na to uwagę piąty artykuł *Deklaracji z Barmen* (1934), który odrzucił ideę, że państwo powinno uzurpować sobie funkcje

[339] Kongregacja Doktryny Wiary, *Nota doktrynalna dotycząca pewnych kwestii związanych z udziałem i postawą katolików w życiu politycznym*, I.1.

[340] J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, Poznań 1985, 219.

[341] F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra,* Warszawa 1990, 402.

[342] Tamże, 7.

Kościoła stając się jedynym i całkowitym porządkiem ludzkiego życia, a Kościół powinien stać się organem państwa.[343]

O ile jeden Antychryst przejawia się w wielu postaciach, które będąc ludźmi chcą być *tak jak Bóg* (Rdz 3, 5) i dlatego chcą podporządkować sobie sferę *politics*, o tyle Chrystus jest Bogiem, który stał się człowiekiem i wszedł w ludzki świat, a więc także w świat *politics*. Dlatego *Deklaracja z Barmen* w drugim artykule odrzuca pogląd, że istnieją obszary życia nie poddane panowaniu Jezusa Chrystusa – jak polityka.[344] Skoro więc wszystko poddane jest Chrystusowi, to: „Chrześcijanin... musi wypić ziemskie życie aż do dna, na wzór Chrystusa (*Boże mój, czemuś mnie opuścił*) Chrystus jednak zagarnia człowieka w samym środku życia".[345] Na tym właśnie polega idea bezreligijnego chrześcijaństwa D. Bonhoeffera, że za wcielonym Chrystusem trzeba zejść na same dno bezreligijnego świata, a nie uciekać od niego.

Konflikt między Chrystusem a Antychrystem rozgrywający się na scenie dziejów w sferze *politics*, rodzi męczenników. Jednym z nich jest D. Bonhoeffer, który w bezreligijnym świecie był świadkiem wiernym i prawdomównym Boga, który stał się człowiekiem i wszedł w świat *politics*. Takiego wyznania nie mógł tolerować Antychryst czasów Bonhoeffera – ubóstwiony człowiek, który chciał podporządkować sobie sferę *politics*, aby być tak jak Bóg. Swoim męczeństwem D. Bonhoeffer zrealizował ideał *Kościoła Wyznającego*, że: „Jezus Chrystus... jest jedynym Słow em Boga, którego mamy słuchać, któremu mamy ufać i być posłuszni w życiu i śmierci".[346] Jego więc życie zaangażowane w *politics* weszło w *Amen Credo* i dlatego można mówić o jedności teologicznego i politycznego *credo* D. Bonhoeffera.

Ks. Bogdan Ferdek

---

[343] Jest to *Deklaracja* zredagowana w dużej mierze przez K. Bartha i przyjęta w maju 1934 roku przez Pierwszy Synod Wyznający Niemieckiego Kościoła Ewangelickiego, który stanął w opozycji do grupy zwanej Chrześcijanami Niemieckimi łączącej nazizm z chrześcijaństwem. Zob. T. Lane, *Wiara, rozum świadectwo dzieje myśli chrześcijańskiej,* Bielsko-Biała 2001, 286-287.

[344] T. Lane, *Wiara, rozum…*, 287.

[345] D. Bonhoeffer, *Listy i notatki z więzienia,* w: D. Bonhoeffer, *Wybór pism* (red. A. Morawska), Warszawa 1970, 257.

[346] T. Lane, *Wiara, rozum…*, 287.

CONCLUSION

ECUMENICAL *CREDO* OF DIETRIECH BONHOEFFER

Dietrich Bonhoeffer was engaged ecumenist. In his activity one can distinguish three types of ecumenism about which are said nowadays: spiritual, scientific and practical ecumenism. Postulate of the spiritual ecumenism was formulated by D. Bonhoeffer in the article: *Die Bekennende Kirche und die Ökumene*. He puts forward a thesis that Church and ecumenism are jointed themselves by summons to conversion which includes confession of sins and justifying activity of God's grace.[347] Such presentation of the spiritual ecumenism corresponds with later *Decree on ecumenism*, according to which: „..conversion of heart... one should be recognized as a soul of whole ecumenical movement" (8). The scientific ecumenism is allowed to speak in a lecture: *Die Wirklichkeit des „Christus praesens" in Kirche und Welt delivered at the session of Worldwide association for friendly cooperation*, in which B onhoeffer has formulated eight theses on theological understanding of the ecumenical movement as essential aspect of the Church.[348] As well the Catholic Church discovered an ecumenism as its crucial aspect on which indicate among others an encyclical *Ut unum sint* and *Directorium on realization of the principles and standards concerning the ecumenism*. The Catholic Church „came irrevocably onto the road of ecumenical search" (*Ut unum sint* 3) since Vatican Council II. Therefore the ecumenism: „Being situated within the frames of general mission of the Church what is joining people in Christ, it has got a special aspect which consists in

[347] See M. Plathow, *Dietrich Bonhoeffer und die Ökumene, Studia oecumenica* 4 (2004) 233-234.

[348] See. ibidem, 229- 231.

restoration unity between Christians" (*Directorium on realization of the principles and standards concerning the ecumenism* 22). Assumptions of the practical ecumenism was formulated by Bonhoeffer in a leaflet *Der Arierparagraph in der Kirche*. The Church through a baptism joins all nations and races and therefore bears responsibility for all, as well for Jews.[349] This responsibility of the Church for all people is allowed to speak in *Directorium*, which states that: „Christians should not close their heart into loud calling of people's needs of modern world. Contribution what they may bring into all fields of human life in which is appeared a need of salvation is the more effective when it is realized jointly and when they realize it together united" (*Directorium* 162). Three forms of ecumenism: spiritual, scientific and practical may be found at Bonhoeffer long before Decree on ecumenism in time when official documents of the Catholic Church showed large abstinence from ecumenism about which may testify a statement of Congregation of Saint Oficcium from 1948: „Because it is stated the facts that in many places... take place mixed meetings between non-Catholics and Catholic during which the faith issues are taken up, it is reminded that... any participation in these meetings has been forbidden if there is no mentioned permission... The more so the Catholics are not allowed to call and organize this kind of meetings" (*Cum compertum* 54).

The purpose of this paper was to show the scientific ecumenism of D. Bonhoeffer through reveal ecumenical sound combination and ecumenical connection of D. Bonhoeffer's dogmatics with catholic dogmatics within the scope determined by *Apostolicum.* Such purpose of the paper affects on its structure which has been subordinated to a structure of *Apostolicum*.

Thus, first chapter of this work wanted to bring closer ecumenical aspect of D. Bonhoeffer's *theo-logy* that is his vision of God in relation to the world without religion. Bonhoeffer's *theo-logy* concentrates on that what is an essence of Trinity God – love. Particular demonstration of this love is a mystery of Incarnation which implicates the event of cross. In this event God presents the whole creation with love. In God,

[349] See. ibidem, 231-232.

who is a love, have their sources mercy and justice. These are two sides of love. D. Bonhoeffer's reflection on mystery of God who is a love corresponds with contents of the encyclicals: Benedykt XVI: *Deus caritas est* and John Paul II: *Dives in misericordia*, in front of similarities and convergences one should not see dependences and influence but a sign of common faith what expressed cited by John Paul II Karl Barth: „we are still believe in another way but not in Other".[350] Although the Christians believe differently, however, they do not believe in Other but in the Same God about whom in common source of the faith they read that: *is a love* (1 J 4, 8) and is: „*rich in mercy*" (Ef 2, 4) .

Next chapter paid attention to the ecumenical aspect of D. Nanhoeffer's chrystology that is his vision of Christ in the world without religion. The mystery of incarnation lies not only at the basics of Banhoeffer's theology but is the basis of his chrystology as well which may be specified as „chrystology of solidarity".[351] Individual stages of this chrystology are: Incarnation – Passover – Eschaton. Christ took by the Incarnation burdens of human fate, by Passover took off the burdens of fate from people what will be experienced by them in Eschaton. By mystery of incarnation the Christ has involved on behalf of all human beings. In the mystery of Passover he lost himself on behalf of the whole people so that they in Eschaton would achieve the great benefit – salvation. So solid with people might be only That who being the only from Trinity lives in solidarity with Father and The Holy Ghost. Chrystology of Bonhoeffer shows ecumenical sound combination with the catholic chrystology. When the thing is chrystology so one can tell that Bonhoeffer believes not only in the same Christ but he believes in the same way. In Bonhoeffer's chrystology you can find the same contents which contains the chrystology – being a top in truth hierarchy of catholic teaching.

Last chapter has broken into four sections. According to M. Luter the Holy Ghost makes sanctification through Christian Church the

[350] John Paul II, *Speech given during ecumenical meeting in residence Polish Primate*, in: *John Paul II. Pilgrimages to Homeland*, Cracow, 1997, 227.

[351] See B. Ferdek, *Christ and His Church – theological topic of Dietrich Bonhoeffer's life as a basis of the solidarity chrystology, Perspectiva,* Year IV 2005 No 2, 45-58.

community of saints, forgiveness of sins, the resurrection and eternal life. Similarly according to catholic theology the faith in the Church, community of saints, forgiveness of sins, the resurrection and eternal life is an extension of faith in the Holy Ghost.

D. Bonhoeffer is building an ecclesiology on the basis which is a mystery of Incarnation. Realism of the Incarnation entails realism of the Church. Real Christ Body implies a real Body of the Church therefore the Church is a continuity of the mystery of Incarnation. Since sending down the Holy Spirit Jesus Christ has been living on the earth in a form of his Body, Church and that is why from one side you may say that Christ is the Church. On the other hand however one may not *melt* the Church with Christ. Because the Church is the Body of Christ present at up-to-date stage of the salvation history and the same Christ who will come to fulfill the salvation history. However, the members of the Body are only at current stage of salvation history and therefore in determining the relation of Christ to the Church and the Church to Christ one should speak at the same time about unity and diversity. Since the Church is a current Christ so it is impossible to treat it as one of many institutions. Such treatment of the Church is not allowed by biblical idea of the Church as the Body of Christ. Bonhoeffer's ecclesiology taking the Church as the Body of Christ shows ecumenical convergences with the catholic ecclesiology. Less than two years before death D. Bonhoeffer on 29 June, 1943 pope Pius XII recalled in the encyclical *Mistici Corporis Christi* a biblical idea of the Church as the Body of Christ. To that idea of the Church as the Body Christ also refers *Lumen gentium* (7). These ecumenical convergences between Bonhoeffer's ecclesiology and the catholic ecclesiology deserve to be emphasized because especially on the ground of ecclesiology it seems that Christians though do not believe in Other they however believe differently. It happened during disputes around Declaration *Dominus Iesus*. They were concentrating around on ecclesiological and not chrystological part of the Declaration. In relation to these disputes the more emphasized is an ecumenical aspect of taking the Church as the Body of Christ.

Community with saints means for M. Luter that „on the earth there are saint group of people and a church of true saints... gathered by the Holy Ghost, it exists in one faith, though and conviction, gifted by different gifts".[352] Similarly on the subject of community with saints say *Compendium of the Catechism of Catholic Church*: „This expression means first of all a communion of all members of the Church in *holy things*: in faith, in sacraments, in specific way in the Eucharist, in charisms and other spiritual gifts" (194). Although neither Luter's *Great Catechism* nor *Compendium* do not use this word directly that the community with saints may be determined as a share in grace coming from *Spirit of grace* (Hbr 10, 29). As to the grace, Lutherans and Catholics were divided by teaching on justification. This division may be ilustrated by two parables: of the lost son (Luke 15, 11- 24) and of brother of the lost son (Luke 15, 25-32). Lutherans are seemed to represent standpoint included in the first parable: father justfyies the lost son regardless of his merits that he had no at all. While the Catholics seemed to be represent a standpoint of the brother of the lost son according to whom deeds give justification. That is just to him for reasons of his deeds the father should give a feast and not to the lost brother. Looking at the justification through a prism of those parables was leading to simplifications: Lutherans accused the Catholics of pelagianism, i.e. that they want to redeem only based on the deeds, while the Catholics accused Lutherans of that they want to redeem without deeds, what is more, that they are unnecessary. Bonhoeffer is trying to explain misunderstandings. He rejects *cheap grace*, which justifies a sin not a sinner. Thus, he opts for expensive grace which justifies the sinner but does not justify his sin and brings him to emulating the Christ. Bonhoeffer is also trying to reconcile the standpoint of St. Paul with standpoint of St. James regards to the justification. Both standpoints seemed to be excluded because St. Paul states that human being is justified by faith while St. James that by deeds. Both of them refer to example of Abraham. This aporia is explained by D. Bonhoeffer as follows: Paul touches a problem of justification the human before the God and James is interested in a problem of showing the justification towards

[352] M. Luter, *Great Catechism*, 103.

people. The faith justified Abraham before God but before people this faith seemed to be as obedience to God. Justification, which God makes by faith regardless of deeds seems to be towards people in obedience of faith, i.e. in the deeds. So, not in vain Paul in the same *Romans* wrote about free justification by faith (Rom 3, 28), and about obedience from faith (Rom 1, 5; 16, 26). Taking the above into consideration we may recognize Bonhoeffer as precursor of J*oint Declaration on justification*, which finally reconciled Paul with James, a parable on the lost son with a parable on brother of the lost son, and *de facto* Lutherans and Catholics recalling that the justified should make good deeds and any reward is however the reward from grace (Annex 2 E).

Forgiveness of the sins D. Bonhoeffer connects with a confession what should be especially noticed. About the confession says *Augsburgian Profession* (X), M. Luter encouraged to it in *Great and Small Catechism*, however it came out from common practice in the Lutheran Churches. Similar process can be observed today in some local Churches in West. In spite of many reminds made by John Paul II on individual confession its practice disappeared over there. It has been tried to replace an individual confession and to implement the penance services with general confession and absolution. In practice very often there is no one, nor the other and nearly 100% members of the Eucharist take Communion. Within this context it is seemed that Bonhoeffer is presented deeper and more as catholic than some modern catholic theologians and priests that try to justify and replace individual confession by penance service with general confession and absolution. That, what Bonhoeffer has written on the confession, omitting the problem of minister's power, shows ecumenical sound combination with that what on confession says catholic dogmatics. Bonhoeffer's thought may be also found in incentive to individual confession issued by United Lutheran-Evangelic Church of Germany: *Wie mein Leben wieder Hell werden kann. Eine Einladung zur Beichte in der evangelisch-lutherischen Kirche*.

Eschatology means for D. Bonhoeffer a participation in the Passover mystery of Christ – repetition of His way through the Cross to the resurrection. Although D. Bonhoeffer uses the term „final things", that

is however christocentrism of his eschatology gives authorization to statement that the only *final thing* is Christ himself – crucified and rose from the death. His Passover decides about the life after life which be a being with Christ and for His pattern. Connection of the eschatology with Passover mystery which was noticed by D. Bonhoeffer, may be recognized as ecumenical sound combination with the catholic eschatology. For John Paul II „So participation in full intimacy with Father after our earth life is happened by joining into Passover mystery of Christ"[353], thus an eschatology means repetition with the Christ, by the Christ and in the Christ His Passover. As the Passover mystery inaugurates the eschatic reality and thus makes from eschatology a Passover of Christian.

Ecumenism is an internal aspect of D. Bonhoeffer's dogmatics. By means of his dogmatics one may comment *Apostolicum* – common profession of faith for Lutherans and Catholics. This comments by means of the Bonhoeffer's dogmatics of profession of faith shows that Lutherans and Catholics have got not only common symbol of faith but as well as to the faith truths included in it, do not believe differently but they believe in The Same and in the same way. Profession of faith commented by the dogmatics of Bonhoeffer becomes a symbol, i.e. distinguishing mark of common faith of Lutherans and Catholics. Bonhoeffer's dogmatics helps to find common faith and thanks to it to recognize Lutherans and Catholics as Christians. So, Bonhoeffera's dogmatics is not dereception *Credo* consists in it that individual formulations of the profession of faith are understood differently by Catholics and Lutherans. The dereception makes that *Credo* stops to make a function as the symbol – distinguishing mark because one may not find in it a common faith. John Paul II forewarned against such dereception in *Ut unum sint*: „The thing here is not here a modification of deposit of the faith, about change of meaning the dogmas, about removal in them essential words, about adjusting the truth to likings of epoch, about removal of some articles *Credo* under the wrong pretext that they are not already understood today" (18). If *Credo* is to be a distinguishing mark for Christians they have to find in it common faith: believe not in Other and not differently. In Bonhoeffer'e

[353] John Paul II, *Final things*, Poznań 1999, 6.

dogmatics connected with articles of the faith included in *Credo* one may find the faith in The Same and the same. This decides about ecumenical aspect of his dogmatics which does not prefer Christianity without dogmas adjusted to up-to-date fashion. Final source of such ecumenical sound combination dogmatics of D. Bonhoeffer is an experience of the Christ which makes that words of his theology take a shape of common faith expressed by *Apostolicum*. The dogma became for Bonhoeffer an art of life which had reached a summit in passion. *Lex credendi* became for Bonhoeffera *lex vitae*.

Fr. Bogdan Ferdek

SCHLUSSWORT

DIETRICH BONHOEFFERS ÖKUMENISCHES *CREDO*

D. Bonhoeffer war ein engagierter Ökumenist. Seine Tätigkeit beinhaltet drei grundsätzliche ökumenische Formen: *spiritueller Ökumenismus, wissenschaftlicher Ökumenismus* und *praktischer Ökumenismus*. Das Postulat des spirituellen Ökumenismus formulierte D. Bonhoeffer in einem Zeitungsartikel: *Die Bekennende Kirche und die Ökumene*. Hier stellt er die These, dass Kirche und Ökumenismus sich durch die Berufung zur Umkehr miteinander verbinden, Umkehr, das die Sündenbekenntnis und die rechtfertigende Wirkung der Gottes Gnade umfasst.[354] Solches Spirituelles- Ökumeneverständnis korrespondiert mit späterem *Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus*, nach dem man: „... Bekehrung des Herzens... als die Seele der ganzen ökumenischen Bewegung anerkennen soll (8). Der wissenschaftliche Ökumenismus kommt zur Sprache in einer Vorlesung: *Die Wirklichkeit des „Christuspräsenz" in Kirche und Welt* vorgetragen bei der Sitzung *der Weltgemeinschaft der freundschaftlichen Mitarbeit*, wo D. Bonhoeffer acht Thesen zum Thema des theologischen Verständnisses der ökumenischen Bewegung als Grundsatz der Kirche formulierte.[355] Auch die katholische Kirche entdeckte Ökumenismus als ihre eigene Dimension, was unter anderem die Enzyklika *Ut unum sint* und das *Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus* betont. Seit dem II. Vatikanischen Konzil, „schritt die Kirche unwiderruflich auf dem Weg der ökumenischen Forschung"

[354] Vgl. M. Plathow, *Dietrich Bonhoeffer und die Ökumene, Studia oecumenica* 4 (2004), 233-234.

[355] Vgl. Ibidem, 229- 231.

(*Ut unum sint* 3). Deswegen ist Ökumenismus: „der in der allgemeinen Mission der Kirche beinhaltet ist, im Sinne der Wiedervereinigung der Menschheit in Christus, und er hat besondere Dimension, nämlich die Wiedervereinigung aller Christen" (*Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus* 22). Bonhoeffer formulierte in einem Fleyer *Der Arierparagraph in der Kirche* die Grundsätze des praktischen Ökumenismus. Die Kirche verbindet durch die Taufe alle Völker und Rassen und trägt deswegen die Verantwortung für alle, auch für die Juden.[356] Diese Verantwortung der Kirche für alle Völker kommt folgendermaßen zur Sprache im *Direktorium*: „Die Christen können ihr Herz nicht dem Schrei der menschlichen Nöte der gegenwärtigen Welt verschließen. Der Beitrag, den sie in allen Bereichen des menschlichen Lebens leisten, in denen sich das Verlangen nach Heil kundtut, ist wirksamer, wenn sie ihn gemeinsam leisten und wenn man sieht, dass ihr Tun ein gemeinsames ist" (*Direktorium* 162). Die drei Formen des Ökumenismus: spiritueller, wissenschaftlicher und praktischer Ökumenismus, entdeckt man bei Bonhoeffer schon lange vor dem *Dekret über Ökumenismus*, schon in der Zeit wo die ordentlichen Dokumente der katholischen Kirche zum Thema Ökumene noch sehr zurückhaltend waren, was besonders die Aussage der Kongregation des Heiligen Ofitiums im Jahre 1948 betont: „Folgende Fakten sind festgestellt worden, dass in vielen Orten... gemischte Treffen der nichtkatholischen mit Katholiken stattfinden, währenddessen man die Glaubenssachen unternimmt, man erinnert daran, dass... die Teilnahme bei solchen Veranstaltungen verboten worden war, wenn keine Erlaubnis dazu vorhanden ist... Vielmehr ist es den Katholiken nicht gestattet solche Treffen einzuberufen und zu organisieren" (*Cum compertum* 54).

Das Ziel dieser Publikation war, den wissenschaftlichen Ökumenuismus von D. Bonhoeffer zu zeigen und die ökumenische Konsonanz und Verbundenheit der Bonhoeffer-Dogmatik mit der katholischen Dogmatik, in dem durch *Apostolicum* angegebenem Bereich, nachzuweisen.

Das erste Kapitel legt den ökumenischen Aspekt der Bonhoeffer-Theologie aus, nämlich seine Gottesvision im Bezug zu der religionslosen

[356] Vgl. Ibidem, 231-232.

Welt. Die Bonhoeffer Theo-logie konzentriert sich besonders auf dem was das Wesen des Dreifaltigen Gottes ist – Liebe. Die besondere Manifestation dieser Liebe ist das Geheimnis des Fleischgewordenen Wortes, das die Ereignisse des Kreuzes impliziert. Eben in diesem Ereignis beschenkt Gott mit seiner Liebe die ganze Schöpfung. In Gott, der die Liebe ist, haben die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit ihre Quelle. Das sind, so zu sagen, zwei Seiten der Liebe. Die Reflexion D. Bonhoeffers über das Gottesgeheimnis, der die Liebe ist, korrespondiert mit den Inhalten der Enzykliken: Benedikts XVI.: *Deus caritas est* und Johannes Pauls II.: *Dives in misericordia*, jedoch in den Ähnlichkeiten und Konvergenzen soll man keine Abhängigkeit oder Einfluss sehen, aber Ausdruck des gemeinsamen Glaubens, was, der zitierte von Johannes Paul II, Karl Barth ausdrückte: „immer noch glauben wir verschieden, aber nicht an Anderen".[357] Obwohl die Christen verschieden glauben, glauben sie nicht an einen Anderen, aber denselben Gott, von dem sie in der gemeinsamen Quelle des Glaubens lesen, dass: Er die Liebe (1 J 4, 8) und: *Reich an Barmherzigkeit ist* (Ef 2, 4).

Das nächste Kapitel neigt die Aufmerksamkeit des Lesers auf den Aspekt der Christologie D. Bonhoeffers, das heißt auf die Christusvision der religionslosen Welt. Dass Christus Fleisch angenommen hat ist nicht nur grundlegend für D. Bonhoeffer *Theo-logie*, sondern ist auch Grundboden seiner Christologie, die man als „Solidaritäts-Christologie" bezeichnen kann.[358] Die folgenden Etappen dieser Christologie sind: Inkarnation – Pascha – Eschaton. Christus nahm durch die Inkarnation die Lasten des menschlichen Schicksals auf sich, durch Pascha befreite er die Menschen von der Last ihres Schicksals, und sie erahnen es in der Eschatonie. Durch das Geheimnis der Inkarnation setzte sich Christus ganz für die Menschheit ein. In dem Paschamysterium gab er sich selbst für die ganze Menschheit, um sie, in der Eschatonie, den größten

[357] Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone w czasie spotkania ekumenicznego w rezydencji prymasa Polski*, w: *Jan Paweł II. Pielgrzymki do Ojczyzny*, Kraków 1997, 227.

[358] Vgl. B. Ferdek, *Chrystus i Jego Kościół – teologiczny temat życia Dietricha Bonhoeffera jako podstawa chrystologii solidarności, Perspectiva,* Rok IV 2005 Nr 2, 45-58.

Nutzen erzielen zu lassen, nämlich – die Erlösung. So solidarisch mit der Menschheit konnte nur DER sein, DER einer der Personen des Dreifaltigen Gottes ist und lebt in der Solidarität mit dem Vater und dem Heiligen Geiste. Die Bonhoeffer-Christologie zeigt gewisse ökumenische Kongruenz mit der katholischen Christologie. Wenn es also um Christologie geht, man kann ja feststellen, dass Bonhoeffer nicht nur an den gleichen Christus glaubt, aber er sogar an Ihn in derselben Weise glaubt. Man kann in der Bonhoeffer-Christologie ähnliche Inhalte finden, die auch die auf der Spitze der katholischen Wahrheitslehre stehende Christologie beinhaltet.

Das letzte Kapitel ist in vier Teile gegliedert. Nach M. Luther heiligt der Heilige Geist durch die christliche Kirche, Gemeinschaft der Heiligen, Sündenvergebung, Auferstehung des Leibes und das ewige Leben. Genauso ist in der katholischen Theologie nämlich der Glaube an die Kirche, Gemeinschaft der Heiligen, Sündenvergebung, Auferstehung des Leibes und das ewige Leben sind gewissermaßen eine Glaubensverlängerung an den Heiligen Geist.

D. Bonhoeffer baut die Ekklesiologie auf der Basis des Inkarnationsgeheimnisses. Der Realismus der Inkarnation erstreckt sich über den Realismus der Kirche. Der reale Leib Christi impliziert den realen Leib der Kirche, deswegen ist Kirche ein Ort des Fortdauerns des Inkarnationsgeheimnisses. Seit der Sendung des Heiligen Geistes lebt Jesus Christus auf der Erde in Gestalt seines Leibes in der Kirche und deshalb darf man einerseits sagen, dass Christus die Kirche ist. Anderseits man darf jedoch nicht die Kirche mit Christus *verschmelzen*. Die Kirche nämlich ist gleichzeitig Leib Christi, der in der aktuellen Etappe der Heilsgeschichte gegenwärtig ist, und derselbe Christus, der die Heilsgeschichte zu erfüllen wiederkommt. Die Glieder dieses Leibes befinden sich noch in der gegenwärtigen Etappe der Heilsgeschichte und deshalb soll man in der Bezeichnung der Relationen Christus und Kirche auch Kirche und Christus gleichzeitig von Einigkeit und Verschiedenheit sprechen. Wenn eben die Kirche der gegenwärtige Christus ist, dann soll man sie nicht als eine von vielen Institutionen betrachten. Diese Betrachtung der Kirche ist nicht zulässig und weicht weit von der biblischen Idee der Kirche als

Leib Christi ab. Die Bonhoeffer-Ekklesiologie, die die Kirche als Leib Christi deutet, zeigt ökumenische Konvergenz mit der katholischen Ekklesiologie. Etwa zwei Jahre vor dem Tod D. Bonhoeffers am 29. Juni 1943 erinnerte Papst Pius XII in der Enzyklika *Mistici Corporis Christi* an diese biblische Idee der Kirche als Leib Christi. Von der Idee der Kirche als Leib Christi spricht auch *Lumen gentium* (7). Diese ökumenische Konvergenz Bonhoeffers mit der katholischen Ekklesiologie ist nicht ohne Bedeutung, weil sie gerade auf der Ebene sichtbar ist, dass die Christen, obwohl sie nicht an den Anderen glauben, dennoch anders glauben. Offensichtlich kam das in der Zeit der Auseinandersetzungen über die Deklaration *Dominus Jesus* zur Sprache.

Sie konzentrierten sich besonders um die Ekklesiologie und nicht um den christologischen Teil der Deklaration. In Verbindung mit diesen Auseinandersetzungen die ökumenische Dimension des Kirchenverständnisses als Leib Christi kommt noch stärker in den Vordergrund.

M. Luther meint, dass die Gemeinschaft der Heiligen eine: „auf der Erde existierende heilige Menschengemeinschaft ist, Gemeinde der Heiligen in der Tat... versammelt im Heiligen Geist, die in einem Glauben, Denken und Überzeugung verharrt, und beschenkt ist mit verschiedenen Gaben".[359] Ähnlich lautet auch, zu diesem Thema der Gemeinschaft der Heiligen, die Erklärung des *Katechismuskompendiums der Katholischen Kirche*: „Dieser Ausdruck bezeichnet zunächst die gemeinsame Teilhabe aller Glieder der Kirche an den heiligen Dingen (sancta): am Glauben, an den Sakramenten, besonders an der Eucharistie, an den Charismen und an den anderen geistigen Gaben" (194). Obwohl weder der *Große Katechismus* von Luther noch das *Kompendium* dieses Wort direkt nicht verwenden, ist die Gemeinschaft der Heiligen die Teilhabe in der Gnade, die von dem *Geist der Gnade* (Hbr 10, 29) hervorkommt. Im Bezug zum Thema Gnade steckt die Trennung zwischen den Lutheranern und Katholiken besonders in der Rechfertigungslehre. Diese Trennung machen zwei Gleichnisse sehr anschaulich: vom verlorenen Sohn (Lk 15, 11-24) und vom Bruder des verlorenen Sohnes (Lk 15, 25-32). Die Lutheraner scheinen die erste Position des ersten Gleichnisses zu repräsentieren:

[359] M. Luter, *Duży katechizm*, 103.

der Vater rechtfertigt den verlorenen Sohn unabhängig von seinem nicht einmal vorhandenen Verdienst. Die Katholiken repräsentieren dagegen die Position vom Bruder des verlorenen Sohnes, das heißt die Taten rechtfertigen. Eben ihm soll der Vater das Festmahl halten lassen und nicht dem verlorenen Bruder. Das Schauen auf die Rechtfertigunglehre durch das Prisma der beiden Gleichnisse führte zur Denkvereinfachungen: die Lutheraner warfen den Katholiken Pelagianismus vor, das heißt sie wollen nur auf Grund der Taten erlöst werden, gleichzeitig warfen die Katholiken den Lutheranern vor, dass sie ohne Taten erlöst werden wollen, und noch dazu, dass die Taten für die Erlösung nicht einmal Notwendig sind. Bonhoeffer versucht die Missverständnisse aus der Welt zu schaffen. Er erkennt nicht die *billige* Gnade an, die nur die Sünde und nicht den Sünder rechtfertigt. Er bekennt sich für die *teuere Gnade*, die den Sünder und nicht die Sünde rechtfertigt, dazu bewegt sie den Gerechtfertigten noch zur Nachfolge Christi. Bonhoeffer versucht auch die Lehre des Heiligen Paulus mit der Lehre des Heiligen Jakobus zusammenzustellen. Beide Lehren nämlich scheinen sich gegenseitig auszuschließen. Der Heilige Paulus verkündigt eben, dass der Mensch durch den Glauben, und der Heilige Jakobus, dass durch die Taten gerechtfertigt wird. Beide berufen sich in dem Punkt auch auf das Beispiel des Abrahams. Diese Aporie erklärt D. Bonhoeffer folgendermaßen: Paulus befasst sich mit der Rechtfertigung des Menschen nur vor Gott, und Jakobus interessiert das Problem, wie man die Rechtfertigung den Menschen gegenüber darstellen kann. Der Glaube Abrahams hat ihn vor Gott gerechtfertigt, gleichzeitig zeigte sich sein Glaube vor den Menschen als Gehorsam Gott gegenüber. Die Rechtfertigung, die Gott durch den Glauben, abgesehen von den Taten, vollzieht, zeigt sich den Menschen gegenüber als Gehorsam des Glaubens, also in den Taten. Nicht ohne Sinn also schreibt Paulus in demselben Brief an die Römer von der kostenlosen Rechtfertigung durch den Glauben (Rö 3, 28), auch vom Gehorsam des Glaubens (Rö 1, 5; 16, 26). Auf Grund dessen kann man Bonhoeffer für einen Grundsteinleger der *Gemeinsamen Deklaration von der Rechtfertigungslehre* halten, die im Endeffekt Paulus mit Jakobus, den verlorenen Sohn mit dem Bruder des verlorenen Sohnes,

und de facto die Lutheranern mit den Katholiken, versöhnte, dass die Gerechtfertigten gute Taten tun sollen, außerdem kommt jede Belohnung immer nur aus der Gnade hervor (Aneks 2 E).

Was unsere besondere Aufmerksamkeit der D. Bonhoeffer-Theologie verdienen kann, ist die Sündenvergebung, die er mit der Beichte verbindet. Zwar sprach schon das *Augsburgerbekenntnis* (X) von der Beichte, auch M. Luther plädierte für sie in seinem *Kleinem* und *Großem Katechismus*, dagegen wurde sie in den Lutheranischen Kirchen nicht praktiziert. Ähnlichen Prozess kann man auch heute in den Lokalkirchen in Westeuropa festzustellen. Obwohl Papst Johannes Paul II. mehrmals von der individuellen Beichte mahnend gesprochen hat, trotzdem ging die Beichtpraxis zurück. Man versuchte auch die individuelle Beichte mit anderen Bußformen zu ersetzen oder Bußgottesdienste, fakultativ mit allgemeiner Beichte und allgemeinem Sündenlossprechung, einzuführen. In der Praxis heute findet weder das eine noch das andere statt und fast 100 Prozent der Eucharistieteilnehmer geht zum Kommunionempfang.

In diesem Kontext zeigt sich, dass D. Bonhoeffer tiefer und mehr katholisch war als manch heutige katholische Theologen und Seelsorger, die die individuelle Beichte mit dem Bußgottesdienst und der allgemeinen Beichte und allgemeinen Sündenlossprechung ersetzen wollen. Das was Bonhoeffer über die Beichte schrieb, ausgenommen das Problem des Spenderamtes, weist auf die ökumenische Konvergenz mit dem hin, was die katholische Dogmatik zum Thema der Beichte deutet. Das Bonhoeffer-Denken kann man auch wieder finden in der Einladung zur individuellen Beichte herausgegeben von der Vereinigten evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands: *Wie mein Leben wieder Hell werden kann. Eine Einladung zur Beichte in der evangelisch-lutherischen Kirche.*

Eschatologie bedeutet für D. Bonhoeffer die Teilname in dem Paschamysterium Christi – die Wiederholung seines Weges durch das Kreuz zur Auferstehung. Obwohl D. Bonhoeffer den Begriff „die letzten Dinge" verwendet, lässt dagegen der Christozentrismus seiner Eschatologie behaupten, dass das einzige *letzte Ding* der Gekreuzigte und der Auferstandene Christus selbst ist. Sein Pascha ist entscheidend für das Leben nach dem Leben, das das Sein mit Christus und nach seinem Muster wird.

Die Verbindung der Eschatologie mit dem Paschamysterium, auf was D. Bonhoeffer hindeutete, kann man als ökumenische Konvergenz mit der katholischen Eschatologie verstehen. Papst Johannes Paul II. schrieb: „die Teilhabe in der vollen Gemeinschaft mit dem Vater nach dem Lebensende auf dieser Welt folgt durch die Teilname in das Paschamysterium Christi“[360], das heißt die Eschatologie bedeutet die Wiederholung Seiner Pascha mit Christus, durch Christus und in Christus. Das Paschamysterium inauguriert eben die eschatologiesche Wirklichkeit und gleichzeitig tut es aus der Eschatologie ein Pascha des Christen.

Ökumenismus ist der innere Kern der D. Bonhoeffer-Dogmatik. Man kann mit Hilfe seiner Dogmatik das *Apostolicum* – gemeinsames für die Lutheraner und Katholiken Glaubensbekenntnis kommentieren. Das Kommentieren des gemeinsamen Glaubensbekenntnisses mit Hilfe der D. Bonhoeffer-Dogmatik zeigt, dass die Lutheraner und die Katholiken nicht nur das gemeinsame Symbol des Glaubens haben, sondern, wenn es um in ihm sich befindende Glaubenswahrheiten geht, glauben sie nicht anders, sie glauben hingegen gleichermaßen an den gleichen Gott. Das Glaubensbekenntnis, das mit Hilfe der Bonhoeffer-Dogmatik kommentiert wird, wird zum Symbol, also zum Erkennungszeichen für den gemeinsamen Glauben der Lutheraner und der Katholiken. Die Bonhoeffer-Dogmatik lässt den gemeinsamen Glauben finden und dank dem man die Lutheraner und die Katholiken als Christen erkennen kann. Die Bonhoeffer-Dogmatik ist also keine Dereception des *Credos*, die daran festhält, dass die einzelnen Formen des Glaubensbekenntnisses von den Lutheraner und den Katholiken anders verstanden werden. Durch die Dereception ist die Symbolsfunktion des *Credo* bedroht und kann nicht mehr als Erkennungszeichen anerkant werden, weil man in ihm keinen gemeinsamen Glauben finden kann. Vor solchem Gefahr der Dereception warnte Johannes Paul II. in *Ut unum sint*: „Es geht in diesem Zusammenhang nicht darum, das Glaubensgut zu modifizieren, die Bedeutung der Dogmen zu ändern, wesentliche Worte aus ihnen zu streichen, die Wahrheit an den Zeitgeschmack anzupassen, bestimmte Artikel aus dem *Credo* zu streichen mit der falschen Vorgabe, sie würden heute nicht mehr

[360] Jan Paweł II, *Rzeczy ostateczne*, Poznań 1999, 6.

verstanden“ (18). Wenn das Credo ein Erkennungszeichen der Christen sein soll, da müssen sie in ihm den gemeinsamen Glauben, den Glauben nicht an einen Anderen und nicht andersglaubend wieder finden. In der D. Bonhoeffer-Dogmatik, die mit den Artikeln des *Credos* übereinstimmt, findet man den Glauben an den Gleichen Gott und noch dazu denselben Glauben. Das entscheidet über die ökumenische Dimension seiner Dogmatik, die nicht für das Christentum ohne Dogmen und angepasst an den Zeitgeschmack der aktuellen Mode plädiert. Die letzte Quelle dieser ökumenisch kongruenten D. Bonhoeffer-Dogmatik ist die Christuserfahrung, die spüren lässt, dass die Worte seiner Theologie die gemeinsame Glaubensgestalt annehmen, die durch *Apostolicum* ausgedrückt ist. Das Dogma ist für Bonhoeffer eine Art des Lebens, die im Martyrium gipfelte. *Lex credendi* ist für Bohoeffer *lex vitae* geworden.

Bogdan Ferdek

TABLE OF CONTENTS

Preface (Bishop Ryszard Bogusz)..... 9

Introduction *(Fr. Jarosław M. Lipniak)*..... 13

I. ***I believe in God the Father Almighty…*** 19

Theo-logy of D. Bonhoeffer, i. e. God in the face of the world without religion *(Agnieszka Paciorkowska)* 21

II. ***…and in Jesus Christ, His only Son, Our Lord***..... 37

Christology of D. Bonhoeffer, i. e. Incarnated God in the world without religion *(Fr. Sławomir Śledziewski)*..... 39

III. ***I belive in the Holy Spirit*** 51

1. Ecclesiology of D. Bonhoeffer, i. e. the Church in the world without religion *(Fr. Andrzej A. Napiórkowski)* 53

2. Sacramentology of D. Bonhoeffer, i. e. community with God in the world without religion *(Bishop Gerard Ludwig Müller)* 69

3. Charytology of D. Bonhoeffera, i. e. expensive grace for the world without religion *(Fr. Jarosław M. Lipniak)* 91

4. Eschatology of D. Bonhoeffera, i. e. the hope for the world without religion *(Bogdan Ferdek)* 111

Conclusion:
Ecumenical credo of Dietrich Bonhoeffer *(Bogdan Ferdek)*..... 145

INHALTSVERZEICHNIS

Einführung *(Ryszard Bogusz)*..... 9

Vorwort *(Jarosław M. Lipniak)*..... 13

I. ***Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen...*** 19

D. Bonhoeffers- Theo-logie, d.h. Gott im Verhältnis zur religionslosen Welt *(Agnieszka Paciorkowska)*..... 21

II ***...und an Jesus Christus, seinen eingeborenen Sohn, unsren Herrn***..... 37

D. Bonhoeffers- Christologie, d.h. Gott, der Fleisch angenommen hat in der religionslosen Welt *(Sławomir Śledziewski)*..... 39

III. ***Ich glaube an den Heiligen Geist*** 51

1. D. Bonhoeffers- Ekklesiologie, d.h. die Kirche in der religionslosen Welt *(Andrzej A. Napiórkowski)* 53

2. D. Bonhoeffers- Sakramentologie, d.h. Gemeinschaft mit Gott in der religionslosen Welt *(Gerard Ludwig Müller)* 69

3. D. Bonhoeffers- Charytologie, d.h. teure Gnade für die religionslose Welt *(Jarosław M. Lipniak)* 91

4. D. Bonhoeffers- Eschatologie, d.h. die Hoffnung in der religionslosen Welt *(Bogdan Ferdek)*.....111

Schlusswort:
D. Bonhoeffers- ökumenisches Credo *(Bogdan Ferdek)*..... 153