



PAWEŁ PIOTR ROZWADOWSKI

UNIwersytet Szczeciński

P.ROZWADOWSKI@O2.PL

ORCID: 0000-0002-0510-9182

**DIETRICHA BONHOEFFERA  
„BEZRELIGIJNE CHRZEŚCIJAŃSTWO”\***DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/TiCz.2021.003>

**Streszczenie.** Celem artykułu jest próba rekonstrukcji Dietricha Bonhoeffera koncepcji „bezreligijnego chrześcijaństwa” (*religionsloses Christentum*) ze względu na całościowe ujęcie jego myśli, wykraczające poza ograniczoną perspektywę przedśmiertnych notatek i listów więziennych. W toku refleksji zastanowię się między innymi nad dokonaną przez Bonhoeffera dekonstrukcją pojęcia Boga, a także postaram się zaprezentować, co znaczą dla niego same pojęcia „religii” i „chrześcijaństwa”.

**Słowa kluczowe:** bezreligijne chrześcijaństwo; religia; wiara; teologia; majeutyka; Bóg; Jezus Chrystus; Dietrich Bonhoeffer.

**Abstract.** Dietrich Bonhoeffer’s “Religionless Christianity”. The purpose of this article is to attempt to reconstruct Dietrich Bonhoeffer’s concept of “religionless Christianity” (*religionsloses Christentum*) through a holistic approach to his thinking that goes beyond the limited perspective of his deathbed notes and prison letters. In my reflection, I will consider Bonhoeffer’s deconstruction of the idea of God and attempt to explain what the concepts of “religion” and “Christianity” meant to him.

**Keywords:** religionless Christianity; religion; faith; theology; majeutics; God; Jesus Christ; Dietrich Bonhoeffer.

Bonhoefferowski projekt „bezreligijnego chrześcijaństwa” (*religion-sloses Christentum*) czy „nie-religijnej interpretacji pojęć biblijnych” (*nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe*)<sup>1</sup> wciąż stanowi przedmiot sporów, a nawet manipulacji i nieporozumień. Uskarża się Eberhard Bethge<sup>2</sup>, że dyskurs na temat Dietricha Bonhoeffera dotyczy zwykle zaledwie pięćdziesięciu stron listów i notatek zapisanych przedśmiertnie w więzieniu. Ubolewa on również, że wyrwanie z kontekstu słynnego terminu „chrześcijaństwa bezreligijnego” i przekazywanie go dalej w tym niekompletnym znaczeniu uczyniło z Bonhoeffera mistrza niedialektycznego, mistrza płytkiego modernizmu, zaciemniając wszystko, co pragnął on powiedzieć na temat Boga żywego<sup>3</sup>. Myśli o rodzącym się projekcie „bezreligijnego chrześcijaństwa” Bonhoeffer kreślił do przyjaciela w nadziei, że coś mu się „rozjaśni”; były to myśli, które dopiero poszukiwały kształtu i pewności. Luterkański teolog pisał wprost: „Odważam się mówić tak nieprecyzyjnie z Tobą, w nadziei, że mi to coś wyjaśni”<sup>4</sup>. Innym razem: „Daruj, to wszystko jeszcze bardzo źle i koślawo powiedziane, czuję to doskonale”<sup>5</sup>. Uznając skargę Bethge za słuszną, zastanówmy się, jak koncepcja „bezreligijnego chrześcijaństwa” prezentuje się ze względu na całościową perspektywę myśli Bonhoeffera, wykraczającą poza interpretację li tylko przedśmiertnych listów i notatek.

## 1. DEKONSTRUKCJA POJĘCIA „BOGA”

Twórca teologii dialektycznej Karl Barth – z którym Bonhoeffer się przyjaźnił i niewątpliwie wiele mu intelektualnie zawdzięczał – podkre-

<sup>1</sup> Oba terminy pochodzą wprost z pism Bonhoeffera.

<sup>2</sup> Eberhard Bethge (1909–2000), najbliższy przyjaciel i biograf Bonhoeffera. Był jego studentem w seminarium kaznodziejskim w Finkenwalde (Szczecin–Zdroje), gdzie zaczęła się ich przyjaźń. Słynne listy więzienne (1943–1944), Bonhoeffer pisał właśnie do Bethge, który później zarówno listy, jak i notatki przyjaciela z Tegel zebrał i wydał w dziele *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*.

<sup>3</sup> Cyt. za: E. Metaxas, *Bonhoeffer: pastor – męczennik – prorok – szpieg. Prawy człowiek i chrześcijanin przeciwko Trzeciej Rzeszy*, przeł. D. Chabrajska, Salwator, Kraków 2012, s. 502.

<sup>4</sup> D. Bonhoeffer, *Listy i notatki z więzienia*, przeł. A. Morawska, A. Ściegienny, w: tenże, *Wybór pism*, A. Morawska (red.), przekł. zbiorowy, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1970, s. 263.

<sup>5</sup> Tamże, s. 268.

ślał radykalność transcendencji Boga, wskazując na absolutną „diastazę”, tj. nieskończoną różnicę jakościową między Bogiem i człowiekiem. Jak wyjaśnia Anna Morawska, Bóg Bartha

jest transcendentny w swej „aseitas” tak suwerennie, jest inny tak już nieosiągalnie, że od strony wszelkich ludzkich zabiegów poznawczych i woliowych jest istotnie tak prawie, jakby Go nie było<sup>6</sup>.

W teologii Bartha ma miejsce wyłącznie jednokierunkowa droga Boga do człowieka; nie istnieje za to żadna droga człowieka do Boga. Tylko Bóg może pokonać nieskończoną „przepaść” w aktach samo-objawienia. W filozofii współczesnej podobne tezy głosił Emmanuel Lévinas, pisząc o „Transcendencji tak transcendentnej, że aż nieobecnej”<sup>7</sup>; Bóg był dlań „Onością” poza sferą podmiotowo-przedmiotową, a nawet poza dysjunkcją bycia i nicości. Według niego owej „Inności tak innej, że aż nieobecnej” nie sposób nawet pomyśleć. Każda próba tematyzacji Transcendencji jest już redukowaniem jej do immanencji. Obiektywizować znaczy – unicestwiać. W tym miejscu Lévinas wydaje się nawet bardziej radykalny od Bartha, gdyż w pewnym sensie wyklucza on nawet drogę Boga do człowieka. Bóg Lévinasa pozostaje niedostępną Onością, która jedynie „nawiedza” człowieka – od wewnątrz i od zewnątrz. Wewnętrznie: Bóg „nawiedza” myśl jako Idea Nieskończoności, co filozof wyrażał w postaci myśli, która myśli więcej, niż skończoność tego, co może pomyśleć (lub inaczej: myśli przekraczającej to, co może w sobie zawierać) oraz zewnętrznie: poprzez „ślad” Boga w Twarzy Innego, który jest epifanią Transcendencji.

Bonhoeffer przyjmował tezę o radykalnej inności Boga, jednak – w przeciwieństwie do żyda Lévinasa – szansę na wejście z Nim w relację widział w Jezusie Chrystusie jako Pośredniku między Bogiem a człowiekiem, co znaczy, że Ojca można *poznać* tylko poprzez Syna. Warto w tym miejscu dodać, że Bonhoeffer był bez wątpienia zafascynowany Barthiańskim *Der Römerbrief*, głównie ideą Boga-Innego, przejmując jej transcen-

<sup>6</sup> A. Morawska, *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1970, s. 29.

<sup>7</sup> Por. E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Znak, Kraków 1994, s. 132.

dentność i aktualizm. Jednakże mimo wielu podobieństw, krytykował on późniejsze publikacje swojego mistrza między innym za „pozytywistyczną naukę o Objawieniu” (pisał na ten temat barwnie, wyrażając stanowisko Bartha: „Połykaj, ptaszku, wszystko albo umieraj”<sup>8</sup>). Innym, cięższym zarzutem była „zaziemskość” Boga Bartha, jak również nadmierne wpływy fenomenologii oraz wertrykalna relacja względem Transcendencji. Według Bonhoeffera teologia Bartha prowadzi do wydarzeniowości wiary, której brakuje realnej ciągłości. Dlatego krytykował mistrza za brak solidnego „konkretnego” chrześcijaństwa, twardego dlań gruntu. Bóg według teologii dialektycznej zdawał się mu być nazbyt „zaziemski”, zbyt daleki człowiekowi, obcy, zaś sama wiara za bardzo przelotna, fenomenalna, zdarzeniowa.

Próbie rozwiązania tego problemu Bonhoeffer podjął w pracy habilitacyjnej *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*, gdzie starał się pogodzić właśnie „byt” i „akt”, to znaczy kontinuum i aktualizm wiary, jej „bytowanie” i „stawanie się”. Bonhoeffer był zdania, że ani teologia aktu, ani teologia bytu nie potrafią dać zadowalającej odpowiedzi na pytanie o rzeczywistość objawioną. Jeśli ta miałyby być sumą jednorazowych, niepowiązanych aktów, jak chcą ci pierwsi, utracona zostałaby jej ciągłość. Natomiast zachowując jej trwałość, poprzez nadanie jej obiektywności bytowania, jak czynią to ci drudzy, objawienie stałoby się tym, co „wydarzone” i przez to – pozbawione egzystencjalnego znaczenia. Dlatego też teolog podjął próbę przewyciężenia tej sprzeczności w syntezie. Można rzec, że pragnął on połączyć ze sobą dwa wymiary czasu – *chronos* i *kairos*. *Chronos*, czyli czas ciągły, historyczny oraz *kairos* – czas wydarzającego się bycia, dziejowej chwili. By tego dokonać, musiał on wypracować inny rodzaj bytowania,

---

<sup>8</sup> D. Bonhoeffer, *Listy i notatki z więzienia*, s. 243. Zob. na ten temat: „Barth, jako pierwszy teolog zapoczątkował krytykę religii i pozostanie to jego wielką zasługą. Ale zastąpił ją potem pozytywistyczną nauką o Objawieniu [...] Czy to będzie sprawa narodzin z Dziewicy, czy Trójcy, czy jeszcze inna, wszystko jest równorzędna i konieczną częścią całości, która jako całość właśnie musi być połączona lub w ogóle odrzucona” (tamże, s. 243). Zob. inny fragment na ten temat: „Barth nie zawiódł w etyce, jak się to na ogół utrzymuje, te jego etyczne wywody, które istnieją, są równie doniosłe, jak dogmatyczne – ale zawiódł w tym, że nie dał żadnych konkretnych wskazówek, jak niereligijnie interpretować pojęcia teologiczne zarówno w dogmatyce, jak w etyce. To jest jego granica i dlatego jego teologia objawienia jest pozytywistyczna” (tamże, s. 254).

który spełniłby oba te warunki: egzystencjalną konieczność aktowego wydarzenia się rzeczywistości objawionej oraz jej bytowe kontinuum i przedmiotowe odniesienie.

Jak twierdzi Bonhoeffer, zarówno aktualizm, jak i ontologizm były zorientowane indywidualistycznie; odwoływały się stale tylko do samotnej jednostki i przez to właśnie zawiodły. Dlatego ostatecznie, Bonhoeffer znalazł swój „konkret” – dzięki kategoriom dialogicznym – we wspólnocie zamieszkałej przez Chrystusa, Boży Logos. Intencją jego było jednocześnie wystąpienie przeciw metafizycznej spekulacji na temat Boga oraz Jego transcendentnemu „wyparowywaniu”. Chciał z jednej strony utrzymać przy życiu Boga żywego, z drugiej zaś uśmiercić mitologiczną ideę Boga, idola fantazji. Bethge konkluduje: „Dalekim Bogiem było teraz bliskie, konkretne spotkanie, więź wiary we wspólnocie, człowieczeństwo możliwe tylko we współczłowieczeństwie”<sup>9</sup>.

W myśli Bonhoeffera idea ta pojawiła się wcześniej, jednak podlegała zmianom. W czasach akademickich posługiwał się on figurą Chrystusa-Zboru. Teolog wówczas walczył o tożsamość Kościoła – to w nim upatrywał owego „konkretu” chrześcijaństwa. Nie pojmował jednak Kościoła jako bytu historycznego czy instytucjonalnego; opisywał go w kategoriach socjologicznych i dialogicznych. Twierdził, że to Zbór *jest* Ciałem Chrystusa, czyli Kościół *jest* Ciałem Chrystusa. Sam tytuł jego dysertacji doktorskiej *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (Wspólnota świętych. Studia dogmatyczne socjologii Kościoła)* naprowadza nas na właściwy sens Zboru. Znaczy to, że w czasie akademickim Bonhoeffer ograniczał Chrystusa eklezjalnie; dopiero później dokonał uniwersalizacji myśli. Zanim do tego doszło, Bonhoeffer przeszedł jeszcze okres średni, tj. pietystyczny, który przypada na czas prowadzenia przezeń seminariów kaznodziejskich. Wówczas tenże „konkret” lokował w braterskich wspólnotach pietystów, jednak prędko dostrzegł tego niewystarczalność. Wreszcie, rozszerzył horyzont wspólnoty Chrystusowej do całości rzeczywistości włączając w to jej wymiar świecki. To u późnego Bonhoeffera można mówić o „Chrystusie egzystującym jako wspólnocie”.

---

<sup>9</sup> E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Theologe-Christ-Zeitgenosse*, Munchen 1967, cyt. za: A. Morawska, *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*, s. 36.

W haśle „Chrystus egzystujący jako wspólnota” pobrzmiewa echo Heglowskiej idei „Boga egzystującego jako wspólnoty”. Rzeczywiście, podobieństwo jest nieprzypadkowe, a w praktyce było „modyfikacją pojęcia Hegla”<sup>10</sup>. Jak tłumaczy Bethge, o ile Hegel wyraził w swej frazie idee zamieszkiwania Ducha Świętego jako Ducha absolutnego w ludzkości, o tyle Bonhoeffer zinterpretował tę myśl chrystocentrycznie<sup>11</sup>, to jest jako Chrystusa-Wcielonego<sup>12</sup> we wspólnotę. Tylko bowiem dzięki Chrystusowi, który wkracza „pomiędzy” możliwy jest dialog. Bonhoeffer dlatego Go nazywa Pośrednikiem. Jest On *medium* nie tylko między Bogiem a człowiekiem, lecz także między człowiekiem a człowiekiem oraz między człowiekiem a rzeczywistością<sup>13</sup>. Chrystus staje się jedynym „pomostem”, który otwiera Ego na zewnątrz, *od-siebie* ku *gdzie-indziej*; jako inkarnowane Sacrum stanowi On medium wszech-relacji, co znaczy, że tylko poprzez Słowo otwarty zostaje nam dostęp do Boga, Innego i świata. Teolog dodaje jeszcze: „Nie ma już dla nas innej drogi do drugiego człowieka, jak przez Chrystusa, przez Jego słowo i nasze naśladowanie. Bezpośredniość jest iluzją”<sup>14</sup>.

Warto zwrócić uwagę na moment, w którym Bonhoeffer mówi, że Chrystus jako Słowo jest również Zborem. Co to znaczy? Autor *Akt und*

<sup>10</sup> Por. D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, przeł. A. Morawska, w: tenże, *Wybór pism*, s. 14.

<sup>11</sup> Por. E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer: świadek Ewangelii w trudnych czasach*, przeł. B. Milerski, Augustana, Bielsko-Biała 2003 s. 97.

<sup>12</sup> Warto podkreślić, że „to w zetknięciu z Człowiekiem-Jezusem zapala się wiara w Słowo. Jest On Bogiem nie w swojej boskiej naturze, *ousia*, substancji czy istocie, a więc w sposób dany i opisywalny, lecz jest Bogiem w wierze. Owa boska „istota” nie istnieje[...] Dlatego mówiąc o Jezusie Chrystusie jako o Bogu nie można mówić o Nim jako o reprezentancie jakiejś idei boskości, który posiadałby właściwości wszechwiedzy i wszechmocy (nie ma takiej abstrakcyjnej istoty boskiej!), lecz mówić trzeba o Jego słabości, o złobku i krzyżu. Ten zaś człowiek nie jest Bogiem abstrakcyjnym [...] Nie należy więc właściwie mówić o wcieleniu, lecz o Wcielonym”. (D. Bonhoeffer, *Chrystologia*, przeł. M. Urban, w: D. Bonhoeffer, *Wybór pism*, s. 36).

<sup>13</sup> Por. D. Bonhoeffer, *Naśladowanie*, przeł. J. Kubaszczyk, „W drodze”, Poznań 1997, s. 56.

<sup>14</sup> Tamże, s. 57.

*Sein* odpowiada: „Znaczy to, że Logos Boga ma jako Zbór i w Zborze przestrzenno-czasową ekstensywność”<sup>15</sup>.

Teolog pisze dalej:

Chrystus, Słowo, obecny jest w sposób cielesno-duchowy. Logos nie jest słabym tylko słowem ludzkiej nauki, „doctrina”, lecz pełnym mocy słowem stwórczym. Słowo to przemawia – i stwarza sobie w ten sposób postać: Zbór. Zbór nie jest więc tylko odbiorcą Słowa Objawienia, lecz sam jest objawieniem i słowem Boga. Może zrozumieć Słowo tylko w tej mierze, w jakiej sam jest Słowem<sup>16</sup>.

Zaznaczmy, że Zbór należy rozumieć – ze względu na myśl późniejszą – jako „wspólnotę”. W każdym razie, Bonhoeffer zaznacza tutaj, że Słowo to nie nauka, ani dogmat, ani *doctrina*. Słowo jest żywym Chrytusem, który posiada moc twórczą, ma swoją postać w samym Ciele-wspólnocie, *Corpus Christi* – i pragnie stać się „stworzonym ciałem” w osobowych aktach wcielania. Podmiotem ekstensywności Słowa jest oczywiście człowiek, która *zna* Słowo i *jest* Słowem, o ile Słowem się *staje* i to Słowo aktem *wciela* w dialogu wspólnoty.

Należy tutaj zaznaczyć, że Bonhoeffer pojmuje człowieka w sposób swoisty. Według niego człowiek jest zawsze *jednostką* i *ludzkością* zarazem, co zresztą nie może być nigdy rozdzielane, a zawsze tworzy jedno – i co stanowi wyraz człowieka, tego, że *staje się* i *jest*. Teolog tym samym nie pozabawia jednostki pojedynczości i odrębności, ale zarazem niejako „skazuje” ją na wcielenie we wspólnotę. Idzie tutaj o wspólnotę dialogiczną, w której pierwotne My tworzą niepowtarzalne Ja, związane ze sobą partnerstwem dialogu poprzez mieszkające i stwarzane „pomiędzy” Słowo–Chrytusa.

A zatem człowiek stanowi syntezę tych dwu porządków, w której dokonuje się zbiegnięcie „bytującego” i „stającego się”. Człowiek *staje się* jako jednostka (osoba-akt), ale *jest* jako ludzkość (podmiot dziejowy). Synchronicznie, jako stająca się jednostka aktualizuje i „stwarza” (współdokonuje) objawienie w ekstensywności wspólnotowej. Bonhoeffer tłumaczy, iż

<sup>15</sup> D. Bonhoeffer, *Chrytologia*, przeł. M. Urban, w: tenże, *Wybór pism*, s. 33.

<sup>16</sup> Tamże, s. 33.

charakter rzeczywistości objawienia da się określić tylko w stosunku między osobami [...]. W społecznych reakcjach osoby owo statyczne pojęcie bytu: „es gibt” – zostaje zdynamizowane. Nie ma Boga, który byłby „dany”. Bóg jest relacją osobową, a byt Jego jest bytem Jego osoby<sup>17</sup>.

Powtórzmy: „Bóg jest relacją osobową, a byt Jego jest bytem Jego osoby”. W tym sensie, to we wspólnocie, która ekstensywnie *jest* Słowem, *jest* ciałem Jezusa Chrystusa, dokonuje się objawienie; ono wciąż się *staje* w aktach dialogicznych. Zatem, w owej dialektyce aktu i bytu, człowiek niesie (*Akt*) wspólnotę i jest przez nią niesiony (*Sein*). Osoba-akt wciąż stwarza rzeczywistość objawioną, ale człowiek-ludzkość jest niesiony poprzez ponad-bytującą wspólnotę. Teraz lepiej możemy zrozumieć wyżej cytowane słowa Bonhoeffer, iż

Zbór nie jest więc tylko odbiorcą Słowa Objawienia, lecz sam jest objawieniem i słowem Boga. Może zrozumieć Słowo tylko w tej mierze, w jakiej sam jest Słowem<sup>18</sup>.

## 2. CZYM JEST „RELIGIA”?

Kiedy pytamy o „bezreligijne chrześcijaństwo” (*religionsloses Christentum*), kontrowersja pojawia się już na początku – w samym pojęciu „bezreligijności” (*religionsloses*), co niechybnie prowadzić może do tropienia u Bonhoeffera świeckich skłonności. W tym wypadku zasadne staje się o pytanie o to, co rozumiał on poprzez „religię”. Otóż, odpowiadając prędko, religia to według niego myślenie „metafizyczne” i „indywidualistyczne”. Co to znaczy?

Należy na wstępie zaznaczyć, że Bonhoeffer uznał wielką zasługę Bartha za to, że jako pierwszy przeprowadził krytykę „religii”, o czym była już mowa (zob. przyp. 8). Przejął również od niego wyraźnie rozróżnienie między „wiarą” a „religią”. Teolog pisze: „U Bartha, Bóg Jezus Chrystus przeciwstawiony jest religii jako duch (*pneuma*) przeciw ciału (*sarx*).

<sup>17</sup> D. Bonhoeffer, *Wiara i objawienie*, przeł. M. Kwiecień, w: tenże, *Wybór pism*, s. 26.

<sup>18</sup> D. Bonhoeffer, *Chrystologia*, s. 33.



Pozostanie to jego wielką zasługą<sup>19</sup>. A zatem, religia dotyczy dogmatycznej, zinstytucjonalizowanej doktryny. Bonhoeffer nie mógł ścierpieć chrześcijaństwa obojętnego sprawom ziemskim, mdłego, rutynowego, zamkniętego w ciasnych dogmatach i jurydyzmach. Z kolei wiara dotyczy osoby Jezusa Chrystusa, egzystencjalnego współdokonywania Jego aktów w żywej wspólnotcie Słowa. Teolog wyraża to zdaniem, które uznać można za *credo* jego myśli: „Jezus nie wzywa do jakiejś nowej religii, tylko do życia”<sup>20</sup>.

Co więcej, Bonhoeffer przyznawał również słuszność krytyce, jaką przeciwko chrześcijaństwu przeprowadzili Fryderyk Nietzsche i Ludwig Feuerbach. Luteranin pisał, że „Feuerbach zadał teologii dwa pytania na które nie potrafi ona udzielić odpowiedzi: pierwsze dotyczyło prawdziwości jej twierdzeń, drugie natomiast jej zgodności z życiem”<sup>21</sup>. Co więcej, Bonhoeffer dodaje, iż

Bóg jako hipoteza robocza, moralna, polityczna, przyrodnicza, jest więc zlikwidowany, przewyżniony. Także jako hipoteza robocza w filozofii i religii (Feuerbach!). Uczciwość intelektualna każe tę hipotezę odrzucać lub w największym możliwym stopniu wyłączać<sup>22</sup>.

Można zatem stwierdzić, że Bonhoeffer zgadzał się z Nietzscheańską tezą: Bóg umarł. Zgadzał się z nią w tym sensie, iż należy przewyżnić Boga jako ideę, hipotezę roboczą, *deux ex machina*, co nie oznacza wcale „śmierci” Boga i Słowa żywego. Teolog przypisywał nawet Nietzschemu pewne chrześcijańskie zasługi, których tamten się nie domyślał. Stwierdził, że nadczłowiek (*Übermensch*) nie jest przeciwieństwem chrześcijanina, ale zawiera „wiele rysów chrześcijanina obdarzonego wolnością, takiego, jakiego znają i opisują Paweł i Luter”<sup>23</sup>.

---

<sup>19</sup> D. Bonhoeffer, *Listy i notatki z więzienia*, s. 253.

<sup>20</sup> Tamże, s. 267.

<sup>21</sup> Cyt. za: E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer: świadek Ewangelii w trudnych czasach*, s. 97.

<sup>22</sup> D. Bonhoeffer, *Listy i notatki z więzienia*, s. 264.

<sup>23</sup> Tenże, *Podstawowe problemy etyki chrześcijańskiej*, przeł. M. Urban, w: D. Bonhoeffer, *Wybór pism*, s. 19.

Skądinąd, Bonhoeffer wyszydził „religijnych”, którym „Bóg” służy jako – jak się barwnie wyraził – „korek do zatykania kłopotliwych dziur”<sup>24</sup>. „Religijni zawsze pojmują Boga jako Tego, który jest «na granicy», to znaczy *deus ex machina*”, któremu każe się wkraczać na scenę świata „na granicy” ludzkiego poznania albo w ogóle „na granicy” ludzkich sił. Teolog zauważa jednak nietrwałość takiego pojęcia, gdyż skuteczność jego trwać będzie „tylko tak długo, dopóki ludzie własnymi siłami nie przesuną tych granic nieco dalej i Bóg, jako *deus ex machina*, nie stanie się zbyteczny”<sup>25</sup>. Dlatego chciał on mówić:

...o Bogu nie na granicy, lecz w samym centrum, nie w chwilach słabości, lecz siły, nie wobec śmierci i winy, lecz wobec życia i dobra ludzkiego. Na granicach wydaje mi się, lepiej jest milczeć i nierozwiązywalne pozostawić nie rozwiązane. Wiara w zmartwychwstanie nie jest „rozwiązaniem” problemu śmierci! „Tamten świat” Boga nie jest światem naszych możliwości poznawczych. Transcendencja teoriopoznawcza nie ma nic wspólnego z transcendencją Boga[...] Kościół nie tam stoi, gdzie ludzka moc zawodzi, nie na granicach, lecz w środku wsi<sup>26</sup>.

Lévinas pięknie napisał, że „Bóg człowieka dorosłego objawia się właśnie w pustce dziecięcego nieba”<sup>27</sup>. Bonhoeffer w miejsce Boga jako metafizycznego idola, ukazuje nam Wcielonego, Jezusa Chrystusa, który stał się „człowiekiem dla innych”. Píše, że Chrystus „objawia się jako *deuteros anthropos* – nowy człowiek, lub lepiej: nowa ludzkość”<sup>28</sup>. Niewątpliwie, Bonhoeffer chciał tym samym pokazać majeutyczny wymiar „śmierci” Boga, a zarazem *metanoiczny* wymiar człowieka. Teolog przekroczył „Boga zaświatów”, inkarnując Jego transcendencję w osobie Syna-Słowa  *pomiędzy* jednostki-wspólnotę, ukazując egzystencjalną obecność Boga żywego w osobowych aktach świętości.

Po krytyce myślenia metafizycznego, należy zająć się pokrótce Bonhoeffera krytyką myślenia indywidualistycznego – drugiej składowej

<sup>24</sup> D. Bonhoeffer, *Listy i notatki z więzienia*, s. 271.

<sup>25</sup> Tamże, s. 241.

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, „Atext”, Gdynia 1991, s. 151.

<sup>28</sup> D. Bonhoeffer, *Wiara i objawienie*, s. 23.

„religii”. Teolog radykalnie sprzeciwiał się religijnemu egoizmowi, zajmowaniu się sobą poprzez rachowanie bilansu dobrych i złych uczynków na poczet własnego zbawienia. Barwnie nazywał to „zaginaniem ku sobie serca”, które każe człowiekowi ogniskować *vita christiana* w osobistym życiu wewnętrznym, we własnych nadziejach i intymnościach, czyli wokół egoistycznej troski o duszę. Zatem, religia była dlań indywidualistyczna w tym sensie, że skłaniała chrześcijanina do realizacji prywatnych celów i pragnień na poczet własnej nagrody-zbawienia, co prowadziło do różnych form faryzeizmu, a przede wszystkim do zamknięcia na bliźniego.

Podsumowując: Według Bonhoeffera religia to myślenie metafizyczne i indywidualistyczne. W tym znaczeniu koniec religii stanowi początek chrześcijaństwa. Bowiem istota chrześcijaństwa wcale nie dotyczy jakiejś formy religijnej, ale osoby Jezusa Chrystusa. Religia jest rzeczą stworzoną przez człowieka, a w sercu chrześcijaństwa znajduje się coś innego – sam Bóg, żywy Bóg<sup>29</sup>. Bonhoeffer pisze, że „życie chrześcijańskie [...] jest uczestnictwem w spotkaniu Chrystusa ze światem”<sup>30</sup>. Tymczasem Jezus Chrystus został wygnany z życia większości chrześcijan. Chrześcijaństwo w kościele, który dawno przestał być Ciałem Chrystusa, a stał się społeczną instytucją, przeobraziło się w wiarę rytualną, płaską, naznaczoną „łaską tanią”<sup>31</sup>, jak powiedziałby Bonhoeffer, podczas gdy idzie

---

<sup>29</sup> Por. E. Metaxas, *Bonhoeffer: pastor – męczennik – prorok – szpieg*, s. 98.

<sup>30</sup> D. Bonhoeffer, *Rzeczy przedostatnie*, przeł. M. Urban, w: tenże, *Wybór pism*, s. 179.

<sup>31</sup> „Łaska tania to śmiertelny wróg naszego Kościoła [...] 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 [...] 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 [...] Tania łaska to łaska bez pójścia za Chrystusem, łaska bez krzyża, łaska bez żywego Jezusa Chrystusa, który stał się człowiekiem” (D. Bonhoeffer, *Naśladowanie*, s. 9–10). Bonhoeffer przy tej okazji dodaje jeszcze, że „łaska tania stanowi usprawiedliwienie grzechu, nie grzesznika” (tamże, s. 9), a winno być odwrotnie.

o „łaskę drogą”<sup>32</sup>, o „pójście za” Jezusem Chrystusem. Skłoniło to teologa do kontrowersyjnego wyznania, że „chrześcijaństwo skrywa w sobie załazek wrogości wobec Kościoła”<sup>33</sup>. Oczywiście wrogość ta dotyczy Kościoła-institucji, Kościoła formalnego, który zadowala się miałkim rytuałem, zaprzeczając misję egzystencjalną, *diakonię*<sup>34</sup>. To dlatego Bonhoeffer doniośle grzmiał, „że tylko ten, kto głośno występuje w obronie Żydów, ma prawo śpiewać chorały gregoriańskie”<sup>35</sup>. Według niego „Kościół jest wtedy tylko Kościołem, gdy jest dla innych”<sup>36</sup>. Pragnął „Kościoła służebnego”, Kościoła Jezusa Chrystusa, który by wiernie służył światu aż do końca, stawał po stronie słabszych i cierpiących, a przede wszystkim brał udział w świeckich zadaniach życia.

A zatem – „bezreligijność” (*religionsloses*) w przedstawionym wyżej znaczeniu przestaje być dłużej kontrowersją.

### 3. CZYM JEST CHRZEŚCIJAŃSTWO?

Bonhoeffera nurtowało przede wszystkim jedno, zasadnicze pytanie:

[C]zym właściwie jest dzisiaj dla nas chrześcijaństwo, kim jest Chrystus? Minął już[...] w ogóle czas religii. Idziemy naprzeciw czasom w pełni

---

<sup>32</sup> „Łaska droga [...] 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, drzewi, w które trzeba kołatać. Jest ona droga, bo wzywa do naśladowania, jest łaską, bo wzywa do naśladowania J e z u s a C h r y s t u s a; ma swoją cenę, bo zapłacono za nią życiem człowieka, jest łaską, bowiem w ten sposób dopiero stała się źródłem życia” (tamże, s. 10–11).

<sup>33</sup> Cyt. za: E. Metaxas, *Bonhoeffer: pastor – męczennik – prorok – szpieg*, s. 99.

<sup>34</sup> Warto w tym miejscu nadmienić, że Bonhoeffer brał czynny udział w tzw. walce kościelnej (*Kirchenkampf*). Niestrudzenie walczył o dobrą twarz Kościoła, był jedną z głównych postaci Kościoła Wyznającego (*Bekennende Kirche*), który stanął w opozycji do Niemieckich Chryścjan (*Deutsche Christen*), będących stronnictwem Hitlera. Zmieniający się stosunek do Kościoła w pracach Bonhoeffera w dużej mierze jest wynikiem kompromitacji Kościoła w obliczu wyzwań, które postawił przed nim reżim Trzeciej Rzeszy i okrucieństwa II wojny światowej.

<sup>35</sup> Cyt. za: E. Metaxas, *Bonhoeffer: pastor – męczennik – prorok – szpieg*, s. 304.

<sup>36</sup> D. Bonhoeffer, *Listy i notatki z więzienia*, s. 273.

bezreligijnym; ludzie będąc takimi, jak są teraz, po prostu już nie mogą być religijni<sup>37</sup>.

Co to znaczy, że czas religii minął, a ludzkość zmierza w kierunku czasów „bezreligijnych”? Odpowiedź na to pytanie jest prosta: człowiek współczesny zaczął samodzielnie kroczyć przez świat, który stał się „dorosły”, pełnoletni (inspiracji tego wyrażenia zapewne Bonhoeffer poszukiwał u Kanta). Dorosły świat, to znaczy „dochodzący do samoświadomości i świadomości swoich praw”<sup>38</sup>, nie potrzebuje już „Boga religijnych”, Boga jako „wypełniacza luk”.

Czytamy:

Człowiek nauczył się we wszystkich ważnych sprawach dawać sobie radę sam, bez odwołania się do „hipotezy roboczej: Bóg” [...] Okazuje się, że wszystko funkcjonuje także bez „Boga”, i to równie dobrze, jak przedtem<sup>39</sup>.

Bonhoeffer uważał, że należy to zaakceptować. Ponadto, potępiał zabiegi duchownych starających się temu zapobiegać. Uznawał wręcz taki atak chrześcijańskiej apologetyki za „bezsensowny, nieprzyzwoity i niechrześcijański”<sup>40</sup>; wydawał się mu on podobny „próbie cofnięcia kogoś, kto jest już dorosłym człowiekiem, z powrotem w okres dojrzewania”<sup>41</sup>.

Dla uzasadnienia tej zdecydowanej krytyki, Bonhoeffer pisał:

Próbuje się dowieść światu, który stał się dorosły, że nie może jakoby żyć bez kuratora-„Boga”. Jeśli się nawet skapitulowało już wobec wszystkich spraw świeckich, to pozostają przecież zawsze tzw. „pytania ostateczne” – śmierć, wina, na które tylko „Bóg” może dać odpowiedź, i to do nich potrzebny jest Bóg i Kościół, i proboszcz. Żyjemy już więc poniekąd tylko z tych [...] ostatecznych pytań człowieka. Co będzie jednak, jeśli pewnego dnia okaże się, że już nie istnieją jako takie albo jeśli odpowie się na nie „bez Boga”?<sup>42</sup>

---

<sup>37</sup> Tamże, s. 239.

<sup>38</sup> Tamże, s. 252.

<sup>39</sup> Tamże, s. 251.

<sup>40</sup> Por. tamże, s. 252.

<sup>41</sup> Tamże, s. 253.

<sup>42</sup> Tamże, s. 252.

Luteranin stara się pokazać tutaj, że budowanie fundamentu chrześcijaństwa na „religijnej” idei Boga jest po prostu błędne oraz – co więcej – nietrwałe. Dochodzi on do wniosku, że należy potraktować religię tylko jako historyczną formę życia społecznego, dziejowo adekwatną formę ekspresji sakralności. Dlatego zastanawia się:

Jeśli religia jest tylko szatą chrześcijaństwa – a i ta szata w różnych czasach różnie wygląda – to czym jest bezreligijne chrześcijaństwo?<sup>43</sup>

Bonhoeffer pyta tutaj o najbardziej podstawowe doświadczenie *sacrum*, nie odziane w żadne szaty, w które się je przebiera.

Teolog zastanawia się dalej:

Jak mówić o Bogu – bez religii, tj. właśnie bez uwarunkowanych historycznie założeń metafizycznych, „życia wewnętrznego” itp.? Jak mamy mówić „po świecku” o Bogu?<sup>44</sup>,

by wreszcie zadać pytanie fundamentalne: *Jak świat, który stał się dorosły, może być światem Chrystusa?*<sup>45</sup>. Jeżeli świat stał się „dorosły” – i świat ten nie potrzebuje „Boga”, bowiem stał się on pustym, metafizycznym pojęciem; jeśli przyszło nam żyć w świecie *etsi Deus non daretur*, tak jakby Boga nie było, to gdzie w tym świecie jest miejsce dla Boga i dla Chrystusa? Odpowiedź przynosi sama osoba Jezusa Chrystusa, jednak nie jako przedmiot kultu (religii), lecz jako „człowiek dla innych” – Wcielone Słowo „pomiędzy” jednostki wspólnoty dialogu i jako samo Ciało tejże wspólnoty. Bonhoeffer twierdzi, że Chrystusowi wcale nie zależy na czci, lecz na tym, by iść za Nim. Wówczas – pisze teolog – „Chrystus nie byłby już tylko przedmiotem religii, lecz czymś zgoła innym, naprawdę Panem świata”<sup>46</sup>. I dodaje: „Chrześcijaństwo bez pójścia za Jezusem jest zawsze chrześcijaństwem bez Jezusa Chrystusa, jest ideą, mitem”<sup>47</sup>.

Pozytywny wniosek Bonhoeffera jest taki, że zmierzch bożyszcz, upadek religijnych idoli, nie oznacza upadku samego chrześcijaństwa, którego źródło tkwi gdzie indziej – w egzystencjalnym „naśladowaniu”

<sup>43</sup> Tamże, s. 240.

<sup>44</sup> Tamże, s. 240.

<sup>45</sup> Tamże, s. 260.

<sup>46</sup> Tamże, s. 240.

<sup>47</sup> D. Bonhoeffer, *Naśladowanie*, s. 23.

Jezusa Chrystusa, aktualizowaniu rzeczywistości objawionej we Wspólnocie-Słowie. Taka wykładnia jest zawsze podejrzana o bycie po prostu „nową moralnością”, która nie jest już dłużej wiarą, *sacrum*. I rzeczywiście, między innymi na gruncie teorii Bonhoeffera powstały później nurty chrześcijańskiego ateizmu czy teologii śmierci Boga. Zdają się one twierdzić, że skoro żyjemy w świecie „jakby Boga nie było”, to nie ma potrzeby wspominać o owym „jakby”, że równie można się go pozbyć i mówić o chrześcijaństwie bez Boga, o Jezusie-człowieku. Nie jest to jednak miejsce ani czas, by rozstrzygać zasadność tych koncepcji.

Skądinąd dodajmy, że nie mają racji te ateistyczne nurty, które biorą sobie Bonhoeffera na świadka czy prekursora. Mając w pamięci to, co dotychczas powiedziano o Bogu-Innym i „Chrystusie egzystującym jako wspólność”, co już stanowi argument *contra* świeckim interpretacjom, to dodajmy jeszcze, że teolog nie godzi się również na wyłącznie historyczną interpretację Jezusa Chrystusa jako geniusza moralnego, filozofa czy poety, to znaczy na Jego sekularyzowanie:

Podziwiamy Chrystusa [...] nazywamy Go największym etykiem; podziwiamy Go za to, że za swoje idee złożył heroiczną ofiarę [...] Nie robimy tylko jednej rzeczy: nie traktujemy go poważnie. Nie czynimy nic, by w samym centrum naszej egzystencji nawiązać kontakt z roszczeniem Chrystusa, iż objawia On swoim słowem Boga i że sam stanowi to Objawienie. Między sobą a słowem Chrystusa utrzymujemy dystans i nie pozwalamy na żadne poważne spotkanie. Bez wątplenia można żyć bez Jezusa jako religijnego geniusza, jako etyka, jako delikatnego człowieka – tak jak można ostatecznie żyć bez Platona czy Kanta [...] Jeśli jednak jest w Chrystusie coś, co domaga się całkowitego oddania życia, z pełną powagą wobec faktu, że oto mówi sam Bóg, i jeśli słowo Boże zostało uobecnione tylko raz: w Chrystusie, to wówczas doniosłość Chrystusa nie jest w ludzkim życiu względna, lecz absolutna, przynaglająca [...] Rozumieć Chrystusa oznacza traktować Chrystusa poważnie. Rozumieć Jego roszczenie oznacza traktować poważnie Jego absolutne roszczenie do naszego zaangażowania. Rzeczą ważną jest, byśmy zdali sobie sprawę z powagi tej kwestii i wyrwali Chrystusa z procesu sekularyzacji, w który jest On włączony od czasów oświecenia<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> Cyt. za: E. Metaxas, *Bonhoeffer: pastor – męczennik – prorok – szpieg*, s. 97–98.

Tak więc, kierowane ku nam roszczenie Jezusa Chrystusa jest absolutne; doświadczenie Go jest „transcendencją etyczną”. Odryglowanie egoistycznej struktury Ego może dokonać się tylko „w” i „dzięki” Chrystusowi. On jest – jak powiedziano – „medium” otwierającym nas „poza-siebie” – ku Bogu, Innemu i światu. Tak jak Kierkegaard (za Apostołem Pawłem) głosił potrzebę przemienienia, *metanoi* czy „powtórnego narodzenia”<sup>49</sup>, tak samo Bonhoefferowski „nowy człowiek” musi się od-rodzić (prze-człowieczyć) w Chrystusie.

Bonhoeffer na ten temat pisze:

Cóż w nim zachodzi? Sprawa ostateczna, nieuchwytna dla ludzkiego „ja”, czynu czy cierpienia. Jakaś mroczna, zewsząd obronnie zaryglowana, lecz zapadająca coraz głębiej w przepaść bez wyjścia warstwa człowieczeństwa zostaje jakby rozdarta siłą i włamuje się do wewnątrz Słowa Boga<sup>50</sup>.

Bonhoefferowskie *Nachfolge* w polskim wydaniu przełożono jako „naśladowanie”, chociaż bardziej fortunnie byłoby mówić o „pójściu za” czy współaktowości. Ma to swoje znaczenie nie tylko semantyczne, ale przede wszystkim – merytoryczne. „Naśladowanie” nasuwa na myśl kopiowanie, replikowanie czynów Jezusa, podczas gdy nie idzie o re-aktowość, lecz współ-aktowość. *Mimesis* polegać ma nie na replikacji konkretnego czynu, lecz na interioryzacji sakralno-aksjologicznej jakości czynu i twórczej, wolnej realizacji możliwości. Bonhoeffer tłumaczy, iż nie idzie tu wcale o to, by „wzorować się na każdym pojedynczym postępku Jezusa jak na wzorze; przeciwnie, naśladownictwo takie byłoby niewolnicze”<sup>51</sup>. W tym sensie „postać Chrystusa, będąca i pozostająca tą samą, w całkiem odmienny sposób chce zyskać kształt w każdym człowieku”<sup>52</sup>. Sprawia to, iż w konsekwencji „pójście za Chrystusem jest czymś absolutnie pozbawionym treści”<sup>53</sup>. Szczególną uwagę zwraca tutaj owa

<sup>49</sup> Zob. S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, przeł. K. Toeplitz, Derewiecki, Kęty 2011, s. 70.

<sup>50</sup> D. Bonhoeffer, *Ethik. Aus dem Nachlass herausgegeben von Eberhard Bethge*, Auflage: 6, München 1963, cyt. za: A. Morawska, *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*, s. 196.

<sup>51</sup> D. Bonhoeffer, *Podstawowe problemy etyki chrześcijańskiej*, s. 20.

<sup>52</sup> Tenże, *Kształtowanie na obraz i podobieństwo*, przeł. M. Urban, w: D. Bonhoeffer, *Wybór pism*, s. 167.

<sup>53</sup> Tenże, *Naśladowanie*, s. 22.



„beztreściowość”. „Nowy człowiek” transcenduje, otwierając się na nową, sakralną jakość egzystowania, niejako przyjmując Chrystusa do serca, ale „treść” konkretnym czynom nadaje już samodzielnie w twórczych aktach wolności, wcielania Słowa.

## PODSUMOWANIE

Max Scheler na późnym etapie swojej intelektualnej ewolucji pisał, że „ze względu na sens istnienia człowieka jakiś Bóg istnieć nie może i nie powinien”<sup>54</sup>. Filozof zrozumiał bowiem to, co przed nim dostrzegł F. Nietzsche – majeutyczny sens „uśmiercenia” Boga. Chodzi tutaj o to, że Bóg musi „umrzeć”, aby w pełni mógł narodzić się *prze-człowiek*. „Bóg” to znaczy: Bóg religijnych, jakby powiedział Bonhoeffer, czyli Bóg potrzeb, Bóg ekonomiczny (Lévinas), nie zaś sam Bóg żywy, który rzecz można, że właśnie poprzez śmierć idei Boga, staje się bardziej żywy. Jednak to, co M. Scheler nazywał „nowym ateizmem”, a N. Hartmann – „postulowanym ateizmem odpowiedzialności”, Bonhoeffer rozumiał jako „bezreligijne chrześcijaństwo” (*religionsloses Christentum*), tworząc – podobnie jak później Lévinas – jakąś formę „etycznego deizmu” (Gadacz). Obaj powołują człowieka do pełni odpowiedzialności w świecie *etsi Deus non daretur*, dlatego też wspomniany T. Gadacz w wypadku obu tych filozofów charakteryzuje bytność Boga nie jako „nieobecną obecność”, lecz jako „obecną nieobecność”<sup>55</sup>.

Oczywiście, należy przy tej okazji pamiętać również o różnicach, jakie dzielą koncepcje Bonhoeffera i Lévinasa. Tym, co najbardziej różni Bonhoeffera od wspomnianych filozofów, jest osoba Jezusa Chrystusa, który stanowi *medium* sakralności w świecie. Wcielony jest dla Bonhoeffera jedyną drogę przekroczenia tej „nieobecności”, owej zięjącej pustki czy nieskończonej przepaści, jaka dzieli Boga i człowieka. Wspólnota niesiona (*Sein*) przez Słowo i sama niosąca (*Akt*) to Słowo dzięki aktom

<sup>54</sup> M. Scheler, *Człowiek i historia*, przeł. A. Węgrzecki, w: tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniak, A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987, s. 187.

<sup>55</sup> Zob. T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelleà do Tischnera*, WAM, Kraków 2007, s. 22.

wcielania – właśnie ta dialogika egzystencjalna jest „miejszem zamieszkania” Jezusa Chrystusa, który jest „relacją osobową” – jakby powiedział Bonhoeffer – lecz należy dodać, że tylko dzięki Jego sakralnej „mocy” przemieniania taka relacja może w ogóle zaistnieć. Bez Chrystusa – nie ma relacji, nie ma wspólnoty; jest tylko „mroczna, zewsząd obronnie zaryglowana” (Bonhoeffer) jednostka.

Bonhoeffer był aktywnym członkiem ruchu ekumenicznego. Jego wielką myślą było szukanie porozumienia i godzenie odłamów chrześcijaństwa. Faktycznie, na gruncie jego projektu, było to możliwe. Dzięki orientacji etyczno-egzystencjalnej jego myśl pozostaje najlepszą platformą dla wspólnej rozmowy. Jednakże – chociaż zastanawiał się nad istnieniem „naturalnej” pobożności i „nieświadomego chrześcijaństwa”<sup>56</sup> – to zdaje się, że granicę tego dialogu stanowi samo myślenie chrystocentryczne, postawienie w centrum osoby Jezusa Chrystusa. Chociaż wspomniani Max Scheler i Emmanuel Lévinas starali się opisywać podobne doświadczenia „świętości” za pomocą li tylko narzędzi fenomenologicznych, to w myśli Bonhoeffera osoba Jezusa Chrystusa miała miejsce centralne i ze wszech miar niezbędne; był on myślicielem chrześcijańskim i nigdy nie przestał walczyć o autentyczność własnej wiary.

Bonhoeffer z jednej strony starał się dotrzeć do źródła autentycznego chrześcijaństwa, z drugiej zaś podjąć poważny dialog chrześcijaństwa ze współczesnym, „pełnoletnim” światem. Nie chodziło mu tylko o „wyznaczenie miejsca” Jezusowi przez człowieka, co zarzucał teologii liberalnej, a o odsłonięcie ponadhistorycznej i bez-religijnej istoty *vita christiana* oraz absolutności wezwania, jakie kieruje do nas Wcielony Jezus Chrystus, egzystencjalno-etycznego roszczenia, które należy wreszcie zacząć traktować „poważnie”, bo tylko ono może dokonać w człowieku *metanoi*, otwarcia zaryglowanej ego-jaźni na Boga, Innego i świat.

## BIBLIOGRAFIA

- Bethge, E., *Dietrich Bonhoeffer. Theologe-Christ-Zeitgenosse*, München 1967.  
 Bethge, E., *Dietrich Bonhoeffer: świadek Ewangelii w trudnych czasach*, przeł. B. Milerski, Augustana, Bielsko-Biała 2003.

<sup>56</sup> Zob. D. Bonhoeffer, *Listy i notatki z więzienia*, s. 270.

- Bonhoeffer, D., *Ethik. Aus dem Nachlass herausgegeben von Eberhard Bethge*, Auflage: 6, München 1963.
- Bonhoeffer, D., *Wybór pism*, A. Morawska (red.), przekł. zbiorowy, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1970.
- Bonhoeffer, D., *Chrystologia*, przeł. M. Urban, w: tenże, *Wybór pism*, A. Morawska (red.), przekł. zbiorowy, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1970.
- Bonhoeffer, D., *Kształtowanie na obraz i podobieństwo*, przeł. M. Urban, w: tenże, *Wybór pism*, A. Morawska (red.), przekł. zbiorowy, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1970.
- Bonhoeffer, D., *Listy i notatki z więzienia*, przeł. A. Morawska, A. Ściegienny, w: tenże, *Wybór pism*, A. Morawska (red.), przekł. zbiorowy, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1970.
- Bonhoeffer, D., *Podstawowe problemy etyki chrześcijańskiej*, przeł. M. Urban, w: tenże, *Wybór pism*, A. Morawska (red.), przekł. zbiorowy, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1970.
- Bonhoeffer, D., *Rzeczy przedostatnie*, przeł. M. Urban, w: tenże, *Wybór pism*, A. Morawska (red.), przekł. zbiorowy, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1970.
- Bonhoeffer, D., *Sanctorum Communio*, przeł. Anna Morawska, w: tenże, *Wybór pism*, A. Morawska (red.), przekł. zbiorowy, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1970.
- Bonhoeffer, D., *Wiara i objawienie*, przeł. M. Kwiecień, w: tenże, *Wybór pism*, A. Morawska (red.), przekł. zbiorowy, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1970.
- Bonhoeffer, D., *Naśladowanie*, przeł. J. Kubaszczyk, „W drodze”, Poznań 1997.
- Gadacz, T., *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle’a do Tischnera*, WAM, Kraków 2007.
- Kierkegaard, S., *Okruchy filozoficzne. Chwila*, przeł. K. Toeplitz, Derewiecki, Kęty 2011.
- Lévinas, E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Znak, Kraków 1994.
- Lévinas, E., *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, „Atext”, Gdynia 1991.
- Metaxas, E., *Bonhoeffer: pastor – męczennik – prorok – szpieg. Prawy człowiek i chrześcijanin przeciwko Trzeciej Rzeszy*, przeł. D. Chabrajska, Salwator, Kraków 2012.
- Morawska, A., *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1970.
- Scheler, M., *Człowiek i historia*, przeł. A. Węgrzecki, w: M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniak, A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987.