

THEOLOGICA

ISSN 1734-4182
ISBN 978-83-60567-14-2

Wratislaviensia

Tom 11 · 2016

Dietrich Bonhoeffer na 500-lecie Reformacji

Pod redakcją: Joela Burnella, Piotra Lorka, Wojciecha Szczerby

autor

MICHAEL P. DEJONGE

MICHAEL FLETCHER

JERZY SOJKA

STEVEN C. VAN DEN HEUVEL

JENS ZIMMERMANN

BOGDAN FERDEK

BOGUSŁAW KOCHANIEWICZ

MAGDALENA PIEKARSKA

SAM RANDALL

CARLOS CALDAS

BARRY HARVEY

MICHAŁ PAZIEWSKI

JENS ZIMMERMANN

TYTUŁ

The Ubiquity of Luther in Bonhoeffer, with a Glance at Ecumenical Implications

Is the Church Dead? Bonhoeffer's Theology-of-the-Cross and the Future of Ecumenical Ecclesiology

Dietrich Bonhoeffer's "Costly Grace" as a Reminder of Reformation Theology

The Flourishing of Human Life: Fostering a Dialogue between Theology and the Capabilities Approach through Dietrich Bonhoeffer

Bonhoeffer's Incarnational Humanism

Eschatologia Dietricha Bonhoeffera i Romano Guardiniego. Perspektywa ekumeniczna

Homo imago Dei in Dietrich Bonhoeffer's Point of View. An Ecumenical Perspective

Modele interpretacji Paschy w teologii Dietricha Bonhoeffera

Suffering as an Ecumenical Paradigm in Dietrich Bonhoeffer and Edith Stein

Participation of Pan-Protestantism in the Public Arena in Brazil. Introductory Remarks

Kościół i polifonia życia. Publiczny charakter Kościoła w świecie, który stał się dorosły

Rola Dietricha Bonhoeffera w kształtowaniu fundamentów etycznych opozycji demokratycznej w PRL-u

Bonhoeffer and Non-Violence

TEWST



REFORMACJI



ibg

Internationale Bonhoeffer-Gesellschaft
Deutschsprachige Sektion e.V.

THEOLOGICA
Wratislaviensia

Tom 11 • 2016

THEOLOGICA

Wratislaviensia

Tom 11 • 2016

Dietrich Bonhoeffer na 500-lecie Reformacji

pod redakcją Joela Burnella, Piotra Lorka,
Wojciecha Szczerby

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna
Evangelical School of Theology
Wrocław 2016

Kolegium redakcyjne

Wojciech Szcherba – redaktor naczelny
Piotr Lorek – zastępca redaktora naczelnego
Sebastian Smolarz – sekretarz

Rada naukowa

prof. dr hab. Janusz T. Maciuszko, Chrześcijańska Akademia Teologiczna
dr hab. Kalina Wojciechowska, prof. ChAT, Chrześcijańska Akademia Teologiczna
ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
dr hab. Albin Masarik, Uniwersytet im. Mateja Bela w Bańskiej Bystrzycy
dr Philip Towner, American Bible Society

Redakcja

Joel Burnell
Piotr Lorek
Wojciech Szcherba

Korekta

Robert Błaszak
Ken Fleming
Aleksandra Kowal

Skład

Wydawnictwo c2

Zgłoszenie prenumeraty przyjmuje

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna
ul. Świętej Jadwigi 12
50-266 Wrocław
email: redakcja@ewst.edu.pl

Strony internetowe

www.ewst.edu.pl
www.theologica.ewst.edu.pl

Spis treści

Słowo Rektora Ewangelikalnej Wyższej Szkoły Teologicznej	7
Słowo Biskupa diecezji wrocławskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego	9
Od Redaktora	11
Wykaz skrótów	13

CZĘŚĆ I

Bonhoeffer a teologia ewangelicka

MICHAEL P. DEJONGE – The Ubiquity of Luther in Bonhoeffer, with a Glance at Ecumenical Implications	19
MICHAEL FLETCHER – Is the Church Dead? Bonhoeffer's Theology-of-the-Cross and the Future of Ecumenical Ecclesiology	29
JERZY SOJKA – Dietrich Bonhoeffer's "Costly Grace" as a Reminder of Reformation Theology	47
STEVEN C. VAN DEN HEUVEL – The Flourishing of Human Life: Fostering a Dialogue between Theology and the Capabilities Approach through Dietrich Bonhoeffer	61
JENS ZIMMERMANN – Bonhoeffer's Incarnational Humanism	73

CZĘŚĆ II

Bonhoeffer a ekumenizm

BOGDAN FERDEK – Eschatologia Dietricha Bonhoeffera i Romano Guardiniego. Perspektywa ekumeniczna	89
BOGUSŁAW KOCHANIEWICZ – <i>Homo imago Dei</i> in Dietrich Bonhoeffer's Point of View. An Ecumenical Perspective	101
MAGDALENA PIEKARSKA – Modele interpretacji Paschy w teologii Dietricha Bonhoeffera	109
SAM RANDALL – Suffering as an Ecumenical Paradigm in Dietrich Bonhoeffer and Edith Stein	125

CZĘŚĆ III

Bonhoeffer o Kościele wobec państwa i w społeczeństwie

CARLOS CALDAS – Participation of Pan-Protestantism in the Public Arena in Brazil. Introductory Remarks	147
BARRY HARVEY – Kościół i polifonia życia. Publiczny charakter Kościoła w świecie, który stał się dorosły	161
MICHAŁ PAZIEWSKI – Rola Dietricha Bonhoeffera w kształtowaniu fundamentów etycznych opozycji demokratycznej w PRL-u	175
JENS ZIMMERMANN – Bonhoeffer and Non-Violence	197

Słowo Rektora Ewangelikalnej Wyższej Szkoły Teologicznej

Drogi Czytelniku,

Oddajemy w Twoje ręce kolejny, jedenasty już tom periodyku „Theologica Wratislaviensia”. Tym razem jest on poświęcony myśli i życiu Dietricha Bonhoeffera, niemieckiego teologa pierwszej połowy XX wieku. Wierzymy, że Bonhoeffer jest jednym z tych świadków wiary, którzy zmuszają nas do tego, by na chwilę przystanąć w chaosie codzienności wobec pytania, czym jest chrześcijaństwo dzisiaj. Bonhoeffer, związany z Kościołem Wyznającym w czasach Trzeciej Rzeszy, od początku przeciwstawia się nazizmowi i jego ideologii. Swoim życiem i nauką wskazuje na istotę chrześcijaństwa, którą musi być naśladowanie Chrystusa: dzień po dniu, indywidualnie i we wspólnocie, w modlitwie i dobrych uczynkach. „Nie czynź rzeczy dowolnych – pisze – lecz odnajdź odwagę, by zawsze czynić to, co prawe, wszelkiej śmierci przeciwstawiaj życie, nie rozpamiętuj możliwości, lecz chwytaj odważnie to, co rzeczywiste”. Świadectwo życia i śmierci Bonhoeffera jest przejmujące, przenika do głębi i zmusza do refleksji. W swoim podejściu do teologii niemiecki myśliciel kontynuuje naukę reformatorów, zadając pytania i stawiając wyzwania, które były aktualne w połowie XX wieku i są aktualne dzisiaj mimo siedemdziesięciu dwóch lat od jego męczeńskiej śmierci. W swoim rozumieniu rzeczywistości teologicznej Bonhoeffer przekracza granice wyznaniowe, wskazując na Chrystusa, który wyrasta ponad wszelkie tradycje eklezjalne. Biorąc pod uwagę bogactwo myśli niemieckiego teologa, uznaliśmy, że tom jemu poświęcony doskonale wpisze się w tegoroczne obchody 500-lecia Reformacji. Stąd też tytuł niniejszego zeszytu, stąd też ekumeniczny zestaw najwyższej klasy znawców myśli Bonhoeffera reprezentujących różne kraje i kontynenty.

W imieniu całego zespołu redakcyjnego życzę przyjemnej i owocnej lektury.

A Word from the Rector of the Evangelical School of Theology

Dear Reader,

It is our pleasure to present you with Volume 11 of our periodical, *Theologica Wratislaviensia*. This volume is devoted to the life and thought of Dietrich Bonhoeffer, the German theologian and pastor of the first half of the 20th century. We believe that Bonhoeffer is an important witness of faith, one who makes us pause in our everyday existence and face the question of what Christianity means today. Bonhoeffer, one of the leaders of the Confessing Church during the time of the Third Reich, resisted Nazism and its ideology from the very beginning. In his life and thought he emphasized the essence of Christianity, which according to him means to follow Christ, day after day, individually and in community, in prayer and good deeds. As he wrote from Tegel Prison in his poem, "Stations on the Way to Freedom":

Not always doing and daring what's random, but seeking the right thing.
Hover not over the possible, but boldly reach for the real.
Not in escaping to thought, in action alone is found freedom.¹

The witness of life and death of Bonhoeffer penetrates the soul and forces us to reflect the meaning of life. In his attitude to theology, the German theologian continues the thought of the Reformers, while at the same time asking questions which were current in the middle of the 20th century, and which remain current today, seventy two years after his martyrdom. In his understanding of theological reality Bonhoeffer crosses denominational borders, pointing to Christ, who transcends all ecclesiastical traditions. Taking into consideration the wealth of the thought of Dietrich Bonhoeffer, we trust that this volume of *Theologica Wratislaviensia* devoted to him and his legacy concurs well with this year's celebration of the 500th anniversary of Reformation. Thus the title of the volume, thus the ecumenical set of the authors, well-known experts of Bonhoeffer's thought representing various countries and continents.

On behalf of the whole editorial team, I wish you a pleasant and fruitful reading of the volume.

Wojciech Szczerba
Redaktor Naczelny „*Theologica Wratislaviensia*”
Rektor EWST

1 Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, DBWE 8:513.

Słowo Biskupa diecezji wrocławskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego

W roku jubileuszu Reformacji otrzymujemy do rąk nową pozycję o Dietrichu Bonhoefferze, Bożym człowieku, który bardzo poważnie potraktował wyznawanie chrześcijaństwa w czasie wrogim nie tylko Kościołowi i Chrystusowi, ale także człowieczeństwu. Bonhoeffer należał do teologów, którym nie wystarcza uzyskanie luterskiej odpowiedzi na pytanie, jak znajdujemy łaskawego Boga, ale stara się zrozumieć i przełożyć na współczesny język teologiczny odpowiedź, co to znaczy, że Bóg daje się odnaleźć w krzyżu Chrystusa. Wniosek Bonhoeffera jest zaskakujący, lecz niesłychanie istotny: Bóg jest słaby w tym świecie i jako Słaby odnajduje nas, a my Jego. Tylko w ten sposób Bóg jest z nami i tylko tak wzmacnia nas i nadaje sens naszemu wyznawaniu. Jednocześnie Bonhoeffer idzie dalej: napomina chrześcijan, że jeśli łaska ma być przyjęta i okazać się skuteczna, należy uczynić wszystko, co możliwe, aby nie była ona „tania”, lecz – przeciwnie – „droga”, to znaczy zobowiązująca do modlitwy i czynu, który jest konkretnym naśladowaniem Chrystusa w Jego Słowie. W tym sensie Bonhoeffer stale wzbogaca chrześcijaństwo wszystkich czasów, ponieważ wyklucza jakiekolwiek samozadowolenie. Co więcej, wyjmuje chrześcijanina z kontekstu Kościoła instytucjonalnego i każe nam wszystkim szukać Chrystusa i Jego woli w określonej rzeczywistości, jakby nie było Wszechmocnego!

Jako Biskup diecezji wrocławskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego dziękuję Autorom oraz Wydawcom za wykonane dzieło. Mam nadzieję, że osoba Dietricha Bonhoeffera raz jeszcze połączy nas wszystkich, dla których Ewangelia jest żywa i skuteczna.

A Word from the Bishop of the Wroclaw Diocese of the Lutheran Church

Im Jubiläumsjahr der Reformation bekommen wir ein neues Buch über Dietrich Bonhoeffer zur Hand, einem Mann Gottes, der das Bekennen des Christentums sehr ernst genommen hat, und zwar in einer Zeit, die nicht nur für die Kirche und Christus feindlich gewesen war, sondern auch für einen jeglichen Menschsein überhaupt. Bonhoeffer gehörte den Theologen an, denen nicht ausreichte, die berühmte Luthersche Frage „Wie finde ich den gnädigen Gott?“ zu beantworten; er versucht zu verstehen und auf moderne Theologiesprache zu übertragen, was das bedeutet, dass Gott darauf die Antwort im Kreuz seines Sohnes erteilt hat. Die Bonhoeffers' Schlussfolgerung ist verblüffend und äußerst wichtig: Gott ist schwach in dieser Welt und als Schwacher findet er uns und wir ihm. Nur so ist Gott bei uns gegenwärtig und als solcher stärkt er uns und gibt Sinn unserem Bekennen. Zugleich geht Bonhoeffer weiter: er ermahnt Christen, dass die geschenkte Gnade im Leben angenommen und wirksam sein muss, ansonsten darf sie nur als „billig“ anstatt „teuer“ bewertet werden. Man muss alles Mögliche tun, damit die Antwort eines Christen in effektiver Nachfolge vorkommt, im Beten und konkreten Handeln als Reaktion auf das Wort Christi. In diesem Sinne bietet Bonhoeffer eine stetige Bereicherung für die Christenheit aller Zeiten an, weil er jede Selbstzufriedenheit ausschließt. Mehr noch: er klammert einen Christen aus dem Kontext der institutioneller Kirche aus und verlangt von uns, nach Christus und seinem Willen in bestimmter Wirklichkeit zu fragen, als ob den Allmächtigen nicht gegeben hätte!

Als Diözesanbischof der Diözese Breslau der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Republik Polen bedanke ich mich bei den Autoren und dem Verleger für das gegebene Werk. Ich hoffe, dass die Person Dietrich Bonhoeffer uns Alle nochmals vereint, uns für welche das Evangelium lebendig und wirksam ist.

*Ks. bp Waldemar Pytel
diecezja wroclawska Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*

A Word from the Editor

Volume 11 (2016) is the second volume of *Theologica Wratislaviensia* dedicated to the legacy of Dietrich Bonhoeffer. Since the appearance of Volume 5 (2010), interest in Bonhoeffer has only increased, both in Poland and abroad. This volume, planned and prepared as a contribution to the 500th year anniversary of the Reformation, includes contributions from established Bonhoeffer scholars and well as several new voices. The articles naturally fall into three groups, which focus respectively on Bonhoeffer's life and thought in relation to Luther (and Lutheran theology), to ecumenism, and to the role of Christians in the public sphere. Nevertheless, the striking degree to which these papers connect and interact with each other on multiple levels demonstrates both the ongoing interest in Bonhoeffer's work across national, linguistic, and ecclesiastical boundaries, as well as the futility of attempts by any given tradition to appropriate Bonhoeffer for its exclusive use.

Section I, Bonhoeffer and Lutheran Theology, reflects the extent of Bonhoeffer's debt to Luther, who as scholars increasingly recognize arguably ranks first among the many sources of Bonhoeffer's thought. The opening article by Michael DeJonge on the ubiquity of Luther in Bonhoeffer offers a tantalizing foretaste of his research in this area (see DeJonge's forthcoming monograph, *Bonhoeffer's Reception of Luther*. Oxford, May 2017). Michael Fletcher addresses the ecumenical implications of Bonhoeffer's theology of the cross, from the starting point of Bonhoeffer's 1932 address in Gland entitled "The Church is Dead". Jerzy Sojka draws extensively on Luther's own life and works as well as the Lutheran Symbolic Books to present Bonhoeffer's defense in *Discipleship* of "costly grace" as a powerful restatement in his day of Reformation theology, and its doctrines of *sola gratia*, *sole fide*. Steven van den Heuvel brings the discussion up to the present by arguing that Bonhoeffer's appreciation of bodily life resonates well with the Capabilities Approach to human development,

and thus helps foster constructive dialogue between Capabilities Approach and theology. In “Bonhoeffer’s Incarnational Humanism”, Jens Zimmermann argues that Bonhoeffer’s Christ-centered theology, with its focus on being and becoming truly human, at once recalls the patristic idea of *theosis* (deification) and enables him to transcend his Lutheran context to become a truly ecumenical theologian.

Section II, Bonhoeffer and Ecumenism, picks up on the ecumenical threads already visible in Section I by exploring specific aspects of Bonhoeffer’s thought in the context of ecumenical dialogue. Bogdan Ferdek begins this section by examining the historical and theological similarities between the eschatology of Dietrich Bonhoeffer and Romano Guardini. Bogusław Kochaniewicz continues the ecumenical dialogue by examining Bonhoeffer’s understanding of *Homo imago Dei* in *Creation and Fall* and *Discipleship* from the perspective of Catholic anthropology, as expressed in the recent document published by the International Theological Commission, “Communion and Stewardship”. Next, Magdalena Piekarska analyzes selected models of Bonhoeffer’s interpretation of the Passion of Christ, including God’s humiliation and elevation, the connection between the Passover and the New Creation, and Bonhoeffer’s proposed non-religious interpretation, all of which reveal Bonhoeffer’s interest in the anthropological aspects of Christ’s Passion. Sam Randall closes this section by examining the theological significance of suffering for two 20th century martyrs, Dietrich Bonhoeffer and Edith Stein, arguing that both understood suffering for others – *Stellvertretung* – as an essential model of Christian discipleship, which by virtue of its Christological significance thus serves as an ecumenical paradigm.

Section III, Bonhoeffer on the Church vis-à-vis the State and Society, approaches this ever-relevant topic from selected historical and cultural perspectives. Carlos Caldas explores the various attitudes and approaches taken by Brazil’s large and growing Protestant community towards Christian involvement in politics and the public sphere. Barry Harvey develops this theme by extending Bonhoeffer’s figure of the polyphony of life to argue for the Church as the body of Christ present and active in the world. Michał Paziewski takes a historical look at the influence of Dietrich Bonhoeffer’s thought in shaping the ethical foundations of the Polish opposition movement in its struggle against the Soviet-backed socialist government of the People’s Republic of Poland. Jens Zimmermann closes the volume with a nuanced statement of Bonhoeffer’s involvement in the conspiracy to overthrow the government of Nazi Germany, including the attempted efforts to assassinate Hitler, arguing that his decision, undertaken as unique personal act of free responsibility for the sake of others in obedience to Christ, does not provide theological or ethical justification for the use of violence.

Throughout this volume of *Theologica Wratislaviensia*, citations from the German and English critical editions of Bonhoeffer's works are referred to respectively as DBW (Dietrich Bonhoeffer Werke) and DBWE (Dietrich Bonhoeffer Works English). A bibliography of all volumes in these editions is given below in the List of Abbreviations (*Wykaz skrótów*). The first citation in each article from a given volume includes the volume title, followed by the abbreviated volume and page number, e.g.: Dietrich Bonhoeffer, *Discipleship*, DBWE 4:56. Subsequent citations of each volume within a given article are referenced by the abbreviation alone, e.g.: DBWE 4:58. At times when reference is made to a specific document within a volume, the title of the document is given followed by the abbreviated volume and page number, e.g.: Bonhoeffer, "The History of Twentieth-Century Systematic Theology," DBWE 11:244.

On behalf of the many contributors to this volume, it is with great pleasure that we present Volume 11 of *Theologica Wratislaviensia* to you, our Readers.

Joel Burnell
Editor

WYKAZ SKRÓTÓW / LIST OF ABBREVIATIONS

Dietrich Bonhoeffer Werke (DBW) **Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus**

- DBW 1 = Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche. Red. J. von Soosten (2005)
- DBW 2 = Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie. Red. H.R. Reuter (1988)
- DBW 3 = Schöpfung und Fall. Red. M. Rüter, I. Tödt (1989)
- DBW 4 = Nachfolge. Red. M. Kuske, I. Tödt (1989)
- DBW 5 = Gemeinsames Leben. Das Gebetbuch der Bibel. Red. G.L. Müller, A. Schönherr (1987)
- DBW 6 = Ethik. Red. E. Feil, C.J. Green, H.E. Tödt, I. Tödt (1998)
- DBW 7 = Fragmente aus Tegel. Red. R. Bethge, I. Tödt (1994)
- DBW 8 = Widerstand und Ergebung. Red. E. Bethge, R. Bethge, Ch. Gremmels (2006)
- DBW 9 = Jugend und Studium 1918–1927. Red. C.J. Green, C.J. Kaltenborn, H. Pfeifer (1986)
- DBW 10 = Barcelona, Berlin, Amerika 1928–1931. Red. H.Ch. von Hase, H. Roggelin, R. Staats, M. Wünsche (1992)
- DBW 11 = Ökumene, Universität, Pfarramt 1931–1932. Red. E. Amelung, Ch. Strohm (1994)
- DBW 12 = Berlin 1932–1933. Red. C. Nicolaisen, E.A. Scharffenorth (1997)
- DBW 13 = London 1933–1935. Red. H. Goedeke, M. Heimbucher, H.W. Schleicher (1994)
- DBW 14 = Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde 1935–1937. Red. O. Dudzus, J. Henkys (1996)
- DBW 15 = Illegale Theologenausbildung: Sammelvikariate 1937–1940. Red. D. Schulz (1998)
- DBW 16 = Konspiration und Haft 1940–1945. Red. J. Glenthøj, U. Kabitz, W. Krötke (1996)
- DBW 17 = Register und Ergänzungen. Red. H. Anzinger, H. Pfeifer (1999)

Dietrich Bonhoeffer Works, English Edition (DBWE)
Minneapolis, MN: Fortress Press

- DBWE 1 = *Sanctorum Communio: A Theological Study of the Sociology of the Church*. Red. C.J. Green. Tlum. R. Krauss, N. Lukens (1998)
- DBWE 2 = *Act and Being: Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology*. Red. W.W. Floyd, H.R. Reuter. Tlum. M.H. Rumscheidt (1996)
- DBWE 3 = *Creation and Fall: A Theological Exposition of Genesis 1–3*. Red. J.W. de Gruchy. Tlum. D.S. Bax (1997)
- DBWE 4 = *Discipleship*. Red. J.D. Godsey, G.B. Kelly. Tlum. B. Green, R. Krauss (2001)
- DBWE 5 = *Life Together. The Prayerbook of the Bible: An Introduction to the Psalms*. Red. G.B. Kelly. Tlum. D.W. Bloesch, J.H. Burtness (1996)
- DBWE 6 = *Ethics*. Red. C.J. Green. Tlum. R. Krauss, D.W. Stott, Ch.C. West (2005)
- DBWE 7 = *Fiction from the Tegel Prison*. Red. C.J. Green. Tlum. N. Lukens (2010)
- DBWE 8 = *Letters and Papers from Prison*. Red. J.W. de Gruchy. Tlum. I. Best, L.E. Dahill, R. Krauss, N. Lukens (2012)
- DBWE 9 = *The Young Bonhoeffer: 1918–1927*. Red. C.J. Green, M.D. Johnson, P.D. Matheny. Tlum. M.C. Nebelsick, D.W. Stott (2003)
- DBWE 10 = *Barcelona, Berlin, New York: 1928–1931*. Red. C.J. Green. Tlum. D.W. Stott (2008)
- DBWE 11 = *Ecumenical, Academic, and Pastoral Work: 1931–1932*. Red. V.J. Barnett, M. Brocker, M.B. Lukens. Tlum. I. Best, N.S. Humphrey, M. Pauck, A. Schmidt-Lange, D.W. Stott (2012)
- DBWE 12 = *Berlin: 1932–1933*. Red. L.L. Rasmussen. Tlum. I. Best, D. Higgins, D.W. Stott (2009)
- DBWE 13 = *London, 1933–1935*. Red. K.W. Clements. Tlum. I. Best (2007)
- DBWE 14 = *Theological Education at Finkenwalde: 1935–1937*. Red. H.G. Barker, M. Brocker. Tlum. D.W. Stott (2013)
- DBWE 15 = *Theological Education Underground: 1937–1940*. Red. V.J. Barnett. Tlum. C.D. Bergmann, P. Frick, S.A. Moore (2012)
- DBWE 16 = *Conspiracy and Imprisonment: 1940–1945*. Red. M. Brocker. Tlum. L.E. Dahill (2006)
- DBWE 17 = *Indexes and Supplementary Materials*. Red. V.J. Barnett, M. Brocker, B. Wojhoski (2015)

CZEŚĆ I

BONHOEFFER A TEOLOGIA EWANGELICKA

MICHAEL P. DEJONGE

University of South Florida

Leibniz-Institute for European History

THE UBIQUITY OF LUTHER IN BONHOEFFER, WITH A GLANCE AT ECUMENICAL IMPLICATIONS¹

In Dietrich Bonhoeffer's writings, Martin Luther is ubiquitous. Bonhoeffer cites or quotes no theologian more often than Luther—about 870 times, almost always approvingly.² The next most frequently cited theologian is a distant second, Karl Barth with fewer than 300. For comparison, Bonhoeffer cites Augustine, Thomas Aquinas, Søren Kierkegaard, and John Calvin each only several dozen times.

What I would like to show is how, from the beginning to the end of his career, Bonhoeffer was in conversation with Luther's thought. After doing so, I explore the ecumenical implications of this reliance on Luther, arguing that, from Bonhoeffer's perspective, his Lutheranism was not compromised by his ecumenism nor was his ecumenism compromised by his Lutheranism.

Bonhoeffer and Luther

While a student in Berlin in the 1920s, Bonhoeffer was introduced to cutting-edge Luther scholarship. He studied with Karl Holl, the leader of the Luther Renaissance, whose 1921 book on Luther was a theological event—another of Bon-

¹ My work on this paper was supported by a fellowship from the Volkswagen Stiftung and the Andrew W. Mellon Foundation, which I spent in residence at the Leibniz-Institute for European History in Mainz, Germany. This work was also supported, in part, by the University of South Florida Research & Innovation Internal Awards Program under Grant no. 0075087. I am thankful to all four institutes for their support.

² This includes direct mentions, citations, and quotations of Luther by Bonhoeffer (or by students' notes recording Bonhoeffer) in Dietrich Bonhoeffer Works.

hoeffer's teachers, the great Adolf von Harnack, said that Holl's *Luther* "affected us like a sudden, powerful revelation."³ For Holl's seminars in 1925–1926, Bonhoeffer wrote long, detailed historical papers on Luther's evaluation of himself and his understanding of the Holy Spirit.⁴ Holl was the first person Bonhoeffer considered writing his dissertation with, though deliberation was cut short by Holl's death in 1926. From Holl he learned the centrality of justification and that doctrine's connection to the church community. But Bonhoeffer soon criticized Holl for relying on post-Kantian philosophical categories that undermined these Lutheran insights.⁵

Bonhoeffer eventually settled on Reinhold Seeberg as a dissertation advisor and wrote under his direction *Sanctorum Communio*. The phrase "communion of saints" appears in the Apostles' Creed and is taken up by Luther and the Lutheran confessional documents as a descriptor of the church.⁶ The dissertation is about much more than the church; it is about the social character of all basic Christian concepts.⁷ In articulating the sociality of theological concepts and doing so especially in conversation with the concept of the church, Bonhoeffer was developing an insight he saw as central to Luther but lost in later Lutheranism. In his later lectures on "The Nature of the Church," for example, Bonhoeffer regrets that a "Lutheranism developed which had broken away from the communal idea of the church." He also laments that Luther's concept of the priesthood of all believers "has today been individualized." In those same lectures, he goes on to associate the proper, communal understanding of the priesthood of all believers with the "*communio sanctorum*."⁸ Looking back from "The Nature of the Church," we see that Bonhoeffer develops in *Sanctorum Communio* what Holl had glimpsed but failed to safeguard; a robustly social understanding of the church in necessary connection with justification.

The central concern of Bonhoeffer's post-doctoral dissertation, *Act and Being*, is the articulation of a proper concept of revelation, without which "the doctrine of justification would be in jeopardy."⁹ After criticizing notions of revelation in terms of 'being,' which he associates with Catholic and pseudo-Lutheran theology, and

3 Adolf von Harnack and Hans Lietzmann, *Karl Holl: Zwei Gedächtnisreden* (Bonn: A. Marcus und E. Weber, 1926), 4.

4 Dietrich Bonhoeffer, "Luther's Feelings about His Work as Expressed in the Final Years of His Life Based on His Correspondence of 1540–1546," in *The Young Bonhoeffer: 1918–1927*, DBWE 9:257–284; Dietrich Bonhoeffer, "Luther's Views of the Holy Spirit according to the Disputationen of 1535–1545 Edited by Drews," DBWE 9:325–370.

5 See Joachim van Soosten, *Die Sozialität der Kirche: Theologie und Theorie der Kirche in Dietrich Bonhoeffers "Sanctorum Communio"* (München: Kaiser, 1992), 168–173.

6 See David P. Daniel, "Luther on the Church," in Robert Kolb, Irene Dingel, and Lubomír Batka, eds., *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 335. Also, Robert Kolb and Timothy J. Wengert, eds., *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, trans. Charles Arand et al., 2nd edition (Minneapolis: Fortress Press, 2000), 42–43, Augsburg Confession, VII–VIII.

7 Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio: A Theological Study of the Sociology of the Church*, DBWE 1:21. See Clifford J. Green, *Bonhoeffer: A Theology of Sociality*, revised edition (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 19ff.

8 Dietrich Bonhoeffer, "The Nature of the Church," in *Ecumenical, Academic, and Pastoral Work: 1931–1932*, DBWE 11:289, 317.

9 Dietrich Bonhoeffer, *Act and Being: Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology*, DBWE 2:78 n. 89.

notions of revelation in terms of 'act,' which he associates with Reformed theology, Bonhoeffer offers an understanding of revelation in terms of the 'person.' Bonhoeffer develops his account of revelation as person, above all the person of Christ, with reference to Luther's insight that God's encounter with us (God's acting on us) occurs in God's unreserved entry into creation (God's being with us).¹⁰

Shortly after completing these technical, abstract dissertations, Bonhoeffer undertook, with his close friend Franz Hildebrandt, an entirely different project: an "Attempt at a Lutheran Catechism." Its title, "As You Believe, So You Receive," is borrowed from Luther, who often said that God's promises are fulfilled for those who believe.¹¹ The title sets the tone for the catechism, which the authors describe as an attempt "to formulate what the Lutheran faith is saying today."¹² The catechism is not based, as is traditional, on the Apostle's creed but on a statement of faith from one of Luther's catechetical sermons that Bonhoeffer carried in his prayer book.¹³

In 1931 Bonhoeffer became a theology instructor at the Friedrich Wilhelm University in Berlin, where he taught courses on Christology, the church, ethics, and theological exegesis. According to the surviving manuscripts and student notes, Bonhoeffer peppered his lectures and seminar discussions with references to Luther. For example, he ended his lecture course on the history of twentieth-century systematic theology by presenting some unresolved problems and challenges for future theology before asking, "Who will show us Luther?"¹⁴ When he gave up regular university instruction in the hectic year of 1933, he left his students with an essay, "What Should a Student of Theology Do Today?" In it he answered the title question by encouraging his students to "go back to the very beginning, to our wellsprings, to the true Bible, to the true Luther."¹⁵

In the mid-1930s Bonhoeffer was active in the church struggle, which was, among other things, a conflict between the church and the state over control of the church, as well as a conflict between factions within the Protestant church over its own future.¹⁶ When dealing with the struggle between church and state, Bonhoeffer

10 DBWE 2:82 n. 1. See also Dietrich Bonhoeffer, "The History of Twentieth-Century Systematic Theology," DBWE 11:241–244. I argue that the crux of *Act and Being's* argument is a Lutheran understanding of revelation as the unity of act- and being- characteristics in the person of Christ, Michael P. DeJonge, *Bonhoeffer's Theological Formation: Berlin, Barth, and Protestant Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

11 Dietrich Bonhoeffer and Franz Hildebrandt, "As You Believe, So You Receive: Attempt at a Lutheran Catechism," DBWE 11:258 n. 2.

12 Dietrich Bonhoeffer and Franz Hildebrandt, "As You Believe, So You Receive: Attempt at a Lutheran Catechism," DBWE 11:258–259.

13 Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer: A Biography*, ed. Victoria J. Barnett, revised edition (Minneapolis: Fortress Press, 2000), 187.

14 "The History of Twentieth-Century Systematic Theology," DBWE 11:244.

15 Dietrich Bonhoeffer, "What Should a Student of Theology Do Today?," in *Berlin: 1932–1933*, DBWE 12:435.

16 Matthew D. Hockenos, *A Church Divided: German Protestants Confront the Nazi Past* (Indiana University Press, 2004), 15.

fer drew on the Lutheran logic of the two kingdoms to speak out against state encroachment on the church.¹⁷

In the intra-church struggle, Bonhoeffer was a part of the Confessing Church movement and was active in working against the German Christian movement, a pro-Nazi faction of the church. On this front, Bonhoeffer's guiding star was Luther's definition of the church as the community where the Gospel is preached and heard. He argued against the German Christians' proposed racial preconditions for church membership, claiming that they undermined the nature of the church, for which the only membership "criterion is the Word of God and faith."¹⁸ Eventually, Bonhoeffer argued that the German Christian controlled Reich Church was a false or heretical church. He did so again on the basis of the Lutheran definition of the church as the place where the Gospel is preached and heard or, amounting to the same, the community where Christ is present.¹⁹

In 1935 the Confessing Church established its own seminaries to circumvent the official path to ordination that was controlled by the German Christians. Bonhoeffer directed one of these seminaries, located first in Zingst, then in Finkenwalde, and finally in an 'underground' network, after the Gestapo closed Finkenwalde in 1937. The theological classics for which Bonhoeffer is perhaps best known, *Discipleship* and *Life Together*, developed out of the lecture courses and seminars from this period.

In the opening chapter of *Discipleship*, entitled "Costly Grace," Bonhoeffer tells how "God re-awakened the gospel of pure, costly grace through God's servant Martin Luther."²⁰ "Nonetheless," Bonhoeffer continues, "what emerged victorious from Reformation history was not Luther's recognition of pure, costly grace, but the alert religious instinct of human beings for the place where grace could be had the cheapest." The result was not Luther's costly grace but cheap grace, the misunderstanding that "through discovering the gospel of pure grace, Luther proclaimed a dispensation from obeying Jesus' commandments in the world."²¹ Bonhoeffer judged that cheap grace, this post-Lutheran misunderstanding of Luther, was also threatening the contemporary church, where "Luther's teachings are quoted everywhere, but twisted from their truth into self-delusion."²² In what can be read as a new articulation of Luther's polemics against the antinomians,

17 For example, Dietrich Bonhoeffer, "The Church and the Jewish Question," DBWE 12:361-370.

18 Dietrich Bonhoeffer, "The Aryan Paragraph and the Church," DBWE 12:427.

19 Dietrich Bonhoeffer, "On the Question of Church Communion," in *Theological Education at Finkenwalde: 1935-1937*, DBWE 14:656-678.

20 Dietrich Bonhoeffer, *Discipleship*, DBWE 4:47.

21 DBWE 4:49.

22 DBWE 4:53.

Bonhoeffer undertook in *Discipleship* to correct pseudo-Lutheran cheap grace by reasserting Luther's costly grace. He did so developing the notion of discipleship as characterized by both the reception of God's grace in faith and obedience to God's command.

The seminary at Finkenwalde provided Bonhoeffer with an opportunity for reflection on, and practical experimentation with, Christian community. He established a daily routine for the community, bookended by a long worship service and meditation session in the morning and another long service at night. In between, the seminary director and his students did academic work.²³ This almost monastic structure led to widely-circulating rumors of monkish, legalistic, and otherwise un-Lutheran practices underway at Finkenwalde. In the opening chapter of *Life Together*, titled "Community," Bonhoeffer deals with these objections head-on, portraying communal life and its practices as consequences of that most Lutheran of doctrines, justification by grace through faith. He begins by defining Christian community as "community in Jesus Christ and through Jesus Christ." This means "Christians are persons who no longer seek their salvation, their deliverance in themselves, but in Jesus Christ alone." Bonhoeffer takes this to be a restatement of the reformers, who called "our righteousness an 'alien righteousness,' a righteousness that comes from outside us (*extra nos*)."²⁴ While it is the word of Jesus Christ that justifies, "God put this Word into the mouth of human beings so that it may be passed to others [...]. Therefore, Christians need other Christians who speak God's word to them." In this way, Bonhoeffer makes a close connection between justification and the necessity for community; justification is mediated in community. He concludes: "Therefore, we may now say that the community of Christians springs solely from the biblical and reformation message of the justification of human beings through grace alone."²⁴ *Life Together* is a concrete account of the social mediation of justification, which had been Bonhoeffer's concern since at least *Sanctorum Communio*.

Bonhoeffer's late, unfinished magnum opus is now referred to simply as *Ethics*. A title that Bonhoeffer himself suggested in a letter was "'Preparing the Way and Entering in' corresponding to the division of the book (into penultimate and ultimate things)."²⁵ He defines the ultimate as "justification of the sinner by grace alone, [...] by faith alone."²⁶ The penultimate, in contrast, is that which precedes,

23 Bethge, *Bonhoeffer*, 428–429.

24 Dietrich Bonhoeffer, "Life Together," DBWE 5:31–32.

25 Dietrich Bonhoeffer, "Letter to Eberhard Bethge," in *Conspiracy and Imprisonment: 1940–1945*, DBWE 16:92. Translation altered.

26 Dietrich Bonhoeffer, "Ultimate and Penultimate Things," in *Ethics*, DBWE 6:146–147.

follows, and is defined by the ultimate.²⁷ This is what more traditional Lutheran language would describe as the temporal kingdom. With the language of the ultimate and penultimate things, central to the project of *Ethics*, Bonhoeffer describes the justification of the sinner before God and the action of that justified sinner in the world.

In April 1943 Bonhoeffer was arrested and sent to prison for his connections with conspirators. He nonetheless continued to write, and he produced the letters which Eberhard Bethge later collected as *Letters and Papers from Prison*. These letters included a number of theological reflections, which Bethge labeled the ‘new theology,’ one concerned with “the nonreligious interpretation of biblical terms in a world come of age.”²⁸ Certainly, much of Bonhoeffer’s prison thinking was novel. The ideas of ‘nonreligiousness’ and ‘the world come of age’ do not have strong precedents in his earlier work. But there is also much continuity. ‘Nonreligious’ is a negative or polemical term; Bonhoeffer is interested in thinking through a form of Christianity that is *not* religious. Stated positively, though, Christianity which is not religious is ‘worldly;’ Bonhoeffer is interested in overcoming a religious form of Christianity with a worldly form.²⁹ Put this way, the new theology is in strong continuity with Bonhoeffer’s earlier work, which had long been concerned with worldliness. And on exactly this point Bonhoeffer draws from his constant theological conversation partner, writing, “[i]n the last few years I have come to know and understand more and more the profound this-worldliness of Christianity. [...] I think Luther lived in this kind of this-worldliness.”³⁰

Bonhoeffer engages with no theologian more than with Luther. He discusses Luther from the beginning to the end of his career, in all the genres of his writing.

Lutheranism and Ecumenism

Bonhoeffer was committed not only to Luther, but also to the ecumenical movement. What does Bonhoeffer’s robust participation in the ecumenical movement mean for his Lutheranism? I want to handle the relationship of his Lutheranism and ecumenism by specifying this question into two versions. First, does Bonhoeffer’s ecumenism diminish his Lutheranism? Second, does Bonhoeffer’s Lutheranism diminish his ecumenism?

To the first question – whether Bonhoeffer’s ecumenism makes him any less Lutheran – the short answer is: No, because he participated in the ecumenical move-

²⁷ “Ultimate and Penultimate Things,” DBWE 6:159.

²⁸ Bethge, *Bonhoeffer*, 853.

²⁹ See Clifford J. Green, “Bonhoeffer’s Contribution to a New Christian Paradigm,” in Clifford J. Green and Guy C. Carter, eds., *Interpreting Bonhoeffer: Historical Perspective, Emerging Issues* (Philadelphia: Fortress, 2013), 215 n. 42.

³⁰ Dietrich Bonhoeffer, “Letter to Eberhard Bethge,” in *Letters and Papers from Prison*, DBWE 8:485.

ment as a Lutheran. Understanding this requires positioning him within the Protestant³¹ ecumenical landscape of his time.

From Bonhoeffer's perspective, the biggest divide within the ecumenical movement was between the Anglo-American churches and the continental European churches. The Anglo-Americans thought that the churches would come closer to ecumenical unity if they focused on political, social, and humanitarian issues, while downplaying theological issues. The continental European churches, in contrast, thought that the way towards church unity required focusing on issues of scripture, confession, faith, and theology. Thus, there was a basic division between the Anglo-Americans, who tended to focus on ethics and practical issues, and the continentals, who were eager to tackle theological issues. This basic difference in orientation had the effect of reducing the significance of confessional differences on both sides; any differences between, say, the Methodists and Anglicans on the Anglo-American side, or between the Lutherans and Reformed on the continental side, were less significant than the differences between the Anglo-Americans and the continentals.³²

With this in mind, we can talk about Bonhoeffer's position within the ecumenical movement in terms of three, increasingly narrow ecclesial communities. Firstly, and most broadly, he saw himself as part of the ecumenical church, the church of Christ which transcended national boundaries. Secondly, and more narrowly, he belonged on the continental European side of the division. This was where he felt at home intellectually, as reflected in his persistent attempts to guide ecumenical conversations toward theological issues, such as the concept of the church³³ or the nature of confession.³⁴ And the continental side is also where he stood institutionally; he usually represented the Confessing Church, a German church composed of Lutherans and Reformed.³⁵ Thirdly, and most narrowly, he participated in the ecumenical movement as a Lutheran. That is, as a representative of this German, Lutheran-Reformed church, he was himself Lutheran in theological orientation. As he understood it, his participation in these three ecclesial-intellectual communities were compatible with each other. His participation in the ecumenical move-

31 Roman Catholics did not participate. See Dietrich Bonhoeffer, "The Confessing Church and the Ecumenical Movement," DBWE 14:408.

32 Some places where this basic division is discussed include Bonhoeffer, "The Confessing Church and the Ecumenical Movement," DBWE 14; Dietrich Bonhoeffer, "Protestantism without Reformation," in *Theological Education Underground: 1937-1940*, DBWE 15:439-446. As Bethge puts it, for the "Confessing Christians the ecumenical world seemed irritating and unserious theologically, while the humanist and liberal ecumenists viewed the Confessing church as theologically carried away and hysterical," Bethge, *Bonhoeffer*, 482.

33 For example, Dietrich Bonhoeffer, "On the Theological Foundation of the Work of the World Alliance," DBWE 11:356-369.

34 For example, "The Confessing Church and the Ecumenical Movement."

35 The Confessing Church also included Union congregations, resulting from a merging of Lutheran and Reformed traditions in the early 19th century.

ment did not compromise his sympathy with the continental point of view, nor his participation in the Confessing Church, which in turn did not compromise his basically Lutheran theological orientation. So, in to answer to this question—no, his participation in the ecumenical movement does not diminish his Lutheranism because he participated in the movement as a Lutheran.

As a quick illustration of this point, we can take a look at Bonhoeffer's 1932 lecture, "On the Theological Foundation of the Work of the World Alliance." After characteristically indicting the ecumenical movement for lacking a theology, and specifically a concept of the church, Bonhoeffer himself offers what he thinks should be its understanding of the church. The definition he provides is radically expansive: "the church as the one church-community of the Lord Jesus Christ, who is the Lord of the world, has the task of speaking his word to the entire world. There are local boundaries for the proclamation of each individual church, but the *one* church has no boundaries."³⁶ The one church extends beyond national boundaries, and its proclamation is directed to the whole world. Although he presents the range of the church expansively and internationally, notice that he defines the church in a way much more amenable to the continental Protestant ecumenists. The church is defined by its preaching of the word—not a particular social form or an ethical program. Furthermore, when he continues by describing the character of the church's preaching, he does so in a Lutheran way, in terms of Gospel and law.³⁷ In this example, Bonhoeffer's ecumenism is displayed both in his participation in the ecumenical conversation and in his transnational definition of the church, but he shows his ecumenism to be continental and specifically Lutheran, both by guiding that conversation toward basic theological definitions, and in the specific definitions he offers.

So, Bonhoeffer's ecumenism does not make him any less Lutheran. But, turning to the second question, does his Lutheranism then make him less ecumenical? The short answer is: No, because Bonhoeffer understood Lutheranism as quintessentially ecumenical. We can see this logic at work in his 1935 essay on "The Confessing Church and the Ecumenical Movement."

In this essay, Bonhoeffer argues that the Confessing Church and the ecumenical movement each pose challenges and questions for the other. Again, characteristically, he presents the Confessing Church as posing basic theological questions to the ecumenical movement about the church and confession. Bonhoeffer urges, as he had for several years, the ecumenical movement to understand itself as the church. But doing so would require the movement to take seriously something

³⁶ "World Alliance," DBWE 11:358–359.

³⁷ "World Alliance," DBWE 11:359. The language Bonhoeffer uses is "gospel and commandment." As he explains, a commandment is a concrete instantiation of the law.

which it had intentionally avoided—the issue of confession (here understood as confession of faith rather than confession of sin). It is for the sake of unity that the ecumenical movement had refrained from discussing the divisive issue of confession, but Bonhoeffer argues that true unity requires unity in confession.³⁸ To the degree that the ecumenical movement has welcomed the Confessing Church into the ecumenical movement, it can no longer avoid, thinks Bonhoeffer, the issue of confession. Thus the Confessing Church raises for the ecumenical movement the question of confession.

The question the ecumenical movement raises for the Confessing Church, on the other hand, is that of ecumenical openness. “If the Confessing Church isolates itself behind its confessional claims, such that its own confession leaves no room for the ecumenical idea itself, the question arises in all seriousness as to whether, in the Confessing Church itself, the church of Christ is still to be found.”³⁹ The danger for the Confessing Church is that it will see itself as—by virtue of the truth of its confession—in sole possession of the truth. The ecumenical movement, the very existence of which suggests a transnational and trans-confessional church, poses to the Confessing Church the question of ecumenical openness. In short, the Confessing Church poses the question of truth, while the ecumenical movement poses the question of unity.

Bonhoeffer goes on to argue that the Confessing Church’s confession can handle both the question of truth and the question of unity. The content of the Confessing Church’s confession is “justification from faith alone,”⁴⁰ which is to say that the church is in sin and lives entirely from God’s grace. When the Confessing Church confesses this truth, it therefore also confesses its sins. When the Confessing Church confesses this truth, it also therefore confesses that this truth is not its possession. Thus when it confesses rightly, it remains open to the possibility that others also confess the truth.⁴¹ The Confessing Church confesses the truth in a way that is open to ecumenical unity.

A few months before the publication of “The Confessing Church and the Ecumenical Movement,” Bonhoeffer used this same logic to argue that Lutheranism is quintessentially ecumenical. According to student notes from a discussion on the topic, “What is Confession?” Bonhoeffer says,

The characteristic feature of the Lutheran confession of faith is that the content of its proclamation, and the truth it acknowledges, is that of a posture of penitence (because of not having access to God and his truth) [...]. When understood this way, this makes the

38 “The Confessing Church and the Ecumenical Movement,” DBWE 14:398.

39 “The Confessing Church and the Ecumenical Movement,” DBWE 14:409.

40 “The Confessing Church and the Ecumenical Movement,” DBWE 14:407.

41 “The Confessing Church and the Ecumenical Movement,” DBWE 14:407–408.

Lutheran confession of faith the one church of the gospel; it is precisely for this reason that it is fundamentally ecumenical.⁴²

From Bonhoeffer's perspective, his Lutheranism does not compromise his ecumenism, because Lutheranism is eminently ecumenical.

Conclusion

Bonhoeffer's intellectual relationship with Luther does not, in my judgment, receive the interpretive attention it should. For example, despite the persistence and seriousness with which Bonhoeffer engaged the controverted theological tradition of Luther, and the steady flow of Bonhoeffer scholarship, there has not been any scholarly monograph on the place of Luther in his thought. One reason for this lack of attention, perhaps, is the fear that emphasizing the Lutheran character of his thinking might undermine its ecumenical appeal. But, as we have seen, Bonhoeffer's Lutheranism does not, from his point of view, undermine his ecumenism. If it is objected that from perspectives other than Bonhoeffer's—say, from the perspective of contemporary ecumenical theology—his Lutheranism does in fact undermine his ecumenism, then I can only say that an interpretation of Bonhoeffer's ecumenism which does not also take seriously his Lutheranism is bound to be a poor one, for the ubiquity of Luther in Bonhoeffer cannot be ignored.

The Ubiquity of Luther in Bonhoeffer, with a Glance at Ecumenical Implications

Abstract

After presenting Bonhoeffer's lifelong engagement with Luther, this paper argues that his ecumenism does not diminish his Lutheranism, since he participated in the ecumenical movement as a Lutheran, nor does his Lutheranism diminish his ecumenism, since he understood Lutheranism to be fundamentally ecumenical.

⁴² Dietrich Bonhoeffer, "What Is Confession?," DBWE 14:328.

MICHAEL FLETCHER

KU Leuven

IS THE CHURCH DEAD? BONHOEFFER'S THEOLOGY-OF-THE-CROSS AND THE FUTURE OF ECUMENICAL ECCLESIOLOGY

1. Introduction

April 9, 2015 marked the seventieth Anniversary of Dietrich Bonhoeffer's death by hanging. It is impossible to know his precise last words, though from early childhood he "would picture himself on his death bed [...]. He knew what his last words would be and sometimes rehearsed them aloud, though he dared not reveal them to anyone."¹ The last recorded words he said are extremely fitting with the entirety of his theology, "This is the end – for me, the beginning of life." And after he had said these words, he asked Payne Best to deliver a message – an ecumenical message – to Bishop George Bell, "Tell him [...] [w]ith him I believe in the principle of our universal Christian brotherhood which rises above all national interest, and that our victory is certain."²

Is it strange that Christians today often meet on April 9 to celebrate Bonhoeffer's *death*? Rather than immediately answer this question about his life and death, this article will primarily address a similar question with relation to the life and death of the church, the very church which Bonhoeffer continually theologized about.

Is the church dead? Perhaps this question seems trivial to members of the church – the church is obviously "not dead," right? *Not exactly.* According to Dietrich Bonhoeffer, this question is far from trivial. He wrestled with this question in Gland,

1 Charles Marsh, *Strange Glory: A Life of Dietrich Bonhoeffer* (New York: Knopf, 2014), 3

2 Keith Clements, *Dietrich Bonhoeffer's Ecumenical Quest* (Switzerland: World Council of Churches, 2015), 1–2.

Switzerland, on August 29, 1932, in a speech entitled “The Church is Dead.”³ He addressed this question because, according to the speech, a serious German had apparently recently told Bonhoeffer that “the church is dead” and that we should prepare “for its honorable funeral.”⁴

It is important to recognize that this speech was delivered roughly four months before Hitler became Chancellor of Germany, and thus before the unfolding of the drama between the Reich church and the Confessing Church. It is true that “in 1936 everybody was talking of [Bonhoeffer’s] ominous statement, ‘He who separates himself from the Confessing Church separates himself from salvation.’”⁵ However, this 1932 speech was an ecumenical one, and thus could not constitute an attack on the Reich Church, which was only formed later. Nevertheless, one should take note that the Nazi Party was rising in power, that it became the largest party in parliament following the July 1932 elections, and that Bonhoeffer himself alludes to this political extremism in this speech.⁶

Given that this speech is dealing with the “normal” church⁷—and not the extremes of a church under a totalitarian state—it seems justified to continue the conversation by asking if the church is dead *today*, and to point out the implications for the future of ecumenical ecclesiology. In order to understand Bonhoeffer’s synthesis, I will examine the Gland speech through the hermeneutic of the theology-of-the-cross, and examine two theological paradoxes from Gland: life is hidden in death, and peace is hidden in struggle. I conclude the article by pointing out the implications of this “death” and “struggle” for the future of ecumenical ecclesiology, which is precisely what Bonhoeffer did in Gland.

2. The Dialectic of the “Address in Gland”

The Gland address was delivered to a group of ecumenical theologians, so all the while Bonhoeffer must have been considering his ecumenical context. The dialectic goes from death, to non-death, and synthesizes towards life out of death. But one must be careful to recognize that this synthesis is not the point in and of itself; the dialectic is there as a way of setting the stage for a further theological paradox

3 Dietrich Bonhoeffer, “Address in Gland,” in *Ecumenical, Academic, and Pastoral Work: 1931–1932*, DBWE 11:375–381, 350–357. Throughout this article I will refer to Bonhoeffer’s writings using the English Critical Edition (DBWE), followed by volume and page number. I will reference the German Critical Edition (DBW) if I give an alternate translation. This speech was delivered at the International Youth Conference of the Universal Christian Council arranged by Life and Work and the World Alliance for Promoting International Friendship through the Churches.

4 “Address in Gland,” DBWE 11:375.

5 Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer: A Biography*, ed. Victoria J. Barnett (Minneapolis: Fortress Press, 2000), 495; see Dietrich Bonhoeffer, *Theological Education at Finkenwalde: 1935–1937*, DBW 14:676.

6 “Address in Gland,” DBWE 11:379.

7 Granted, we affirm that the church is always already a “miracle,” and thus, not “normal.” See Dietrich Bonhoeffer, “Thy Kingdom Come,” in *Berlin: 1932–1933*, DBWE 12:292ff.

connected with the ecumenical struggle of the church to establish peace and unity in this-world. Without further ado, I now proceed to describe the thesis and anti-thesis of the dialectic.

2.1. The Thesis: "The Church is Dead"

Early in the speech, Bonhoeffer proclaimed, "the unbelieving world says: the church is dead."⁸ As Geoffrey Kelly writes, "He opened the conference, therefore, with the electrifying statement that the church was to all practical purposes a dead entity as far as the unbelieving world was concerned."⁹ He even goes into the figurative details of preparing the funeral flowers, and then boldly proclaims that the persons who have never seriously questioned whether the church is dead, "should ask themselves whether they ever really believed in the church."¹⁰ This is even more electrifying than Kelly has suggested, because Bonhoeffer was saying that the believing world ought to question whether the church is in fact dead, and that escaping this question calls one's own belief into question.

Most readers can probably agree with Bonhoeffer that the unbelieving world would state that "the church is dead." It is no coincidence that Bonhoeffer's statement here is reminiscent of Nietzsche's famous phrase, "God is dead."¹¹ If the "church is Christ existing in the church community," as Bonhoeffer often referred to the church, then proclaiming "the church is dead" was a natural consequence of saying "God is dead," even going so far as to imply that *we* killed the church through the program of modernity, and that we can no longer use the church as a source of *morality*, just as we can no longer use God as a source of *morality*. I will return to the matter of morality and peace below, following the conversation already begun on death and the church.

If Bonhoeffer said that it is the unbelieving world which says "the church is dead," then does this mean that he—part of the believing world—endorses the corollary, namely, that "the church is not dead"? To answer briefly, no. Bonhoeffer was indeed pointing out that the church was a dead entity to the unbelieving world, but his solution was not a reactionary one, where the believer instinctively proclaims that "the church is not dead." Nevertheless, although Bonhoeffer did not endorse proclaiming "the church is dead" as the unbelieving world, his theology

8 "Address in Gland," DBW 11:351, 376. Translation mine.

9 Geoffrey B. Kelly, *Reading Bonhoeffer: A Guide to His Spiritual Classics and Selected Writings on Peace* (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2009), 135.

10 "Address in Gland," DBWE 11:376.

11 Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, trans. Walter A. Kaufmann (New York: Knopf, 2010), sec. 125. "God is dead. God remains dead. And we have killed him. Yet his shadow still looms. How shall we comfort ourselves, the murderers of all murderers? What was holiest and mightiest of all that the world has yet owned has bled to death under our knives: who will wipe this blood off us? What water is there for us to clean ourselves? What festivals of atonement, what sacred games shall we have to invent? Is not the greatness of this deed too great for us? Must we ourselves not become gods simply to appear worthy of it?"

did have sympathies towards this position. For Bonhoeffer, even from his youth, “ultimately, death would enthrall more than it frightened.”¹²

2.2. The Anti-Thesis: “The Church Is Not Dead”

If the believing world cannot affirm that “the church is dead,” then it seems reasonable for Christians to conclude that “the church is not dead.” Bonhoeffer did not agree with this reasoning. He made sure to state in a parallel anti-thesis that “the unbelieving world – full of pious illusion – says: the church is not dead.”¹³ It is not difficult to see why Bonhoeffer claimed that the unbelieving world says “the church is dead,” given the spread of atheism, nihilism and corruption within the church, not to mention the fact that he said he was prompted to write this address because that a man declared to him that “the church is dead.”

Was it reasonable for Bonhoeffer to write that the unbelieving world also says “the church is not dead”? How can it be that the unbelieving world both states that “the church is dead,” as well as that “the church is not dead”? And what then is the believing world allowed to say about the life and death of the church?

Before proceeding to Bonhoeffer’s “synthesis” – *that the life of the church is hidden in her death* – I will now digress for a moment to discuss the theology-of-the-cross. It is not possible to truly appreciate Bonhoeffer’s dialectic apart from understanding the theology-of-the-cross. After discussing the theology-of-the-cross, in terms of both Luther and Bonhoeffer, we will return to the synthesis of the latter’s “Address in Gland” through addressing two theological paradoxes: life is hidden in death, and peace is hidden in struggle. To demonstrate further continuity, I will supplement this reading with Bonhoeffer’s other writings, primarily in the essay “Thy Kingdom Come” and his lecture series *Creation and Fall*, all as a way to point us towards the future of ecumenical ecclesiology.

3. On Reading Bonhoeffer: The Theology-of-the-Cross as the Hermeneutical Key for Continuity

This section follows H. Gaylon Barker’s explicit usage of maintaining continuity in the life and writings of Bonhoeffer, through using Martin Luther’s theology-of-the-cross as the hermeneutical key.¹⁴ It is time now to briefly examine Luther’s -theology-of-the-cross before returning to examine Bonhoeffer’s synthesis from the “Address in Gland.”

¹² Marsh, *Strange Glory*, 4.

¹³ “Address in Gland,” DBW 11:351, 376. Translation mine.

¹⁴ H. Gaylon Barker, *The Cross of Reality: Luther’s Theologia Crucis and Bonhoeffer’s Christology* (Minneapolis: Fortress Press, 2015).

To say that Luther did not use the phrase “*theologia crucis*” frequently is an understatement. As Vercruyse notes, “Luther uses the expressions *theologia crucis* and *theologicus crucis* – as far as I know – in only five texts,”¹⁵ most famously in the Heidelberg Disputation. Despite the infrequency of this phraseology, Forde argues that “as far as the theology of the Reformation is concerned, the Heidelberg Disputation is the most influential of all Luther’s disputations.”¹⁶ To understand the theology of the Reformation – or the theology of Bonhoeffer – one needs to understand *theologia crucis* as formulated in the Heidelberg Disputation.¹⁷

3.1. The Heidelberg Disputation

The disputation was delivered in April, 1518 – two years before Luther’s excommunication – and it was his chance to cohesively defend his previous teachings on ecclesiological reform. Therefore, one must take into account the continuity between Luther and his Catholic counterparts; i.e., he was a Catholic trying to reform the church from within. In the last two decades, scholars have begun to see more of this continuity. As Christine Helmer suggests, recent research has helped discover “a historical Luther who looks more medieval, more Catholic, more mystical, and more philosophically astute than ever before.”¹⁸

Theologians are in agreement that the structure of Luther’s Heidelberg Disputation is of paramount importance, although it is not uncommon for authors to ignore its full structure. Although there are forty theses, greater weight is usually given to the theological theses (nos. 1–28), while the philosophical theses (nos. 29–40) are often ignored.¹⁹ For instance, Forde writes, “If it is true that these theses are carefully crafted, we need to look at the structure of the Disputation more closely,”²⁰ but then he goes on to say that the fourth and final section is theses nos. 25–28, thereby ignoring the philosophical theses. This interpretation stems from the assumption of a primary discontinuity between Luther and his Catholic counterparts, thereby, the twelve philosophical theses are a rejection of metaphysics and do not carry importance for the rest of the disputation. However, Luther’s Heidelberg Disputa-

15 Jos Vercruyse, “Luther’s Theology of the Cross at the Time of the Heidelberg Disputation,” *Gregorianum* 57 (1976), 524. “Namely, the *Asterisci Lutheri adversus Obeliscos Eckii*, the Lectures on Hebrews, the *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* and finally the famous Heidelberg disputation. The fifth one is to be found in the *Operationes in Psalmos*, Luther’s second course on the Psalms, held from 1519 to 1521.”

16 Gerard O. Forde, *On Being a Theologian of the Cross: Reflections on Luther’s Heidelberg Disputation, 1518* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1997), 19.

17 Though it is important to do this against the background and in relation to the other relevant passages about *theologia crucis* in Luther’s oeuvre.

18 Jennifer Hockenbery Dragseth, ed., *The Devil’s Whore: Reason and Philosophy in the Lutheran Tradition* (Minneapolis: Fortress Press, 2011), 24.

19 For more on the history and structure of Luther’s Heidelberg Disputation, refer to works such as those of Bauer (1901), Köstlin (1901), Kalkoff (1906), Clemen (1912), Loewenich (1929), Ebeling (1964), Brecht (1981), and Scheible (1983), McGrath (1990, revised in 2011), Forde (1997), Hall (2001) and Vercruyse (1976, 1981, etc.).

20 Forde, *On Being a Theologian of the Cross*, 21.

tion, which described *theologia crucis* in detail, was concerned with (a fundamental) ecclesiology through the reforming of both theology and philosophy through all forty theses of the disputation. The twelve philosophical theses are not a full rejection of philosophy, just as the twenty eight theological theses are not a full rejection of theology; rather, both sections were carefully crafted together as the requisite cohesive argument for Luther's ecclesiological reform.²¹

3.1.1. A Philosophical Critique – Not a Rejection

Alister McGrath wrote that "Luther's emphasis upon the cross as a theological criterion and foundation arises from and within a tradition of meditation upon the sufferings of Christ, characteristic of late medieval spirituality."²² McGrath's observation that Luther's *theologia crucis* is drawing upon a Catholic meditation of the passion of Christ cannot be ignored. Furthermore, this type of meditation ought to remind us of "philosophy" – namely, according to Socrates, philosophy is a life-long "meditation on death." Luther's meditation upon the sufferings of Christ and the theology-of-the-cross amount to an existential Christian philosophy, and it is not a rejection of philosophy in the slightest. Therefore, not only is he not rejecting philosophy with theses 29–40, but he is actually performing Christian philosophy in his meditation on the cross.

Luther's philosophical critique is not simply against Aristotle, but rather, it is against all philosophers – rather, glorious philosopher-kings – because "no person philosophizes well unless he is a fool, that is, a Christian" (Thesis 30). This does not mean that all philosophers are to be rejected, but precisely the opposite. Luther is not rejecting philosophy or metaphysics, he is rather encouraging those who philosophize to first become "thoroughly foolish in Christ" (Thesis 29). One becomes the humble philosopher-fool in Christ by meditating on the cross and death of God; this is what I call being a practitioner of an existential Christian philosophy.

It is true that Luther viewed the scholasticism of the day as a theology-of-glory, though he was proposing a theology-of-the-cross as a corrective, not a rejection.²³ Perhaps Luther's harshest critique against Aristotle was against his ethics. As McGrath states,

[T]he Aristotelian dictum that a man becomes righteous by performing righteous deeds is rejected by Luther; it is only when a man is justified (*iustus coram Deo*) that he is capable

21 Kari Kopperi, "Theology of the Cross," in Olli-Pekka Vainio, ed., *Engaging Luther: A (New) Theological Assessment* (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2010), 155–172. The (New) Finnish Interpretation helps one become aware that Luther's Heidelberg Disputation consists of a purposefully and carefully blending theology and philosophy.

22 Alister McGrath, *Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough* (Oxford: John Wiley & Sons, 2011), 208.

23 In Bonhoeffer's context, we must realize that "scholasticism" was not his concern when it came to the theology-of-glory versus the theology-of-the-cross—in ironical fashion, Bonhoeffer was calling forth attention to how the Lutherans of his day were themselves embracing a theology-of-glory, and needed a corrective through the theology-of-the-cross.

of performing good deeds. Underlying this criticism of Aristotle is Luther's basic conviction that man is naturally incapable of performing anything which is good *coram Deo*, and which could be regarded as effecting his justification.²⁴

It thus becomes clear that *the philosophical theses are theological theses*, so long as we are able to associate the ethical connection between the works of God and the works of man. As Karl Holl – the man who began the Luther renaissance and influenced Bonhoeffer – wrote, “[Luther] faced an insoluble problem [...], the noose in which he was caught and which threatened to strangle him.”²⁵ The noose was directly related to works (and love), because Luther knew that “as he exerted himself [toward seeking God in love] he discovered that at the very outset the exertion itself invalidated the act.”²⁶

3.1.2. The Critical Issue: The Heart Turned Inwards

How is one able to seek God in love? What type of work would this be? What type of humility would be required? Luther wrote, “He is not righteous who does much, but he who, without work, believes much in Christ” (Thesis 25). In his proof of this thesis, Luther went on to write, “His justification by faith in Christ is sufficient to him.” God himself is the one who both humiliates – even the work of humiliation belongs to God²⁷ – and declares the sinner just, because faith is *sufficient* for justification, not merely *necessary*.²⁸

What is the “theology-of-the-cross”?²⁹ Is it a methodology or a way of being? I have called it an existential Christian philosophy, for it is both a methodology (*theologia crucis*) and a way of being (*theologicus crucis*) which comes about through meditation on the death and sufferings of Christ, and of his church. Luther – and other theologians of the cross such as Paul and Bonhoeffer – “systematically” inverted values through theological paradoxes, but it was always in light of an interpretation given because of the meditation on the cross.³⁰ The hindrance to this meditation – the hindrance to true philosophy – was the inward curvature of the heart.

24 Alister McGrath, *Luther's Theology of the Cross*, 139.

25 Karl Holl, *What Did Luther Understand by Religion?* (Philadelphia: Fortress Press, 1977), 38.

26 Ibid.

27 Proof of Thesis 25: “Therefore man knows that works which he does by such faith are not his but God's.” And Thesis 27 reads: “One should call the work of Christ an acting work and our work an accomplished work, and thus an accomplished work pleasing to God by the grace of the acting work.”

28 It now becomes obvious that *sola fidei* and *simul justus et peccator* are embedded within the *theologia crucis*.

29 There are different “theologies of the cross.” For instance, John Caputo is “just proposing a theology of the cross” (John Caputo, *The Weakness of God* (Bloomington: Indiana University Press, 2006), 41). I am in the process of writing an article which examines the difference between Caputo's and Bonhoeffer's theologies of the cross. It should be noted that these theologies of the cross are clearly demonstrated in the light of their A-Religiosity (i.e., Caputo's religion without religion and Bonhoeffer's religionless Christianity).

30 A few examples of inverted values will be discussed shortly, i.e. glory hidden in humility, life hidden in death, peace hidden in struggle. We could also include other examples, such as power is hidden in weakness and joy hidden in suffering.

Luther was attacking far more than the sale of indulgences; he was confronting the heart turned inwards, and the fact that the scholastic system of Luther's day had a propensity to make this inward curvature easy to occur. "Luther's criticism of the scholastic theology, theological and philosophical speculations, the theology of glory and Aristotelian philosophy are focused on the same unacceptable principle of the *amor hominis*."³¹ Bonhoeffer later shows us that Luther's successors had the same inward curvature, thus *it had nothing to do with the scholastic system in and of itself*. Luther was not rejecting his predecessors, their teachings, or Rome, but rather he was urging the intimate connection between the works of Christ and the Christian. Again, "Luther considers philosophy to be good in itself, but it is easily perverted into a corrupt form of theological speculation."³² The issue at hand was not "[meta-physics or] *being* but [fallen] human reasoning."³³ Luther was part of this system and likely wanted to remain in communion, otherwise he would not have gone to Heidelberg at the risk of his own life. Traveling there was dangerous and there was the possibility he could have been assassinated on the way or when he arrived.

The critical issue at hand was the *cor curvum in se*. This is the same issue which the young Bonhoeffer learned from Karl Holl. "[Holl] convinced [Bonhoeffer] that even the devout are not able really to love God. Henceforward, Luther's dictum of the *cor curvum in se* became a keyword for him. He applied it again and again."³⁴ For instance, in his *Christology* lectures, Bonhoeffer refers to "enslavement to our own authority. It is the *cor curvum in se*."³⁵

Bonhoeffer repeatedly refers to the imprisonment of one's own ego—in other words, the *cor curvum in se*—and that "faith means to be torn out of the imprisonment of one's own ego, liberated by Jesus Christ."³⁶ Therefore, what is needed is the "liberated self," where the self is liberated from the *cor curvum in se*. In the words of Karl Holl, "The pride that wants to rescue a bit of self, and in some way to claim some goodness before God, is the greatest barrier to reconciliation with God."³⁷ Nonetheless, the liberated self "is the highest sense of selfhood imaginable; but it is also a completely temperate, completely *humble*, one may even say, an *absolutely selfless sense of self*."³⁸ The *cor curvum in se* is the issue, and I hope to show below, this is exactly what Bonhoeffer was communicating in Gland.

31 Kopperi, "Theology of the Cross," 169.

32 Ibid.

33 Ibid., 171. Kopperi continues, "Therefore the problem of the theology of glory is not the concept of being but human reasoning, which, after the fall, abuses God's creation and seeks human glory in one's own works."

34 Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, 46.

35 Dietrich Bonhoeffer, "Lectures on Christology," DBW 12:283, 303.

36 Dietrich Bonhoeffer, *Ethics*, DBWE 6:147–148.

37 Holl, *What Did Luther Understand by Religion?*, 44.

38 Ibid., 86. Emphasis mine.

3.1.3. Theological Paradoxes

In his introduction to the Heidelberg Disputation, Luther refers to “theological paradoxes,” in accord with St. Paul and St. Augustine, thus it is no surprise that one reads many theological paradoxes throughout it. These paradoxes are akin to the dialectical/hermeneutical way of thinking adopted by Bonhoeffer. One theological paradox which resonates throughout both Luther’s and Bonhoeffer’s writings is that glory is hidden in humility.

Luther, in his famous thesis concerning the theology-of-the-cross, refers to the “rearward parts of God.” Namely, Thesis 20 reads: “The man who perceives the visible rearward parts of God as seen in suffering and the cross does, however, deserve to be called a theologian.”³⁹ The *rearward* parts of God are *made visible* through suffering and the cross.

To restate this paradox, the theology-of-the-cross concerns itself with revelation, albeit a *concealed* revelation. It is only through *daily dying* that one receives the *concealed* revelation of God. When Moses asked God to show him his glory, Moses was shown the rearward parts. *When we ask God to show us his glory, he shows us his cross.*

In the proof of Thesis 20, Luther writes, “it does [one] no good to recognize God in his glory and majesty, unless he recognizes him in the humility and shame of the cross.” Indeed, this concept helps supply the title of the theology-of-glory versus the theology-of-the-cross – it could just as easily have been called a theology-of-humility. The theology-of-the-cross is communicating that God’s glory is *hidden* in humility. The cross/humility is not opposed to glory in and of itself, rather, the theology-of-the-cross always includes the life, death, and glorious resurrection.⁴⁰ What is emphasized, however, is that Good Friday always precedes Easter Sunday. Or in Paul’s words, “the sufferings of this present time are not worthy to be compared with the glory that is to be revealed to us” (Rom. 8:18). But even so, what has this to do with Bonhoeffer?

Like Luther, Bonhoeffer often used theological paradoxes, and he makes a specific parallel to Luther’s theology-of-the-cross (*Kreuzestheologie*), by showing that the community-of-the-cross (*Kreuzesgemeinschaft*) is known “through suffering and the cross.”⁴¹ In making this parallel, he defines the community-of-the-cross as Jesus Christ and his church, which is “Jesus Christ existing in church-community.” As is often noted, Bonhoeffer adapted this phrase from the idealism of Hegel, in order

³⁹ This translation of Thesis 20 comes from Alister McGrath (*Luther's Theology of the Cross*), and it should also be noted that he is the one to have observed the connection which Luther made with Moses.

⁴⁰ In my forthcoming dissertation from KU Leuven, I explain in detail the reasons for my creating and using the hyphenated neographism to demonstrate that the theology-of-the-cross is not one branch of theology to be studied; the unhyphenated form leaves ambiguity and is susceptible to the critique that it is opposed to resurrection and glory.

⁴¹ See Thesis 20 from the Heidelberg Disputation. My forthcoming dissertation from KU Leuven addresses this parallel in detail. To my knowledge, no one has specifically written about it.

to transform it into a model of Christian realism. For Bonhoeffer, the community-of-the-cross is not simply the church; rather, it is Jesus and his church, in a relationship where they are inseparable yet distinct. This then is why the community-of-the-cross parallels the theology-of-the-cross — both can only be known “through suffering and the cross,” for that God comes to us in humiliation, suffering, and death. Bonhoeffer makes this parallel fairly obvious in *Discipleship*, in that he describes a distorted version of the theology-of-the-cross, and corrects this distortion by describing the true community-of-the-cross.⁴² Now it is time to turn our attention to the reasoning behind Bonhoeffer’s theological paradoxes.

4. The Synthesis: The One Reality

Bonhoeffer’s immediate (initial) synthesis of “the church is dead” and “the church is not dead” is the theological paradox that “the life of the church is hidden in her death.” However, this paradox is simply one way to communicate the true, ultimate synthesis, i.e. that there is only one reality. “There are not two realities, but *only one reality* [...], *the one realm of the Christ-reality*, in which the reality of God and the reality of the world are united.”⁴³ This concise definition from his *Ethics* makes it clear why Bonhoeffer was so adamant in the “Address in Gland” that we ought not to escape this-world. He was deeply concerned with participating in this one reality. In examining this address, one discovers that Bonhoeffer communicates the synthesis of this one reality through many iterations of what I have referred to as theological paradoxes; each paradox reveals that the two apparently dichotomous pseudo-realities are in fact part of the one reality.

4.1. Life Hidden in Death

As I argued above, that although the principle that “life is hidden in death” was Bonhoeffer’s immediate synthesis to the dead/not dead problem, nevertheless the true synthesis is what Bonhoeffer understood as “one reality.” Following the discussion above regarding the theology-of-the-cross and the theology-of-glory, together with their respective communities, it is now possible to more fully reflect on the nature of this “death.”

Bonhoeffer was responding to the theologians- and communities-of-glory, that is, theologians and communities which glory in their “piety.” Upon hearing the atheist’s thesis that “the church is dead,” “pious” react by proclaiming that

42 Dietrich Bonhoeffer, *Discipleship*, DBWE 4:113–114. Later on in *Discipleship*, he also describes the hiddenness, glory, and works in perfect parallel to Luther: “We never derive any *glory* from our own works, for we ourselves are God’s work [...]. Our good work is thus completely *hidden* from our eyes. Our sanctification remains *hidden* from us until the day when everything will be *revealed* [...]. On that day, Jesus Christ himself will *reveal* to us the good works of which we had been *unaware*. *Without knowing it*, we have fed him, provided him with drink, given him clothes, and visited him; and *without knowing it*, we have turned him away” (DBWE 4:278–280). Emphasis mine.

43 DBWE 6:58.

“the church is not dead.” The result is that there are two “types” of unbelievers – i.e. the atheist and the theologian-of-glory. To reiterate, the thesis of the atheists in the *unbelieving* world is that “the church is dead,” whereas, the anti-thesis of the theologians-of-glory in (*vis-à-vis*) the *unbelieving* world is that “the church is not dead.”

Bonhoeffer writes in a similar fashion in his essay, “Thy Kingdom Come,” but there he refers to the “otherworldly” and the “pious Christian secularist,” as being two sides of the same coin. In my estimation, the otherworldly and the pious Christian secularist are describing two characteristic aspects of theologians-of-glory – that is, the people who declare that “the church is not dead.” I have not offered this further division among the unbelieving world simply to ascribe labels; rather, it is because the essay “Thy Kingdom Come” gives us further insight. In this essay, one reads that the otherworldly are hostile to Earth and the pious Christian secularists are hostile to God, and that both are types of “religious escapism” from the one reality.⁴⁴

When the otherworldly-theologian-of-glory hears an atheist say “the church is dead,” his response is to proclaim that “the church is not dead, because it is alive in some spiritual realm.” When the pious-Christian-secularist-theologian-of-glory hears an atheist say “the church is dead,” his response is to proclaim that “the church is not dead, it is simply wounded and needs to be healed, so let’s get to work with our humanitarian aid.” The former is hostile to Earth, and the latter is hostile to God. The realization of the one reality was continuously on Bonhoeffer’s mind, and we repeat his conclusion from the *Ethics* – “There are not two realities, but *only one reality* [...], *the one realm of the Christ-reality*, in which the reality of God and the reality of the world are united.”⁴⁵ According to Bonhoeffer, what matters is participating in this reality, hence every attempt to escape is a refusal to participate in the one reality. As he said in Gland, “the cross places us in the midst of a world that has gone haywire,”⁴⁶ and he adjures his listeners: “do not flee from the world [...], [but rather, be] responsible to the world.”⁴⁷

The evasion of the one reality means the refusal to participate in it because of one’s other-worldliness or one’s piety. In this evasion of responsibility for the world, the person evading it ironically “finds himself.”⁴⁸ But in finding the self, the individual has simply returned to the theme of the *cor curvum in se* which was discussed earlier. Therefore, this finding of the self is not a “good thing,” indeed,

44 “Thy Kingdom Come,” DBWE 12:286ff.

45 DBWE 6:58.

46 “Address in Gland,” DBWE 11:379.

47 “Address in Gland,” DBWE 11:378.

48 “Thy Kingdom Come,” DBWE 12:288.

as Bonhoeffer explained in his series, *Creation and Fall*. In these lectures, he expounds what it means to be *sicut deus*, “like God,” as a result of the fall, through actually receiving what the serpent promised. Bonhoeffer writes:

In what way does humankind’s being *sicut deus* consist? It consists in its own attempt to be for God, to have access to a new way of “being-for-God,” that is, in a special way of being pious.⁴⁹

In the essay “Thy Kingdom Come,” Bonhoeffer makes reference to the *sicut deus* by stating, “We ourselves are a god who cannot perform miracles.”⁵⁰ What is this miracle which he speaks of? The miracle is “God’s miracle, of breaking through death to life,”⁵¹ because “it is God’s command which creates that which lives out of what is dead.”⁵² We truly became gods, but we also received the curse of death, and only the creating God can break through death to life, i.e. the miracle. And in the words of the Gland address, the immediate synthesis reads: “The believer speaks: The church lives in the midst of dying, solely because God calls it forth out of death into life, because God does the impossible.”⁵³ Yet here it is not simply that God breaks through death to life, for he goes on to say, “it is certain that [...] our life is hidden in death.”⁵⁴ The breakthrough to life can occur no other way.

Bonhoeffer is not saying that the church is dead, like the atheist, nor is he saying that the church is not dead, like the theologian-of-glory. Bonhoeffer has synthesized these two sides of the unbelieving world by calling for the community-of-the-cross to realize that true life is hidden in the midst of her death – in the death which she freely chooses for herself on the cross with Christ, again and again. The theology-of-the-cross recognizes and embraces the suffering of Jesus on the cross, and that his actions defeated death by death. However, if the story stops there, we actually end up in a theology-of-glory, where we may allow sin to abound – all the more because, after all, death has defeated death. *One ends up glorying in the victory without personally taking up the cross*. It turns into what Bonhoeffer labeled as cheap grace, “the mortal enemy of our church.”⁵⁵ In order to stay true to the theology-of-the-cross, one must affirm that death has been defeated by death through the cross, but then one must also affirm that the daily life of following after [*Nachfolge*] Christ must also include taking up the cross, for as St. Paul says, “I die daily”

49 Dietrich Bonhoeffer, *Creation and Fall: A Theological Exposition of Genesis 1–3*, DBWE 3:116.

50 “Thy Kingdom Come,” DBWE 12:291.

51 “Thy Kingdom Come,” DBWE 12:291.

52 DBWE 3:57.

53 “Address in Gland,” DBWE 11:376.

54 Dietrich Bonhoeffer, “21 August 1944,” in *Letter and Papers from Prison*, DBW 8:573, 514. Translation mine.

55 DBWE 4:43.

(1 Cor. 15:31). This is the “costly grace” which Bonhoeffer spoke of, and like Paul, he emphasized the repetitive nature of the death by writing, “Every time Christ calls a man, one is led into death.”⁵⁶

Bonhoeffer later asked, in a sermon from 1935, “How do Christians, how does Christ’s congregation, learn to die?”⁵⁷ In the end, the answer is in listening to the Gospel and praying, “Lord, teach your congregation to die.”⁵⁸ This is not an atheistic-determination of a dead church, this is not a glorious-determination of an un-dead church, rather, this is a free choice of being a community-of-the-cross, where life is found in the midst of dying for others. This death and life is not determined, rather, it is a free and responsible choice.⁵⁹

4.2. Peace Hidden in Struggle

I would be remiss to ignore the rest of the “Address in Gland,” because it goes on to describe the one reality through another theological paradox, and to explain one may participate in this one reality. Bonhoeffer’s dialectic was a stepping-stone to discussing peace and morality, and he specifically related this to ecumenical Christian organizations. He argues that we cannot escape this-world; it is precisely because the cross places us in the midst of the world that we are called to be responsible in it. Furthermore, it is in the midst of this-world that one discovers the false gods of “security” and “peace.”⁶⁰ Unfortunately, it is often Christian organizations which are vying for this security. Bonhoeffer gives a very strong critique towards such Christian organizations:

Nothing, such organizations are *nothing* at all, like a house of cards blown away in a whirlwind [...], *nothing*, our well-meant intentions, our speeches about peace and “good will” are *nothing* at all, unless the Lord himself comes and casts out the demons. What are so-called international attempts at reconciliation, all these attempts to understand one another, all so-called international friendship – as necessary as they are in themselves – in the light of this reality? [...] The crucified Christ is our peace. Christ alone adjures the false gods and the demons. Only before the cross does the world tremble, not before us.⁶¹

To call “security” and “peace” demons and false gods was no small thing, and it was directed at many of the people whom were listening to the “Address in Gland.” Bonhoeffer was indirectly stating that many of the organizations which were present at this very meeting were “nothing”! Bonhoeffer had come to realize

56 DBW 4:81, 87. Translation mine.

57 DBWE 14:899.

58 DBWE 14:905.

59 For more on Bonhoeffer and freedom, cf. *Act and Being* and *Creation and Fall*.

60 “Address in Gland,” DBWE 11:379.

61 “Address in Gland,” DBWE 11:379. Emphasis mine.

that “the crucified Christ is our peace.”⁶² And because of this, it means that there is false peace, indeed, “there can be a peace that is worse than struggle.”⁶³

Here then, one can see the self-deception of those who would argue that Bonhoeffer delivered the speech at Gland simply to declare the miracle of the life of the church which is hidden in her death. Certainly, Bonhoeffer used the saying, “the church is dead” as a catalyst to discuss the life hidden in death, but even more so, as a way to discuss morality in this-world; albeit not a rigid morality. If glory is hidden in humility, and if life is hidden in death, then peace is hidden in struggle, because “in this world, there is peace only in the struggle for truth and justice.”⁶⁴

5. Concluding Remarks for Here and Now

5.1. The Future of Ecumenical Ecclesiology

I began this article by stating that there would be ecumenical considerations, and I now turn our attention to this. Ecumenical theologians recognize that the ecumenical movement is in a kind of ecumenical winter, and many are now searching for new methodologies in the hope of entering into an ecumenical spring. While fully acknowledging the positive contributions that have come about through bilateral and multi-lateral dialogues, differentiated consensus, the World Council of Churches, etc., the question had been raised as to whether there has been a patient listening to the other, which has actually shaped who we are.⁶⁵ There is much *talk of listening*, but there has been lack of the *humility* which follows when one truly listens. Listening requires patience and humility, and patience and humility are painful. Indeed, patience comes from the word *passio*, which means suffering.

In 2003, results were published from sixteen prominent theologians and ecumenists who had met for three years in Princeton, NJ. Their goal was to search for a new methodology concerning ecumenism, because of the limited, albeit positive, progress of bilateral dialogues and differentiated consensus. This meeting, which became known as the Princeton Proposal, was seeking reconciliation, as the title itself suggests: “In One Body through the Cross.” In essence, the proposal called for a meditation on death and the cross, where all confessional identities must undergo sacrifice. The question remains, however, whether communities have since acted upon this sacrifice, or is this talk of sacrifice and the cross merely “idle talk”?

62 “Address in Gland,” DBWE 11:379.

63 “Address in Gland,” DBWE 11:380.

64 “Address in Gland,” DBWE 11:381.

65 These sentiments are shared by scholars such as Paul Murray and the Centre for Catholic Studies at Durham University. See Paul D. Murray (ed.), *Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning: Exploring a Way for Contemporary Ecumenism* (Oxford: Oxford University Press, 2008).

If peace is hidden in struggle, what does this mean for ecumenism? It means that the sacrifice must be real. But it is not sacrifice alone, according to Bonhoeffer; the ecumenical import from the "Address in Gland" is that "we should all love one another here in our diversity."⁶⁶ "Here" implies in this-world, "diversity" means difference, which is an ironical way to address an ecumenical gathering which is often focused on "unity." Bonhoeffer was not concerned with trying to create unity, or a new methodology — one could search his corpus for such a methodology, but our search would end in vain. Indeed, as Bonhoeffer warns,

Every human idealized image that is brought into the Christian community is a hindrance to genuine community and must be broken up so that genuine community can survive. Those who love their dream of a Christian community more than the Christian community itself become destroyers of that Christian community even though their personal intentions may be ever so honest, earnest, and sacrificial.⁶⁷

Too often Christians have turned "peace," "security," or even the concept of "sacrifice" into ideals. According to Bonhoeffer, in his day these ideals had become false gods and demons. If he were to ask us whether this is still true today, it is likely that many of us would have to answer affirmatively, that we have indeed idolized these concepts. And to the extent that this true of Christians, Christian Churches and the ecumenical movement today, Bonhoeffer's words still encourage us to *love* one another in our diversity. As early as *Sanctorum Communio*, Bonhoeffer already identified *love* to be the answer. He wrote there, "*Love finds community without seeking it, or precisely because it does not seek it.*"⁶⁸ But if the answer is love, how can one avoid turning love itself into a false god and demon?

5.2. Love One Another Here in Our Diversity

One can only keep love itself from becoming an ideal by recognizing that love is a person, not simply an activity. In Dietrich's words, "Love is not what Christ *does* and *suffers*, but it is what *Christ* does and what *Christ* suffers. Love is always *He Himself*. Love is always Jesus Christ Himself."⁶⁹ Furthermore, St. Paul said, "If I have all faith, so as to remove mountains, but have not love, I am nothing" (1 Cor. 13:2). Thus as Christians we must confess, that if we proclaim life, peace and security, but have not love, we are nothing. This is precisely why Bonhoeffer adamantly proclaimed that we are "nothing" and ended the address in Gland by imploring us to "love one another here in our diversity." To fail to love others here in our *diversity*, is to simply love ourselves, the *cor curvum in se*.

⁶⁶ "Address in Gland," DBWE 11:381.

⁶⁷ Dietrich Bonhoeffer, "Life Together", DBWE 5:36.

⁶⁸ Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, DBWE 1:176.

⁶⁹ DBWE 6:335. Emphasis original.

Love humiliates. Love struggles. Love receives the kiss of betrayal. Love nails you to the cross. Love kills. The Church is not greater than the master, and this means that the Church should expect to experience those same things. Glory is hidden in humility. The miracle of life is hidden in death. And the true peace of Christ is hidden in the struggle to love the unlovable as Christ.

5.3. Celebrating Bonhoeffer's Life through His Death

To ask once more, is it strange that Christians today often meet on April 9 to celebrate Bonhoeffer's *death*? Not at all. The only way in which we can properly celebrate the life of Bonhoeffer is through his death. His end accounts for his beginning. It is because of his death that we are able to celebrate his life and encourage the church to act with responsibility in this-world as he did.

Bonhoeffer's life and death are perfectly reflected in his theology. It is no coincidence that he wrote, "The church therefore sees the beginning only in dying."⁷⁰ This is why we must pray, "Lord, teach your congregation to die." As individuals and as communities, we need to learn how to die for other individuals and communities, indeed, even the unbelieving ones, even when—rather, precisely because—we become guilty like Christ on the cross.

As I close this paper, to give clarity I ask once more: *Is the church dead?* This reflection on Bonhoeffer's "Address in Gland" has led to the conclusion that the church is indeed dead. However, this is not because of we failed as Christians or as a Church-community. Rather, it is because we freely chose to go to the gallows with Christ, whenever we are faced with the moment of responsibility in the here and now—just as Bonhoeffer did in his own here and now. As it was for Bonhoeffer then, so it is for us today; every response to the call of Christ is the end, which is the beginning of life. *The church, yes the church, is dead!*⁷¹

Is the Church Dead? Bonhoeffer's Theology-of-the-Cross and the Future of Ecumenical Ecclesiology

Abstract

Is the church dead? Dietrich Bonhoeffer seriously considered this question in Gland, Switzerland on August 29, 1932, and the author of this paper leads us to reflect on this question today. Early in his speech Bonhoeffer declared that, "the unbelieving world says: the church is dead." This would lead one to believe the opposite corollary, namely, that it is the believing world which says "the church is not dead." However, this is not what Bonhoeffer said. Rather, he also stated that it

⁷⁰ DBWE 3:22.

⁷¹ I am here paralleling the lyrics of an old Lutheran hymn, "God, Yes God, Is Dead" (*Gott selbst ist tod*).

is the unbelieving world which says “the church is not dead.” How can it be that it is precisely the unbelieving world which both states that “the church is dead” as well as that “the church is not dead”? The “obvious” synthesis to this dialectic is that the believing world is allowed to say that the life of the church is hidden in her death—though this is merely one outworking of the true synthesis: that there is one reality, that is, the Christ-reality. In order to truly understand Bonhoeffer’s synthesis in his ecumenical context, the author uses Luther’s theology-of-the-cross as a hermeneutical key to examine two theological paradoxes from the “Address in Gland”: life is hidden in death, and peace is hidden in struggle. He concludes the article in the precisely the same way as Bonhoeffer did in Gland, by pointing out the implications of this “death” and “struggle” for the future of ecumenical ecclesiology.

JERZY SOJKA

Faculty of Theology, Christian Theological Academy in Warsaw

DIETRICH BONHOEFFER'S "COSTLY GRACE" AS A REMINDER OF REFORMATION THEOLOGY

"During the Reformation, God reawakened the gospel of pure, costly grace through God's servant Martin Luther."¹ Dietrich Bonhoeffer wrote these words in *Discipleship*, in the chapter in which he develops his bitter criticism of the church, which had changed the costly grace it had been granted into cheap grace, thus becoming like the world and rejecting the discipleship of Christ. With this reference and his following analyses, Bonhoeffer gives a clear signal that the concept of costly grace he presents is no novelty in Christian theology. The aim of this article is to investigate the connections between Bonhoeffer's statements concerning costly grace in the chapter of *Discipleship* entitled "Costly Grace," and the statements of the Lutheran Reformers of the 16th century. It thus contributes to answering the question concerning the relationship of the theological thought of the martyr of the 20th century church to the theology of Martin Luther and Lutheran Symbolical Books. As examples of this relationship, I will discuss the reformatory background of Bonhoeffer's statements defining the destructive influence of cheap grace, Luther's monastic experience, the interpretation of costly grace as a call to discipleship, resignation from one's own freedom, and reference to Luther's call to "sin boldly" (*pecca fortiter*).

1. The Definition of "Cheap Grace"

In defining cheap grace, Bonhoeffer first indicates what it is a distortion of. He begins by pointing to how cheap grace perverts the fundamental elements of the

1 Dietrich Bonhoeffer, *Discipleship*, DBWE 4:47.

church's life: "Cheap grace is preaching forgiveness without repentance; it is baptism without the discipline of community; it is the Lord's Supper without confession of sin; it is absolution without personal confession."² These elements can all be found in Reformation teaching, in a form which precludes understanding them in the categories of cheap grace. They all held fundamental meaning for Martin Luther, for whom there was no Christian life without penance.

The first of these elements appeared in the *Ninety-Five Theses or Disputation on the Power and Efficacy of Indulgences* from 1517, which reads: "When our Lord and Master Jesus Christ said, 'Repent' [Matt. 4:17], he willed the entire life of believers to be one of repentance."³ In the context of Bonhoeffer's arguments for the inseparable relationship between penance and preaching the forgiveness of sins, one should remember Luther's definition of penance, which he included in his theological testament – Smalcald Articles, which became one of the Lutheran Symbolical Books:

This function of the law is retained and taught by the New Testament. [...] This, then, is the thunderbolt by means of which God, with one blow, destroys both open sinners and false saints. He allows no one to justify himself. He drives all together into terror and despair. [...] This is what the beginning of true repentance is like. Here, man must hear such a judgment as this: "You are all of no account. Whether you are manifest sinners or saints, you must all become other than you now are and do otherwise than you now do, no matter who you are and no matter how great, wise, mighty, and holy you may think yourselves. Here no one is godly."⁴

The second element of true penance is the promise of the Gospel. Luther explains it at once, continuing the above-mentioned quote of Article III, part III of the Smalcald Articles:

To this office of the law the New Testament immediately adds the consoling promise of grace in the Gospel. This is to be believed, as Christ says in Mark 1:15, "Repent and believe in the Gospel," which is to say, "Become different, do otherwise, and believe my promise."⁵

For Luther, it is clear that one must not separate preaching of the Gospel, including the Promise of forgiveness of sins, and preaching of the Law. One cannot resign from the Gospel, because: "But where the law exercises its office alone, without the addition of the Gospel, there is only death and hell, and man must despair like Saul

2 DBWE 4:44.

3 All citations from the works of Martin Luther are from Jaroslav Pelikan and Helmut T. Lehman, eds., *Luther's Works. American Edition*, 55 vols. (Philadelphia: Muehlenberg and Fortress, and St. Louis: Concordia, 1955–1986) [further, LW]. Here LW 31:25.

4 T.G. Tappert, ed., *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church* (Philadelphia: Fortress Press, 1959), 303.

5 *Ibid.*, 304.

and Judas"⁶ – whereas the Law cannot be omitted, because without it there is no chance for a true penance. This last issue was trenchantly explained by Luther in his dispute with the Antinomians, who were negating the necessity of preaching the Law:

Preach that sinners must be roused to repentance, not only by the sweet grace and suffering of Christ, by the message that he died for us, but also by the terrors of the law. For they are wrong in maintaining that one must follow only one method of preaching repentance, namely, to point to Christ's suffering on our behalf, claiming as they do that Christendom might otherwise become confused and be at a loss to know which is the true and only way. No, one must preach in all sorts of ways – God's threats, his promises, his punishment, his help, and anything else – in order that we may be brought to repentance, that is, to a knowledge of sin and the law through the use of all the examples in the Scriptures.⁷

The next element negated by cheap grace mentioned by Bonhoeffer is the obligation resulting from Baptism. For Luther and the Wittenberg Reformation, it was clear that Baptism is the rite "through which we are first received into the Christian community,"⁸ and that an inseparable element of the functioning of the Christian church is church discipline:

We consider the greater excommunication, as the Pope calls it, to be merely a civil penalty which does not concern us ministers of the church. However, the lesser (that is, the truly Christian) excommunication excludes those who are manifest and impenitent sinners from the sacrament and other fellowship in the church until they mend their ways and avoid sin. Preachers should not mingle civil punishments with this spiritual penalty or excommunication.⁹

In defining cheap grace, Bonhoeffer also writes about the Sacrament of the Altar without absolution of sins. From the perspective of a theological understanding of the Sacrament of the Altar, this statement can be interpreted as omitting absolution as its result. The Lutheran Symbolical Books oppose this tendency in the introduction to Luther's *Small Catechism*:

What is the benefit of such eating and drinking? Answer: We are told in the words "for you" and "for the forgiveness of sin." By these words the forgiveness of sins, life, and salvation are given to us in the sacrament, for where there is forgiveness of sins, there are also life and salvation.¹⁰

6 Ibid.

7 LW 47:111–112.

8 Tappert, ed., *The Book of Concord*, 436.

9 Ibid., 314.

10 Ibid., 352.

Another of the fundamental elements of a Christian life negated by cheap grace is absolution without personal confession. For the Reformation it is clear that absolution has to be preceded by the confession of sins. Luther expressed this clearly in his definition of confession in the *Small Catechism*:

Confession consists of two parts. One is that we confess our sins. The other is that we receive absolution or forgiveness from the confessor as from God himself, by no means doubting but firmly believing that our sins are thereby forgiven before God in Heaven.¹¹

It is also confirmed by clear statements on the preservation of private confession and its significance, expressed in “Confession Concerning Christ’s Supper,”¹² Smalcald Articles,¹³ as well as in the Augsburg Confession.¹⁴

The destructive influence of cheap grace concerns not only the elements of church life mentioned above. “Cheap grace is grace without discipleship, grace without the cross, grace without the living, incarnate Jesus Christ.”¹⁵ All these elements deprived of grace by cheap grace—i.e. discipleship, the cross and the incarnate Son of God—are also present in Reformation teaching. I will return to the issue of discipleship later; here I will deal with the other two.

The first of these is the relationship between grace and the cross. In one of his most important early theological declarations, the Heidelberg Disputation from 1518, Martin Luther formulates the bases for his *theologia crucis* (in theses 19 and 20), as the principles for theological knowledge: “That person does not deserve to be called a theologian who looks upon the invisible things of God as though they were clearly perceptible in those things which have actually happened. He deserves to be called a theologian, however, who comprehends the visible and manifest things of God seen through suffering and the cross.”¹⁶ The significance of the cross, understood as a readiness to accept and carry it by Christians, is also confirmed in one of Luther’s late ecclesiological works, *On the Councils and the Church* from 1539, where the cross gains the status of one of the *notae ecclesiae*:

Seventh, the holy Christian people are externally recognized by the holy possession of the sacred cross. They must endure every misfortune and persecution, all kinds of trials and evil from the devil, the world, and the flesh (as the Lord’s Prayer indicates) by inward sadness, timidity, fear, outward poverty, contempt, illness, and weakness, in order

11 Ibid., 349.

12 LW 37:368–369.

13 Tappert, ed., *The Book of Concord*, 312.

14 Ibid., 34.

15 DBWE 4:44.

16 LW 31:40.

to become like their head, Christ. And the only reason they must suffer is that they steadfastly adhere to Christ and God's word, enduring this for the sake of Christ, Matthew 5[:11], "Blessed are you when men persecute you on my account."¹⁷

For the Reformation, grace was also unthinkable without the person of the incarnate Son of God—Jesus Christ. It is expressed by the *solus Christus* principle, which is further developed in articles III and IV of the Augsburg Confession.¹⁸ In an explanation of the second article of faith, found in his *Small Catechism*, Luther sharply outlines the inseparability of the person of Jesus Christ and the salvation of each Christian:

I believe that Jesus Christ, true God, begotten of the Father from eternity, and also true man, born of the virgin Mary, is my Lord, who has redeemed me, a lost and condemned creature, delivered me and freed me from all sins, from death, and from the power of the devil, not with silver and gold but with his holy and precious blood and with his innocent sufferings and death, in order that I may be his, live under him in his kingdom, and serve him in everlasting righteousness, innocence, and blessedness, even as he is risen from the dead and lives and reigns to all eternity. This is most certainly true.¹⁹

2. Luther and the Monastic Experience

Bonhoeffer describes Luther's road to a rediscovery of costly grace by making repeated references to the Reformer's biography. He points to the fact that Luther attended a monastery, in which the idea of the discipleship of Christ was originally enshrined. At the same time the orders, by becoming the only place one could fulfill the Evangelical counsels, became a justification for the rest of the Christian world to abandon discipleship and succumb to cheap grace. Luther first experienced monastery life, and then rejected it in favor of the discipleship of Christ in the world.²⁰

This recognition of the negative role of the orders is visible in Luther's criticism of monastic life, which preceded his decision to leave the order. In his work *The Judgment of Martin Luther on Monastic Vows* from 1521, Luther formulated five charges against life in an order, based on which the vows of a religious order should be rejected:

I Vows Do Not Rest on the Word of God: They Run Counter to the Word of God [...]; II Vows Are Against Faith [...]; III Vows Are Against Evangelical Freedom [...]; IV Vows Are Contrary to the Commandments of God [...]; V Monasticism Is Contrary to Common Sense and Reason.²¹

17 LW 41:164–165.

18 Tappert, ed., *The Book of Concord*, 29.

19 Ibid., 345.

20 DBWE 4:46–49.

21 LW 44:252, 273, 295, 317, 336.

In the context of Bonhoeffer's description, the following themes, which Luther developed in the individual sections explaining each of the charges mentioned above, are particularly significant. In developing the first of these, Luther called for the rejection of the distinction between commandments (which are binding for all Christians) and the Evangelical counsels (which are directed only to the monks), because both are binding for all Christians. They should not be understood as merits before God, or a special virtue, but rather as they are seen by the New Testament: obedience as humility passed on in the Gospel, poverty as lending one's possessions to help one's neighbor, and purity as sanctifying the body. Regarding the second charge, Luther stated that the vows of a religious order are considered a merit before God. This, however, opposes the faith, and thus they are nothing in the eyes of God and should be broken. A similar theme appears in the development of the fourth charge, in which the Reformer confronted monastic life with the claim of the first commandment, which demands an exclusive faith in the one God. This claim is of an absolute character; as such, it does not leave any room for human holiness built on an individual's deeds, an example of which would be the vows of a religious order.

The way Luther develops the third charge is also important for moving from discipleship in monastic conditions to the discipleship of Christ in the world. Here he refers to the concept of Christian freedom. Within this freedom, it is possible to sacrifice oneself to God in the form of monastic life, in which one trains the body, meditates on the Word and serves his neighbor. It is a calling like all other Christian callings in the world, and not a particularly holy or more perfect form of life, as had been proclaimed before.

Luther again clearly formulated the essence of his criticism of the confession of faith in the third part of the work "Confession Concerning Christ's Supper:"

Next, I reject and condemn also as sheer deceptions and errors of the devil all monastic orders, rules, cloisters, religious foundations, and all such things devised and instituted by men beyond and apart from Scripture, bound by vows and obligations, although many great saints have lived in them, and as the elect of God are misled by them even at this time, yet finally by faith in Jesus Christ have been redeemed and have escaped. Because these monastic orders, foundations, and sects have been maintained and perpetuated with the idea that by these ways and works men may seek and win salvation, and escape from sin and death, they are all a notorious, abominable blasphemy and denial of the unique aid and grace of our only Savior and Mediator, Jesus Christ. For "there is no other name given by which we must be saved" than this, which is Jesus Christ. And it is impossible that there should be more saviors, ways, or means to be saved than through the one righteousness which our Savior Jesus Christ is and has bestowed upon us, and has offered to God for us as our one mercy seat, Romans 3[:25].²²

22 LW 37:363.

Continuing his deliberations, Luther points out that religious orders can be useful only insofar as they are places where God's Word, Scripture and Christian morality are taught to young people, and where future servants of the church and people able to work for the civil government are educated. He also sees it as a place for women to prepare for their service at home. This educational element is a preparation for these three areas of Christian life, which Luther considered to be true religious orders: "But the holy orders and true religious institutions established by God are these three: the office of priest, the estate of marriage, the civil government."²³ At the same time, one should keep in mind that:

Above these three institutions and orders is the common order of Christian love, in which one serves not only the three orders, but also serves every needy person in general with all kinds of benevolent deeds, such as feeding the hungry, giving drink to the thirsty, forgiving enemies, praying for all men on earth, suffering all kinds of evil on earth, etc. Behold, all of these are called good and holy works. However, none of these orders is a means of salvation. There remains only one way above them all, viz. faith in Jesus Christ.²⁴

In his explanations of the sixth and seventh Commandments in the *Large Catechism*, Luther stressed the significance of extending the role of a Christian's calling to such areas of activity as home life and authority, which according to medieval distinctions were previously considered as being inferior and unable to realize the Evangelical counsels.²⁵

3. Costly Grace Calls to Discipleship

Bonhoeffer writes thus about costly grace: It is costly, because it calls to discipleship; it is grace, because it calls us to follow *Jesus Christ*.²⁶ He sees such a call in the heritage of the Reformation: "Luther's deed cannot be misunderstood more grievously than by thinking that through discovering the gospel of pure grace, Luther proclaimed a dispensation from obeying Jesus' commandments in the world."²⁷ The call to the discipleship of Christ and obedience of the commandments was a constant motif of Reformation teaching. Because of their negation of justification based on deeds, the Reformers exerted much effort into explaining the relationship between the grace which brings salvation and changes in the life of believers in good deeds, a topic which became clearly visible in the language of the 16th century disputes.

²³ LW 37:364.

²⁴ LW 37:365.

²⁵ Tappert, ed., *The Book of Concord*, 379–389, 392–394.

²⁶ DBWE 4:45.

²⁷ DBWE 4:49.

Awareness of the necessity to explain this relationship was essentially present from the very beginning of Luther's reformatory deliberations. A good example of this is found in the sermon "Two Kinds of Righteousness" from 1519, in which Luther explains his understanding of righteousness. Here he describes alien righteousness, i.e. Christ's righteousness, which is "instilled in us without our works by grace alone."²⁸ It is granted in Baptism and by every true penance. However, the question of a person's righteousness does not end here. Along with alien righteousness there is also proper righteousness, described by Luther as follows:

The second kind of righteousness is our proper righteousness, not because we alone work it, but because we work with that first and alien righteousness. This is that manner of life spent profitably in good works, in the first place, in slaying the flesh and crucifying the desires with respect to the self [...]. In the second place, this righteousness consists in love to one's neighbor, and in the third place, in meekness and fear toward God.²⁹

Here, Luther clearly describes the relationship between the two kinds of righteousness. Proper righteousness "is the product of the righteousness of the first type, actually its fruit and consequence."³⁰ Furthermore, the motif of the discipleship of Christ appears directly in the description of how proper righteousness works in a person's life:

This righteousness follows the example of Christ in this respect and is transformed into his likeness (II Cor. 3:18). It is precisely this that Christ requires. Just as he himself did all things for us, not seeking his own good but ours only – and in this he was most obedient to God the Father – so he desires that we also should set the same example for our neighbors.³¹

A similar relationship between faith accepting grace, and deeds in the life of a believer, is found in the Augsburg Confession. Soon after Article IV, which describes justification "by grace, for Christ's sake, through faith,"³² this relationship is developed further in Article VI, where we read: "It is also taught among us that such faith should produce good fruits and good works and that we must do all such good works as God has commanded but we should do them for God's sake and not place our trust in them as if thereby to merit favor before God."³³ The topic of good deeds is continued in article XX, in which Philipp Melancthon connects them first with obeying the Commandments, and secondly leaves no doubt

²⁸ LW 31:299.

²⁹ LW 31:299.

³⁰ LW 31:300.

³¹ LW 31:300.

³² Tappert, ed., *The Book of Concord*, 30.

³³ *Ibid.*, 31.

about the significance of this aspect of Christian teaching for the Reformers: "Our teachers have been falsely accused of forbidding good works. Their writings on the Ten Commandments and also other writings, show that they have given good and profitable accounts and instructions concerning true Christian estates and works."³⁴

As an example of Reformation works dedicated to an explanation of the Ten Commandments, one can use both Luther's early *Treatise on Good Works* from 1520,³⁵ and his explanation of the Commandments in both Catechisms. The relationship between faith and deeds is also clearly voiced in the *Large Catechism*, in the part dedicated to the Commandments. Specific to Luther's interpretation of the first Commandment is that he connects it inseparably with faith: "The purpose of this commandment, therefore, is to require true faith and confidence of the heart, and these fly straight to the one true God and cling to him alone."³⁶ In addition, it becomes a necessary starting point for the fulfillment of the other Commandments: "This is exactly the meaning and right interpretation of the first and chief commandment, from which all the others proceed."³⁷ The same connection is expressed clearly in the *Small Catechism*, where the explanations of Commandments II–X begin by quoting the explanation of the first one: "We should fear and love God."³⁸

The significance of life change resulting from being granted grace is visible as well in Luther's theology of Baptism. Namely, it is not only an initiation into Christian life, but also a gift of grace, which "effects forgiveness of sins, delivers from death and the devil, and grants eternal salvation to all who believe, as the Word and promise of God declare."³⁹ This receiving of saving grace, accepted through faith, also results in everyday commitment: "the old Adam in us, together with all sins and evil lusts, should be drowned by daily sorrow and repentance and be put to death, and that the new man should come forth daily and rise up, cleansed and righteous, to live forever in God's presence."⁴⁰

4. Resignation from the Freedom of One's Own Will

In his explanation of costly grace, Bonhoeffer wrote: "His acknowledgment of grace was for him [Luther] the final radical break with the sin of his life but never its justification. Grasping at forgiveness was the final radical rejection of self-willed

³⁴ Ibid., 41.

³⁵ See LW 44:21–115.

³⁶ Tappert, ed., *The Book of Concord*, 365.

³⁷ Ibid., 409.

³⁸ Ibid., 342.

³⁹ Ibid., 348.

⁴⁰ Ibid., 349.

life; the acknowledgment of grace itself his first really serious call to discipleship."⁴¹ Here there appears a motif of resignation from life according to one's own will, in favor of discipleship. For the Reformation, free will was also one of the key issues.

The basis for reformatory understanding of this question was explained by Luther in the Heidelberg Disputation in 1518:

Free will, after the fall, exists in name only, and as long as it does what it is able to do, it commits a mortal sin. Free will, after the fall, has power to do good only in a passive capacity, but it can always do evil in an active capacity. Nor could free will endure in a state of innocence, much less do good, in an active capacity, but only in its passive capacity.⁴²

This conviction regarding the lack of freedom of the human will after the fall was an essential assumption of the whole of Luther's theology. It led to an argument with Erasmus of Rotterdam, and consequently with humanism. In the work *The Bondage of the Will* from 1525, a polemic directed at Erasmus, Luther paints this vivid picture of his understanding of man's condition and his captive will:

Thus the human will is placed between the two like a beast of burden. If God rides it, it wills and goes where God wills, as the psalm says: "I am become as a beast and I am always with thee." If Satan rides it, it wills and goes where Satan wills; nor can it choose to run to either of the two riders or to seek him out, but the riders themselves contend for the possession and control of it.⁴³

Luther never relinquished this assumption. Additionally, his fundamental anthropological work, which consists of a short set of forty theses known as *The Disputation Concerning Man* from 1536, deals relatively widely with this issue in theses 22 and 23, as well as 26–31:

But after the fall of Adam, certainly, he was subject to the power of the devil, sin and death, a twofold evil for his powers, unconquerable and eternal. He can be freed and given eternal life only through the Son of God, Jesus Christ (if he believes in him). [...] Therefore those who say that natural things have remained untainted after the fall philosophize impiously in opposition to theology. The same is true of those who say that a man "in doing what is in him" is able to merit the grace of God and life; So also, of those who introduce Aristotle (who knows nothing of theological man) to witness that reason aspires to the best things; Also, those who say that the light of God's countenance is in man, as an imprint on us, that is, free will which forms the precept right and the will good; In like manner, that it rests with man to choose good and evil, or life and death, etc. All such neither understand what man is nor do they know what they are talking about.⁴⁴

41 DBWE 4:50.

42 LW 31:40.

43 LW 34:138–139.

44 LW 34:138–139.

All the statements quoted above point to the fact that for Luther getting under the work of grace, accepting it in faith, means subordinating oneself to Christ. Here the differences between Bonhoeffer and Luther also appear. The 20th century theologian describes the starting point for change caused by grace in terms of being dependent on a person's own will, whereas the Reformer writes above all about being made captive by sin and subjection to Satan's power. Nevertheless, when we take into account Luther's conviction regarding how deeply and seriously human nature has been contaminated by sin, and that in his eyes this contamination, by distorting a person's perspective of themselves and God, became the cause of further sin, it would be going too far to hold that Bonhoeffer's description of willful rejection on the part of human beings constitutes a rejection of the Wittenberg Reformer's position.

5. *Pecca fortiter*

Bonhoeffer, in disputing justification based on cheap grace, refers to a fragment of Martin Luther's letter to Philipp Melancthon from August 1, 1521: "Be a sinner and sin boldly, but believe and rejoice in Christ even more boldly."⁴⁵ Bonhoeffer comments on these words as follows:

For him, "sin boldly" is not something like a fundamental affirmation of his disobedient life, rather it is the gospel of God's grace, in whose presence we are always and in every state sinners, and who seeks us and justifies us exactly as sinners. Admit your sin boldly; do not try to flee from it, but "believe much more boldly."⁴⁶

The background for Luther's statement was his anthropological diagnosis of the justified Christian, who remains *simul iustus et peccator* until the end of his life. Among other expressions of the human mechanism portrayed in this paradox, Luther had already included it in his description of the working of alien and proper righteousness in a human, as presented in the sermon about the "Two Kinds of Righteousness." Alien righteousness opposes original sin:

Therefore this alien righteousness [...] is set opposite original sin, likewise alien, which we acquire without our works by birth alone. Christ daily drives out the old Adam more and more in accordance with the extent to which faith and knowledge of Christ grow. For alien righteousness is not instilled all at once, but it begins, makes progress, and is finally perfected at the end through death.⁴⁷

⁴⁵ LW 31:299.

⁴⁶ DBWE 4:52.

⁴⁷ LW 31:299.

Here, Luther describes the process of growing righteousness which takes place in the life of individual believers; i.e. the process of overcoming sin through Christ's righteousness, which is instilled in them. Proper righteousness, dealing with actual sin, also operates in this process:

This righteousness goes on to complete the first for it ever strives to do away with the old Adam and to destroy the body of sin. Therefore it hates itself and loves its neighbor; it does not seek its own good, but that of another, and in this its whole way of living consists. For in that it hates itself and does not seek its own, it crucifies the flesh. Because it seeks the good of another, it works love. Thus in each sphere it does God's will, living soberly with self, justly with neighbor, devoutly toward God.⁴⁸

Luther's understanding of a Christian as *simul iustus et peccator* was also reflected in his understanding of Baptism. The call to drowning the old Adam quoted above is expanded in the *Large Catechism* as follows:

The old man therefore follows unchecked the inclinations of his nature if he is not restrained and suppressed by the power of Baptism. On the other hand, when we become Christians, the old man daily decreases until he is finally destroyed. This is what it means to plunge into Baptism and daily come forth again.⁴⁹

Therefore, Christians who do not update their Baptism every day through penance allow their sin nature, damaged as it is by sin, to prevail against them. In contrast, those who draw upon the power of Baptism by doing penance defeat this sinful nature, thus allowing the righteousness that was granted to them to become true in them.

Bonhoeffer's interpretation of Luther's words from the letter to Melanchthon as a comfort agrees with the reformatory understanding of the Gospel's promise, especially in terms of pastoral comfort against sin. We find confirmation of this in the Smalcald Articles: "We shall now return to the Gospel, which offers council and help against sin in more than one way, for God is surpassingly rich in his grace."⁵⁰

Conclusion

This commentary on Bonhoeffer's statements, which develops the concept of costly grace from the perspective of Reformation theology, shows that for him Reformation theology was more than just an illustration of the thesis of costly grace. To the contrary, his understanding of this phenomenon is deeply rooted in the principles of the Lutheran Reformation of the 16th century and its keywords *sola*

48 LW 31:300.

49 Tappert, ed., *The Book of Concord*, 445.

50 *Ibid.*, 310.

gratia, sola fide, which we find both in the theological legacy of Martin Luther, and of the Lutheran Symbolical Books. Nevertheless, Bonhoeffer's interpretation does not merely repeat the Reformers' teaching; rather, it brings it up to date. The creative force of Bonhoeffer's update is visible not only in the concept of discipleship, which becomes for him a key demand, but also for example in the way he uses the concept of resigning from one's own freedom in favor of discipleship. The Reformation's thesis of captivity of the will is reflected in this concept, even though it is not expressed using the 16th century language of a battle between God and Satan, which was specific to Luther.

Bonhoeffer's update focuses on reminding us of the practical consequences of the Reformation theses of *sola gratia* and *sola fide*. Bonhoeffer criticizes the Reformation's heirs for the fact that, in drawing on its soteriological theological core, they reduced its consequences merely to an eschatological perspective. In contrast, Bonhoeffer clearly stresses that in reformatory thought the discovery of salvation from grace alone had specific consequences for the life of Christians. At the same time, he reminds us that the classical Lutheran explanation (not mentioned above) of the doctrine of justification, present in *The Freedom of a Christian*, is not limited to an explanation of the thesis "A Christian is a perfectly free lord of all, subject to none,"⁵¹ i.e. the preaching freedom from all obligation in the context of salvation in the name of the gift of grace, but also equally includes the second thesis: "A Christian is a perfectly dutiful servant of all, subject to all,"⁵² which describes the task of loving your neighbor, resulting from the freedom understood as "freedom to" described in the first thesis. In Bonhoeffer's work, this thesis takes the form of call to the discipleship of Christ.

Dietrich Bonhoeffer's "Costly Grace" as a Reminder of Reformation Theology Abstract

This article discusses key elements of Dietrich Bonhoeffer's concept of "costly grace" from the perspective of the theology of the Lutheran Reformation of the 16th century. Using examples taken from the definition of "cheap grace" in *Discipleship*, including the appeal to Luther's own religious experience, the call to follow Christ, the question of voluntarily submitting one's will to Christ through discipleship, and the appeal to Luther's famous declaration *pecca fortiter* ("sin boldly"), the author demonstrates how the thought of this 20th century theologian is rooted

51 LW 31:344.

52 LW 31:344.

in the theology of Martin Luther and the Lutheran Symbolical Books. As a result, it is argued, the concept of costly grace served the Church of that day as a critical reminder of the practical consequences for Christian life that result from the Reformation doctrine of salvation *sola gratia, sola fide*.

STEVEN C. VAN DEN HEUVEL

Evangelische Theologische Faculteit, Leuven (Belgium)

THE FLOURISHING OF HUMAN LIFE: FOSTERING A DIALOGUE BETWEEN THEOLOGY AND THE CAPABILITIES APPROACH THROUGH DIETRICH BONHOEFFER

Introduction: The Capabilities Approach as a New Way of Measuring Human Well-Being

How best to measure human development? For a long time, the answer to that question has been: by measuring a country's GNP. Recent decades, however, have seen the rise of a new and major interdisciplinary approach to measuring human development—the Capabilities Approach (CA). It was originally conceived in the field of development economics by Nobel-prize winning economist Amartya Sen.¹ The core contention of the CA is that development is not primarily assessed by measuring the increase of wealth, defined in GNP, but rather by establishing to what extent people have the ability to fulfill their potential as human beings—“their real opportunities to do and be what they have reason to value.”² Vitally important in this regard is *freedom*. As Sen says, in *The Idea of Justice*: “In assessing our lives, we have reason to be interested not only in the kind of lives we manage to lead, but also in the freedom that we actually have to choose between different

1 He first introduces this idea in Amartya Sen, “Equality of What?,” in Sterling M. McMurrin, ed., *Tanner Lectures on Human Values*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 195–220. Further outworking of Amartya Sen's initial statement are, among others: *Resources, Values, and Development*, revised edition (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997); *Commodities and Capabilities* (New Delhi: Oxford University Press, 1999); and *The Idea of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009).

2 Ingrid Robeyns, “The Capability Approach,” in Edward N. Zalta, ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Summer 2011 Edition*, <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/capability-approach>> [accessed 3 December 2015].

styles and ways of living.”³ This freedom implies, Sen notes, the ability not only to discern between various alternative ways of living and being able to evaluate these, but also the ability to achieve these alternatives—freedom, then, demands a number of *capabilities* to be present. In his own words:

The capability approach to a person’s advantage is concerned with evaluating it in terms of his or her actual ability to achieve various valuable functions as a part of living. The corresponding approach to social advantage—for aggregative appraisal as well as for the choice of institutions and policy—takes the set of individual capabilities as constituting an indispensable and central part of the relevant informational base of such evaluation.⁴

What exactly these capabilities are is something Sen also pays attention to; throughout his work, he identifies several key capabilities, such as literacy, health, and political freedom. He refuses, however, to draw up a definite list of capabilities—he takes issue with “one pre-determined canonical list of capabilities, chosen by theorists without any general social discussion or public reasoning.”⁵ Being strongly rooted in development economics, he is, as Ingrid Robeyns points out, much more involved in applied field work on poverty in development countries. Furthermore, she points out that Sen’s background is in the field of social choice, where the methods of mathematical reasoning take precedence—this discourages outworked philosophical arguments.⁶ This open-endedness and deliberate incompleteness, however, has also given rise to criticisms. What to do, for example, in a situation where people disagree about which sets of functioning they value? How are such conflicts resolved? Since Sen does not provide a definitive list of capabilities, this remains an open question.⁷

Despite these and other problems,⁸ Sen’s account of the CA has become very popular. As an alternative to the crude and unrealistic measurement of human development by the GNP index, the CA has given rise to new measuring indices. Based on Sen’s work on the CA, the celebrated Pakistani economist Mahbub ul Haq created the Human Development Index (HDI), which forms the basis on which the

3 Sen, *The Idea of Justice*, 227.

4 Amartya Sen, “Capability and Well-Being,” in Martha C. Nussbaum and Amartya Sen, eds., *The Quality of Life* (Oxford: Clarendon Press, 1993), 30.

5 Amartya Sen, “Human Rights and Capabilities,” *Journal of Human Development* 6.2 (2005), 151–166, citation on 158. For his deliberate choice to remain open-ended; see also Sen, *The Idea of Justice*, 2.

6 Ingrid Robeyns, “The Capability Approach: An Interdisciplinary Introduction,” <http://commonweb.unifr.ch/artsdean/pub/gestens/f/as/files/4760/24995_105422.pdf> (December 2003), 24 [accessed 22 December 2015].

7 This problem has been described by Robert Sugden, “Welfare, Resources and Capabilities: A Review of Inequality Reexamined by Amartya Sen,” *Journal of Economic Literature* 31 (1993), 1947–1962.

8 For an overview of other criticisms, see Mozaffar Qizilbash, “Amartya Sen’s Capability View: Insightful Sketch or Distorted Picture?,” in Flavio Comim, Mozaffar Qizilbash and Sabina Alkire, eds., *The Capability Approach: Concepts, Measures and Applications* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 53–81.

United Nations Development Programme bases its annual Development Reports.⁹ The HDI describes a country's progress by measuring three key areas of human development, namely 1) health, 2) education and 3) standard of living.¹⁰

While Sen laid out the basic idea of the CA, and continues to work on developing his theory, it has also attracted other scholars who contribute to it in various ways, whilst also proposing revisions. One of the most notable of these is American philosopher Martha C. Nussbaum – she and Sen are often seen as the two 'parents' of the CA approach in general. While their versions of the CA have much in common, there are also important differences between their accounts. One of the most important ones is that, in contrast to Sen, Nussbaum argues for a specifically defined set of capabilities.¹¹ She identifies ten central capabilities, namely 1) life, 2) bodily health, 3) bodily integrity, 4) senses, imagination and thought, 5) emotions, 6) practical reason, 7) affiliation, 8) other species, 9) play, and 10) control over one's environment. This last capability she specifies as having two parts: a) political, and b) material.

This list is the outcome of her conviction that it is both possible and necessary to speak about universal values. Writing specifically in the context of women's rights, she turns herself against the currently predominant tendency towards relativism when it comes to values – she points out that cultural relativism results in an inability to criticize culturally indigenous evils, such as the abuse of women. According to her, rather than betraying a colonial mindset, it is precisely the oppressed and downtrodden of the planet who need universal values which they can appeal to, and that can be appealed to on their behalf. Therefore, according to her, it is necessary to see capabilities as having value in themselves and to assert them – hence her list of ten central capabilities.

This does not mean, however, that there is no longer room for alternatives, or for critical discussion about her particular version of this list. First, Nussbaum asserts that the list is formulated broadly enough to allow for what she calls 'multiple realizability' – in any given society, people can specify the list, concretizing it in line with their own beliefs and culture. Secondly, she argues that some items on the list (e.g. bodily health) are more important than others (e.g. relationship with other species) – in this respect her list is open-ended. Furthermore, she readily accepts that her emphasis on literacy and education indicates that this is a modern

9 United Nations Development Programme, Human Development Reports, <<http://hdr.undp.org/en/humandev>> [accessed 4 December 2015]. Among Mahbub ul Haq's work is his important book *Reflections on Human Development* (Oxford: Oxford University Press, 1996).

10 Sabina Alkire and Maria Emma Santos, "Poverty and Inequality Measurement," in Séverine Deneulin and Lila Shahani, eds., *An Introduction to the Human Development and Capability Approach: Freedom and Agency* (London: Earthscan, 2009), 121–161.

11 For her list, see Martha C. Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 78–80.

list, rather than a timeless one. Yet with these nuances firmly acknowledged, Nussbaum nevertheless asserts her list of central capabilities to be important for human development.

The Interaction between Christian Theology and the Capabilities Approach

The CA has developed into a major grounding theory within the humanities. In light of the quick growth of the importance of this approach in recent decades, it is surprising that the theological response to this theory has been limited – only a few attempts have been made in this direction,¹² with only one article addressing the CA from a Protestant (more specifically: Reformed) perspective.¹³ That article, written by Jonathan Warner, is indicative of the lack of thorough engagement by theologians with CA, not just by being the only Protestant interaction with CA that I could find, but also by its argument.

Warner briefly sets out a summary of the main tenets of CA. Then, he moves on to describe what he calls “a Reformed Christian alternative.” While he says that “[i]t would not be surprising if most of Nussbaum’s list was consistent with the teachings of the Bible,”¹⁴ he nevertheless argues that the starting points, as well as the underlying presuppositions, are different. The starting point for Christian theology, he argues, is the will and the nature of God – on his view, it is God’s plans we have to look for to discover the proper vision of the ‘Good Life.’ With Jonathan Edwards, he identifies this vision to be ‘the glory of God’ – that is the purpose of creation and hence also the purpose of human life. In answering the question of how we are to know in which way human lives serve God’s glory best, Warner directs us to the Bible, from which he derives the primary principles for the ‘Good Life.’ Whilst, on the basis of the biblical commandments, he can agree with and underscore some of the capabilities Nussbaum asserts, he nevertheless finds fault with some of them. Concerning Nussbaum’s third capability, for example, “bodily integrity,” he notes that the opportunities for sexual satisfaction it entails are to be restricted to heterosexual marriage. Similarly, concerning the seventh capability, that of “affiliation” which includes the right to protection against discrimination, he argues that from a Reformed Christian perspective, some roles are best per-

12 For a Catholic perspective, see Lisa Sowle Cahill, “Justice for Women: Martha Nussbaum and Catholic Social Teaching,” in Séverine Deneulin, Mathias Nebel and Nicholas Sagovsky, eds., *Transforming Unjust Structures: The Capability Approach*, Library of Ethics and Applied Philosophy 19 (Dordrecht: Springer, 2006), 83–104. See also Michael Skerker, “Nussbaum’s Capabilities Approach and Religion,” *The Journal of Religion* 84.3 (2004), 379–409.

13 Jonathan Warner, “God and Martha C. Nussbaum: Towards a Reformed Christian View of Capabilities,” in Flavio Comim and Martha C. Nussbaum, eds., *Capabilities, Gender, Equality: Towards Fundamental Entitlements* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 437–463.

14 *Ibid.*, 445.

formed by one gender—which in effect means that he does not agree with full protection against discrimination.

In effect, then, Warner considers the CA to be useful whenever it concurs with what he identifies to be a Reformed Christian perspective—but in those cases in which it differs from this perspective, the CA should be rejected. His position is best understood in terms of one of the solutions to a classical problem in ethics, namely the Euthyphro dilemma. Central to this dilemma, introduced in Plato's works, is the question, asked by Socrates, "Is the pious loved by the gods because it is pious, or is it pious because it is loved by the gods?"¹⁵ Translated into the terms of Christian theology, and applied to the CA, this question can be reframed as follows: "Is the full development of human capacities something that God wants because this is good in itself, or is this full development only good because God wants it, in the specific way the Bible speaks about it?" Warner's answer to the dilemma, formulated in these terms, would be the second one.

Apart from the CA being appropriated from a religious perspective, there have also been attempts the other way around, with writers from within the CA trying to understand and interpret religious viewpoints on human flourishing. Nussbaum recognizes the importance of religion, not just as a historical and social force, but also as a deep, existential motivation.¹⁶ She herself adheres to Reform Judaism, and she addresses the role of religion on a number of occasions in her work. In *Women and Human Development*, when writing about the rights of women, she takes issue with the streams of what she calls 'secular humanism' and 'traditionalist feminism' which according to her have dominated feminist studies. While understanding aversion to religion (since religious groups have often been a negative influence on the lives of women), she also recognizes the good that religion can bring, mentioning the movements of U.S. abolitionism and the civil rights movement as examples.

Instead of denouncing religion, Nussbaum gives it an important place, recognizing the freedom to practice religion as one of her list of ten central capabilities. According to her, "religion is one extremely important way of pursuing these general capability goals."¹⁷ Religious capabilities have an intrinsic value, according to her, and a liberal state will therefore protect these. However, she also asserts the need for the state to sometimes draw boundaries to religion, according to what she calls the 'principle of moral constraint.' What this means is that religion is pro-

15 Plato, *Plato in Twelve Volumes*, vol. 1, trans. Harold North Fowler (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966), 10a, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0170%3Atext%3DEuthyph.%3Asection%3D10a>> [accessed 22 December 2015].

16 Her most thorough work on the issue is Martha C. Nussbaum, *The New Religious Intolerance: Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012).

17 Nussbaum, *Women and Human Development*, 179.

tected, except “when its practices harm people in the areas covered by the major capabilities.”¹⁸ As an example, she mentions the Hindu caste system, but also the refusal of Hindus to let Hindu women go outside to work. She asserts that this does not open the way to external mingling with matters internal to religion; but it does mean that core constitutional principles must be defended. Nussbaum asserts the existence of a critical standard of ‘the good’ – while, in her view, versions of this standard can be found in all religions, neither of these religions have an exclusive claim on it. Significantly, she asserts that the central human capabilities she argues for transcend specific religious concerns and are truly universal.

In terms of the Euthyphro dilemma, then, the approach of Nussbaum can be identified with the other ‘horn,’ namely the identification of God’s will with an already existing notion of what ‘the good’ is. This is confirmed by the story Nussbaum tells about a young Muslim wife from Bangladesh, who protested against the local mullah’s prohibition of working alongside men in the fields, saying that Allah would have sinned, if he would really require her and other women to stay home and stay hungry.¹⁹ After recounting this story, Nussbaum notes: “if we’re agreed that God is just and good, and if we can show you that a certain form of conduct is egregiously bad, then it follows that this conduct does not lie at the heart of religion, and must be a form of human error, which can be remedied while leaving religion itself intact.”²⁰

The precedence of ‘the good’ over ‘the will of God’ in Nussbaum’s outworking of the CA is also noted by others. Martin Kavka, for example, notes that for Nussbaum,

no normative account of the nature of the transcendent and authoritative goodness that characterizes (or is) God can responsibly ground any constructive ethical project. Even a theological ethic [...] does not require this theological foundation for its claims. The model for the good that this theological ethics would offer is a human model, rooted in the contingencies and particularities of mortal life, in which the divine conveniently happens to share.²¹

On the basis of statements such as these, it can be concluded that authors from within the CA are not always prepared for a meaningful, dialogical relationship with religion either. This perspective, then, resembles the second alternative to solving the Euthyphro dilemma: declaring that God always wills the good, thereby effectively judging the veracity of theological statements about human well-being

¹⁸ Ibid., 192.

¹⁹ Ibid., 196.

²⁰ Ibid., 197.

²¹ Martin Kavka, “Judaism and Theology in Martha Nussbaum’s Ethics,” *Journal of Religious Ethics* 31.2 (2003), 344.

by means of non-religious philosophical principles.

Casting the different approaches to the relationship between theological ethics and the CA in the terms of the Euthyphro dilemma helps to clarify the problem – but does it also help to provide the solution? Christian theologians have time and again sought to solve the dilemma.²² One of the ways to do so is the refusal to be drawn into choosing one of the contrasting approaches the model presents, but by questioning the dilemma itself. One example of the solution this could provide is offered by Nullens and Michener. Placing themselves in the Thomistic tradition, they reject the false distinction between an idealized conception of ‘goodness’ and a supposedly separate will of God. According to them, “something is neither good because God loves it [...] nor does God love something because there is some prior ontological goodness. Instead, goodness is inherently an aspect of God’s character from all eternity, and he is the source of anything ascribing the attribute of goodness.”²³

Recognizing the falseness of the terms of the Euthyphro dilemma, which up until now has – although not explicitly – dominated the relationship between the CA and Christian theology, can help to give way to a new way of approaching this relationship – a way that recognizes the significant overlap between the concerns of the CA and those of Christian faith. The model called for by this recognition is that of dialogue. This model presupposes that the two parties involved are on an equal footing and able to engage each other on a topic of mutual interest, with the aim of furthering understanding and insight, and – ultimately – the further realization of ‘the good life.’ In helping to foster this dialogue it seems that, especially on the side of Christian theology, most of the work has still to be done – while the CA presupposes a common good, which has precedence over specific religious claims, it nevertheless shows a deep understanding of – as well as appreciation for – the complexity of the world’s religions, an effort that, as we saw, Christian theology has up until now not replicated conversely.

In helping to bring about this dialogue from the side of theology, I will, in this article, draw on the theology of Dietrich Bonhoeffer, bringing him into conversation with the version of the CA as it is developed by Nussbaum. I focus on Nussbaum’s version of the CA, rather than Sen’s, because more than Sen, Nussbaum develops the CA in the field of philosophy and ethics, and because she claims universal normativity for her account – in contrast, as we saw, to Sen. This normative and universal character of Nussbaum’s theory is something it has in common with

22 For an overview, see Richard Joyce, “Theistic Ethics and the Euthyphro Dilemma,” *Journal of Religious Ethics* 30.1 (2002), 49–75.

23 Patrick Nullens and Ronald T. Michener, *The Matrix of Christian Ethics: Integrating Philosophy and Moral Theology in a Postmodern Context* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2010), 154.

Christian theological ethics. I choose Bonhoeffer as an interlocutor on the side of Christian theology, because of his groundbreaking work in Protestant ethics precisely when it comes to the importance of human flourishing. I will compare both authors on one specific issue: the importance of bodiliness.

Bonhoeffer and Nussbaum on the Rights of Bodily Life

Important in Nussbaum's list of central capabilities is the dimension of human embodiment—this dimension is reflected in several capabilities. It is particularly important for the first three capabilities she explicates: 'life,' 'bodily health' and 'bodily integrity.'²⁴ However, it is also central to the other capabilities. The capability for emotional development, for example, is closely connected to the ability of bodily integrity—in a situation where that integrity is compromised, and a human being must struggle for survival, emotional development is not possible. Also, for the blossoming of the other capabilities it is necessary for there to be a body.²⁵

To be human, vitally, means to have a body, and this body needs to be protected and preserved. This emphasis on the body is particularly important in the context of the fight for women's rights, which forms the background of Nussbaum's main work on the CA (her book *Women and Human Development*). In her continuing work, Nussbaum has further delved into this theme, through her study of shame and disgust. In her book *Hiding from Humanity*,²⁶ she digs deeper to discover the aversion to the body, which she asserts exists. Focusing on disgust (for example: directed against gay people), she argues that this strong emotion differs from fear in that it is "unreasonable," as it embodies "magical ideas of contamination, and impossible aspirations to purity, immortality, and nonanimality, that are just not in line with human life as we know it."²⁷ According to her, disgust is meant to hide from us the decay that is part of our being human. It is also there that she lays the connection with shame, which, according to her, is disgust-turned-inwardly: we are ashamed of our own bodies, hence we are disgusted by the reminders of other people's bodiliness. While she sees some uses for shame, she sees none for disgust; in general, her aim is to help foster "a society that acknowledges its own humanity, and neither hides us from it nor it from us; a society of citizens who admit that they

²⁴ Nussbaum, *Women and Human Development*, 78.

²⁵ It is important to note that Nussbaum does not use the language of human rights in this context. She points to the many problems connected to the rights tradition, and the many misunderstandings to which it leads. She recognizes a similar intention between those using the language of rights, and those—like herself—preferring the language of 'capabilities'—she proposes, actually, to see rights as 'combined capabilities.' Despite the overlapping concerns, however, she argues that the language of capabilities yields more than that of rights. See Nussbaum, *Women and Human Development*, 96–101.

²⁶ Martha C. Nussbaum, *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law* (Princeton: Princeton University Press, 2004).

²⁷ *Ibid.*, 14.

are needy and vulnerable, and who discard the grandiose demands for omnipotence and completeness that have been at the heart of so much human misery, both public and private."²⁸

Like Nussbaum, Bonhoeffer strongly emphasizes the importance of human bodiliness. An early instance of this emphasis can be found in his lecture series *Basic Questions of a Christian Ethic*, delivered during his vicariate in Barcelona, Spain, in 1929. There he notes how his time is characterized by an increase in attention for the body: "The generally increasing value given to the physical—for example, in sports—has [...] prompted us to concede new rights to the body."²⁹ This seems to be an indirect reference to the *Körperkultur* of Germany at that time—that reference seems to be confirmed by Bonhoeffer's mention of sport. He judges this increasing attention positively, stating: "Nature originates in God no less than does spirit, perhaps even more immediately. This realization, doubtless a genuinely Christian one, begins to sink in."³⁰ This emphasis on the body is continued by Bonhoeffer in his lecture series on Gen. 1–3, at the University of Berlin, in 1933. There, he emphasizes on several occasions the fundamental 'earthiness' of human beings—for example in his commentary on Gen. 2:7, where he says, among other things: "Humankind is derived from a piece of earth. Its bond with the earth belongs to its essential being. The 'earth is its mother;' it comes out of her womb."³¹ While he thus grounds the assertion of the fundamental bodiliness of human beings in Scripture, he doesn't yet specify this assertion theologically.³²

Although his lectures on Christology would have been a perfect occasion to do so, it is only in his *Ethics* that he does so.³³ There, he addresses it in his manuscript "Natural Life," which contains a section entitled "The Right to Bodily Life." There, he starts off by asserting that "[b]odily life, which we receive through no action of our own, intrinsically bears the right to its preservation. This is not a right that we have stolen or earned for ourselves; it is in the truest sense a right that is 'born with us,' that we have received, that was there before our will, that rests in what

28 Ibid., 17.

29 Dietrich Bonhoeffer, *Barcelona, Berlin, New York: 1928–1931*, DBWE 10:376.

30 DBWE 10:376.

31 Dietrich Bonhoeffer, *Creation and Fall: A Theological Exposition of Genesis 1–3*, DBWE 3:76.

32 While Bonhoeffer's grounding of the importance of bodiliness in Scripture is important and creative, it is nevertheless not unique to him. In asserting the importance of this bodiliness, rather, he stands in a larger 19th century philosophical tradition that emphasizes bodiliness. See on this my own work, Steven C. van den Heuvel, "Human Life as Embodied Existence," in "Bonhoeffer's Christocentric Theology and Fundamental Debates in Environmental Ethics," PhD thesis, Evangelische Theologische Faculteit & Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in Nederland, 2015, 95–102.

33 It has been noted by Clifford Green, however, that "[i]n the Christology lectures[,] there is an implicit foundation for a theology of bodily life. The suggestion is that the *one* Christ, who is the reconciler and liberator of 'human existence [which] is always both history [*Geschichte*] and nature [*Natur*],' re-establishes a proper interdependence of spirit and body in an integrated person." Clifford J. Green, *Bonhoeffer: A Theology of Sociality*, revised edition (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1999), 233, emphasis original.

actually exists [*im Seienden*]."³⁴ He asserts that bodily life is a means to an end, and may never be treated, reversely, as only a means to an end. 'Bodiliness' and 'being human' are indivisible, he asserts. He uses the language of rights to assert his point: "it is important that the *rights* of bodily life include its preservation not only as a means to an end but also as an end in itself."³⁵

From his assertion that the body is an end to itself, Bonhoeffer draws the conclusion that human beings therefore also have a right to bodily *joys* – there need not be a further, higher purpose to be served by enjoying the body. As concretizations of these joys, Bonhoeffer mentions "housing, food, clothing, recreation, play, and sexuality."³⁶ As biblical support for enjoying these, he mentions a number of texts from Ecclesiastes, namely:

Eat your bread with enjoyment, and drink your wine with good cheer; for your work is pleasing to God. Let your garments always be white; do not let oil be lacking on your head. Enjoy life with the wife whom you love, all the days of your vain life that God has given you under the sun, as long as your vain life endures, because that is your portion in life and in your toil at which you toil under the sun (9:7ff);

Rejoice, young man, while you are young, and let your heart cheer you in the days of your youth. Follow the inclination of your heart and the desire of your eyes, and know that for all these things God will bring you into judgment (11:9);

For apart from him [God], who can eat or who can have enjoyment? (2:25).

This right to bodily joys are then further specified by Bonhoeffer, in relation to the dimensions he already mentioned, namely housing, food, clothing, relaxation, play and sexuality. Regarding housing, for example, he notes that "[u]nlike an animal shelter, a human dwelling is not intended to be only a protection against bad weather and the night, as well as a place to raise offspring. It is also the space in which human beings may enjoy the pleasures of personal life in the security of their loved ones and their possessions."³⁷ Most of Bonhoeffer's attention, however, goes to ensuring the right to bodily integrity. He asserts that the body is always 'my' body – and that even in marriage, this right is not abolished. This, in turn warrants the right against arbitrary killing. He says that "[t]he preservation of life has an incomparable priority over destruction. Life may claim all grounds to validate itself."³⁸

As has often been pointed out, the background of Bonhoeffer's assertions concerning the rights of bodily life is that of the practices of the Third Reich, where the

³⁴ Dietrich Bonhoeffer, *Ethics*, DBWE 6:185.

³⁵ DBWE 6:186, emphasis added.

³⁶ DBWE 6:186.

³⁷ DBWE 6:187.

³⁸ DBWE 6:187.

arbitrary killing of innocent life was rampant. The practices of forced euthanasia of those deemed unfit for life, ethnic cleansing and non-discriminative warfare were systemic. Bonhoeffer was aware of these and his *Ethics* manuscript can be read as a veiled condemnation of these practices.³⁹ In the course of doing so, as we saw, Bonhoeffer uses the language of rights, and makes recourse to the notion of ‘the natural life’ as well (also see the title of the manuscript as a whole). This is a new emphasis in Protestant theology—as Rasmussen points out, “Bonhoeffer may in fact be the first German Protestant theologian to speak of ‘rights.’”⁴⁰

Conclusion

This brief overview of the theme of bodiliness in both Nussbaum and Bonhoeffer illuminates the remarkable convergence on the theme of bodiliness between the two authors. Nussbaum develops her theory of bodiliness as part of her outworking of the CA, in the context of development economics and feminism. Bonhoeffer’s context was very different, writing in the midst of the struggle against Nazism, and drawing on biblical and Christian theological motifs. Yet they both end up defending the human body as an end in itself, as well as every human being’s right to joy, nourishment, and play, among others.

It is important to note this convergence, as it helps to debunk the notion that Christian theology and the CA are distinctly separate normative theories which may have elements in common, but are nevertheless engaged in a battle for supremacy. It turns out that, on a matter of such vital importance as bodiliness, they quite agree. As such, it shows the unhelpfulness of all-too-ready choosing of one of the horns from the Euthyphro dilemma in approaching the relationship between them, and the aptness of the model of dialogue.

However, there are limits to the extent a dialogue can be established between Nussbaum and Bonhoeffer on the issue of human flourishing. Bonhoeffer wrote before the emergence of the Universal Declaration of Human Rights, before theories of justice such as the one established by Rawls were developed, as well as before the era of feminism—nor was he aware of development economics. It has not been the aim of this article to describe how such a further dialogue might be shaped, but merely to illustrate both its possibility as well as its necessity, in order for Christian theology to contribute constructively to the task of furthering the blossoming of human life.

³⁹ See Robert Vosloo, “Body and Health in Light of the Theology of Dietrich Bonhoeffer,” *Religion and Theology* 13.1 (2006), 23–37.

⁴⁰ Larry L. Rasmussen, *Earth Community, Earth Ethics, Ecology and Justice* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996), 308.

The Flourishing of Human Life: Fostering a Dialogue between Theology and the Capabilities Approach through Dietrich Bonhoeffer

Abstract

In recent decades, the Capabilities Approach (CA) has developed into a major interdisciplinary theory, especially relevant for development economics. Proposing to measure development not so much in terms of GNP, but in the freedom of human beings to develop themselves – measured by several core capabilities – this paradigm is seen as a much richer and more precise way to measure human development. Despite the CA's remarkable growth in importance, there is a notable lack of dialogue between this approach and Christian theology – on those rare occasions when the two interact with each other, they seem to be talking past each other. In this paper, I seek to help foster, instead, a constructive dialogue between the CA and Christian theology. In doing so, I make recourse to Bonhoeffer's theology – I focus on the rich appreciation of the bodily life in his theology and then show how his account is in deep accord with that of one representative of the CA, Martha Nussbaum. On this basis, I argue that a true dialogue between Christian theology and the CA is both possible and necessary.

JENS ZIMMERMANN

Visiting Professor of Philosophy, Literature and Theology
Regent College, Vancouver BC

Canada Research Chair in Interpretation, Religion and Culture
Trinity Western University, Langley BC

BONHOEFFER'S INCARNATIONAL HUMANISM

Introduction

Many of the contributions to this volume on Bonhoeffer's theology, including this essay, were written in commemoration of his death at Flossenbürg seventy years ago, a commemoration under the umbrella of Wrocław's fifth annual Festival of Protestant Culture (April 8–13, 2015). More specifically, the following reflections on Bonhoeffer's theological legacy were conceived for an International Bonhoeffer Conference entitled "Perspectives on Bonhoeffer: Lutheran and Ecumenical" (April 8, 2015). Based on this context, the overarching themes for this volume of papers are *Protestant Culture*, *Dietrich Bonhoeffer*, and *interpretations of his Lutheran theology in light of ecumenical interests*. This contribution on Bonhoeffer's incarnational humanism addresses these themes by mounting the following argument: while Bonhoeffer's theology was certainly a product of Protestant culture and Lutheran theology, he appropriated his Protestant tradition in a way that transcends his own particular heritage and makes him primarily a *Christian* theologian and therefore truly an ecumenical theologian. What allows Bonhoeffer to transcend the kind of Reformational theology we often—rightly or wrongly—identify as Protestantism is the theological outlook I call "Incarnational Humanism." We will proceed to make this argument by offering a few brief introductory observations on Bonhoeffer and Protestant culture before introducing the idea of incarnational humanism and the relation of Bonhoeffer's theology to this particular interpretation of Christianity.

1. Bonhoeffer and Protestant Culture

In what way is Bonhoeffer's theology the product of Protestantism? How did the Reformation shape the modern culture which shaped Bonhoeffer's intellectual milieu? Posing this question is to wander into a minefield of as yet unsettled issues concerning the nature of the Reformation and its profound shaping influence on modernity. These questions were very much debated in 19th century Lutheranism, and also in Bonhoeffer's own time, and they continue to be debated today. Catholic and Lutheran scholars more or less agree that the Reformation is somehow responsible for many defining features of modernity, such as secularity, autonomous reason, individualism, education, and modern science. Traditionally, protestant scholars, such as Ernst Troeltsch (1865–1923) and Karl Holl (1866–1926), have emphasized the positive effects of the Reformation, while Catholics more often followed the example of Jacques Maritain (1882–1973). Maritain interpreted the Reformation as an extension of late medieval nominalist theology and thus blamed Lutheranism in particular for the separation of God and world, faith and reason which in many ways defines the secular outlook of modernity.¹ Bonhoeffer also wrestled with these questions and came to the conclusion that the Reformation's legacy is ambivalent: on the one hand, Protestantism made possible the wholesome Enlightenment emphasis of independent reason and recovered the value of the ordinary, secular world; on the other hand, ongoing secularization also led to unbridled technology, mass movements and nationalism.²

Bonhoeffer is a product of Protestant and Enlightenment culture to the extent that he inherited the values of independent thought, intellectual integrity, and the appreciation of natural science. Moreover, in him these intellectual qualities are coupled with a deep sense of civic responsibility which came with his upbringing among the cultured Prussian bourgeoisie. Along with Bonhoeffer's intellectual horizon, his aesthetic sensibilities were also shaped by Protestant culture. His writings are replete with literary references to Kant, Goethe, Kierkegaard, and Nietzsche, and musical allusions to Johann Sebastian Bach, Heinrich Schütz, and Paul Gerhardt—all figures deeply rooted in the Protestant tradition. At the same time,

1 Jacques Maritain, *Antimoderne* (Paris: Edition de la Revue des Jeunes, 1922), 23, 129. More recently, the Catholic Reformation historian Brad Gregory has reiterated Maritain's basic arguments in *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2012).

2 Bonhoeffer emphasizes the two-edged nature of the Reformation's heritage: the de-divinization of the world through the Reformation (*Ethik*, DBW 6:104, 114—all translations from the German edition when cited first are my own), liberated human reason, bringing about (not least through the French Revolution) the Enlightenment values of "intellectual honesty in all things, including things of faith," a "noble result" (*das hohe Gut*) of liberated reason and remained ever since "a moral demand of the occidental citizen one ought not to surrender" (DBW 6:106, 115). Human rights are another result of this liberation (DBW 6:108, 117–118). But Bonhoeffer also sees that autonomous reason gave rise to nationalism, mass movements, and unbridled technology. In his mind, the French Revolution plays a leading role in uniting the occident around the new values: "Technik, Massenbewegung und Nationalismus sind das abendländische Erbe der Revolution." He also diagnoses a basic law of cultural history: "the human desire for absolute freedom leads into the deepest slavery" (DBW 6:112).

of course, Bonhoeffer's broadly humanistic spirit remained open to any sources that ennobled humanity, sources that included Catholic writers such as Adalbert Stifter and black spirituality. In fact, it was at least in part his respect for the social and artistic achievements that ennobled human culture which prompted Bonhoeffer, along with other equally motivated conspirators, to oppose the Nazi regime.³

We must not forget, however, that Bonhoeffer always reasoned theologically, and that the mainspring of his theological reasoning was the incarnation as the central mystery of the Christian faith. In a circular Christmas letter dating from December 1939, Bonhoeffer proclaimed that

all Christian theology has its origin in the miracle of all miracles that God became human. [...] *Theologia sacra* – it originates in prayerful kneeling before the mystery of the divine child in the stable. [...] Without that holy night, there is no theology. "God revealed in the flesh," the God-human Jesus Christ, that is the holy mystery which theology was instituted to preserve and protect.⁴

Bonhoeffer retained this incarnational conviction in his letters from prison, when he affirms a this-worldly theology "not in the anthropocentric sense of liberal, mystical, pietistic, ethical theology, but in the biblical sense of creation and the incarnation, crucifixion and resurrection of Jesus Christ."⁵ It is important to note Bonhoeffer's insistence here, and everywhere in his writings, on the integral interdependence of God's becoming human, death on the cross, and resurrection from the dead, combined with his insistence on a "biblical sense of creation." Keeping these three aspects together allows Bonhoeffer to develop a this-worldly theology that neither uncritically affirms creation nor denies its central importance for biblical theology and the Christian life. This emphasis on the incarnation allowed Bonhoeffer to critically appropriate his Reformational inheritance and distance himself from the mainly dualistic Lutheran theology of his day.

One example of this Lutheranism is the church historian Karl Holl, who started a Luther renaissance in Germany, and sought to show the true historical Luther in contrast to the popular conception of the Reformer as the image of Prussian virtues.⁶ Holl's historical Luther preached a "religion of conscience in the fullest

3 See Marion von Dönhoff's description of the conspirators' concern about the Nazi's destruction of cultural and humane values in *Um der Ehre willen. Erinnerungen an die Freunde vom 20. Juli* (Berlin: Siedler Verlag, 1994), 17, 180ff.

4 DBWE 15:528–29. For the original see "Weihnachten. Auf dem verwitterten Antlitz der altchristlichen Christologie liegt Weihnachtlicher Glanz," Rundbrief im Auftrag des pommerschen Bruderrates, Dezember 1939, in DBW 15:538–543.

5 Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, DBW 8:415, 373.

6 Schlingensiepen lists the images of Luther that Holl sought to correct. These include Luther as "fighter against 'Welsh cunning'" during the Napoleonic era, Luther as "model father and husband" during the Biedermeier period, and Luther the knight of "pure faith" who "rejected any revolt against governing authority," and, finally, the Luther who sanctioned the First World War in the name of nationalism. Ferdinand Schlingensiepen. *Dietrich Bonhoeffer 1906–1945: Martyr, Thinker, Man of Resistance* (London: T&T Clark, 2010), 48–49.

sense of this word.”⁷ Essentially bypassing reason, Holl’s Luther recognized God’s presence most immediately in one’s conscience, wherefore Luther also emphasized “personal freedom,” and “personal decision making.”⁸ Bonhoeffer studied under Holl in Berlin for two semesters. He was therefore familiar with Holl’s argument that Luther’s emphasis on individual conscience⁹ brought about the modern concept of personhood, which, according to Holl, in turn has enriched “all areas of modern culture” from education to art, law, and politics.¹⁰ While Bonhoeffer agreed with the importance of the modern idea of personhood, he rejected Holl’s conclusion that Luther’s most important contribution to Protestant thought was an ethic of conscience.¹¹ Holl had concluded his essay “The Cultural Significance of the Reformation” with the assertion that

The convincing power of the Reformation rested on the vigor with which it instilled *ethical* concepts. And this is the area of most serious damage today. Consciences everywhere are confused, especially after the war, also here in Germany. Only when sober reflection returns at this point, may one hope for a renewal of our nation.¹²

Bonhoeffer realized that this conclusion abandoned Luther’s emphasis on the incarnation and made possible the division of reality into an inner spiritual world of conscience and an outer worldly domain of political forces. Holl’s emphasis on conscience, even when regarded as the motivating power for social activism, allowed one to reduce one’s struggle with God to an inner spiritual dimension and no longer ask about God’s sacramental presence in the church or in the world.¹³

Bonhoeffer, by contrast, from the very beginning of his academic theological work, read Luther more faithfully than Holl by emphasizing the incarnation. In Christ, God had become human; God had entered into the world and reconciled it to himself. For this reason, the biblical God and the world, including the modern world, had to be understood in a unified way. There is now only one “Christ-

7 Karl Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* (Tübingen: Mohr und Paul Siebeck, 1948), 35.

8 *Ibid.*, 37.

9 Karl Holl, *The Cultural Significance of the Reformation*, trans. Barbara Hertz, Karl Hertz and John H. Lichtblau (New York: Meridian Books, 1959), 30.

10 *Ibid.*, 151.

11 Bonhoeffer argued, for example, that in Holl’s view, Christ’s work in the believer renders Christ himself, his being and history, practically superfluous. Thus Holl can allow Luther’s Christology and doctrine of justification “to move into the background” (Dietrich Bonhoeffer, *Ökumene, Universität, Pfarramt: 1931–1932*, DBW 11:208). Similarly, Bonhoeffer critiques Holl’s view of Luther’s biblical interpretation as too subjectivistic (Dietrich Bonhoeffer, *Jugend und Studium 1918–1927*, DBW 9:3156ff). Bonhoeffer scholars, most recently Michael DeJonge, have shown that Bonhoeffer’s negative reaction to Holl’s claim shaped his own theology. See Michael P. DeJonge, *Bonhoeffer’s Theological Formation: Berlin, Barth, and Protestant Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 12–13.

12 Holl, *The Cultural Significance of the Reformation*, 152. I have modified the English translation to correspond better with the German original in Karl Holl, “Die Kulturbedeutung der Reformation,” in *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, vol. 1: *Luther* (Tübingen, Mohr Siebeck, 1927), 543.

13 This dualism offered one possible solution to reconcile the mythical account of the Bible with living in a modern, technologically advanced, secular world. In this sense, we can draw a direct theological line from Holl to Bultmann.

-reality" of a reconciled world. Because of the incarnation, God and the world must be thought of together. Bonhoeffer's later depiction of this unity as two aspects which "behave toward each other polemically, and precisely therein witness to their common reality," derived from his own conviction to retrieve Luther's intended teaching of two-kingdoms for his own time from its "pseudo-Lutheran," dualistic distortion.¹⁴

Bonhoeffer's incarnational theology also allowed him to critique Karl Barth, who, besides Luther himself and Adolf Schlatter, was arguably Bonhoeffer's greatest Protestant theological inspiration. Bonhoeffer greatly appreciated Barth's theological inversion: whereas liberal Protestant theology tried to conform God to human reasoning and religious cultural needs, Barth proclaimed the freedom of God to speak concretely through culture. Theology does not talk about God but seeks to let God speak through human words. According to Bonhoeffer, Barth thus effected a desperately needed turn in Protestant theology towards the radical transcendence and freedom of God from cultural expectations of religiosity. Protestantism had become too comfortable by creating God in a certain human, cultural image. Barth reopened the proper way of knowing God; namely, the movement from God himself towards man.¹⁵ Moreover, Barth's Christocentrism resonated with Bonhoeffer's own Lutheran emphasis that God is only known to us in Jesus Christ. Even so, Bonhoeffer also criticized Barth for "tearing apart" God and the world. Barth's emphasis on God's radical transcendence tended to occlude the glorious gift of God's union with creation in Christ, a union Barth still sees in the church but not really in the world which is thus "left to itself."¹⁶

Thus, Bonhoeffer detected in Barth's concept of revelation—with its theological starting point of God's radical freedom from creation—a similar tendency as displayed, albeit from the opposite theological spectrum, by neo-Lutheran piety, namely to separate God and world instead of uniting them. By contrast, Bonhoeffer wants to think more incarnationally, an impulse that leads directly to his idea of "religionless Christianity," and the non-religious interpretations of biblical truths. Karl Barth was the first to critique religion as an unbiblical and reductive concept (invented by Enlightenment thinkers) which trapped divine revelation in a certain cultural mold. Following Barth, Bonhoeffer regarded metaphysical, philosophical, or psychological explanations of Christianity as "religious" distortions. Moreover, in his own world of Lutheran theology, Bonhoeffer had experienced "religious" Christianity as an inner feeling of transcendence and the orientation of world and

14 Dietrich Bonhoeffer, *Ethics*, DBWE 6:59ff.

15 DBW 11:204, 235–236.

16 DBW 8:416; Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, DBWE 8:373.

culture toward universal truths, the very essence of “cultural Protestantism.”¹⁷ Most tragically, as Bonhoeffer points out in his works *Discipleship* and *Ethics*, the dualistic, pseudo-Lutheran worldview allowed individual conscience to shield itself from the actual demands of political reality. For example, adhering to Kantian duty ethics required, as Bonhoeffer put it, fulfilling one’s duty “finally even to the devil,”¹⁸ or to put it more starkly, the safe way of duty would allow one to join the Brown Shirts and still go to church.

In response to these reductions of Christianity to moralism and politically disengaged forms of inner piety, Bonhoeffer increasingly emphasized the importance of realizing God’s will in this world, appreciating creation, and recognizing the importance of acknowledging God’s presence in truth, beauty and virtue outside the church. God, to summarize Bonhoeffer’s view, must be found not primarily at the limits of human thought or experience, to be smuggled in “at the most secret place” still untouched by scientific progress, but he is found in the midst of life;¹⁹ and he is found not in any one institutionalized form of religion, but as the co-suffering, weak God, who nonetheless retains his sovereign guidance of all things.²⁰

The unity of God and world, that is, of God’s becoming part of the world in order to effect a new creation, is also the basis for Bonhoeffer’s much discussed peace ethic.²¹ For Bonhoeffer, the incarnation required that Jesus’s commands to pursue peace and to love one’s enemy go beyond a mere inner disposition towards grace – they are to be implemented in the actual political world. The Sermon on the Mount, Bonhoeffer wrote in *Discipleship*, “exists in order to be carried out.”²²

Another name for Bonhoeffer’s incarnational response to the various dualistic ways of splitting the world into secular and sacred spheres is “incarnational humanism;” that is, a theology centered on the new humanity made possible by God’s taking human form. This incarnational humanism places Bonhoeffer’s theology within the larger orbit of the Christian tradition and allows us to see his creative appropriation of Lutheranism. In the remainder of this paper, I will briefly outline what I mean by incarnational humanism, then show why Bonhoeffer is an incarnational humanist, and then end with a few remarks on the importance of this incarnational, or Christian, humanism for us today.

17 Eberhard Bethge, “Christlicher Glaube ohne Religion: Hat sich Dietrich Bonhoeffer geirrt?,” in *Am gegebenen Ort. Aufsätze und Reden* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1979), 32–38, 35.

18 DBWE 6:77.

19 DBW 8:510–511.

20 DBW 8:534–535.

21 See Clifford J. Green, “Pacifism and Tyrannicide: Bonhoeffer’s Christian Peace Ethic,” *Studies in Christian Ethics* 18.3 (2005), 31–47.

22 “Die Bergpredigt ist dafür da, daß sie getant wird” (DBW 6:329; DBWE 6:326).

The Patristic Roots of Incarnational Humanism

Christian humanism is the Evangel as interpreted by the Christology of the church fathers. Their theology is perhaps best described as Christ-centered realism, a grand, Christological vision of God's relation to the world that interprets God, self, and world through the mystery of the incarnation.²³ For seminal theologians of the early church—such as Ignatius of Antioch, Justin Martyr, Irenaeus, Clement of Alexandria, the Cappadocian fathers (Gregory of Nyssa, St. Basil, Gregory of Naziansus), and even for Augustine—the Gospel is best expressed in Athanasius' pithy statement that "God became a human being so that human beings might become god."²⁴

The Protestant understanding of divinization has been greatly influenced by the rather damning verdict of the church historian Arnold von Harnack, who has largely shaped the still prevalent Protestant prejudice that the Greek fathers Hellenized and thus distorted the biblical message of salvation. Harnack recognized the centrality of incarnation for Orthodoxy's definition of salvation, but he rejected the concept of *theosis* as the illegitimate Christian fulfillment of an old pagan desire for immortality.²⁵ He argues that this oriental desire to attain immortality within Greek conceptual categories necessitated the theological route taken by the fathers: they equated God's eternal word with the *logos* that had become flesh in history so that by participation in this God-man, immortality may be achieved. Harnack considered this teaching "sub-Christian," because *theosis* lacked the kind of moral aspects (*sittliche Momente*) which Harnack himself regarded as central to his own liberal Protestant interpretation of the Gospel.²⁶ Harnack declared the *theotic* concentration on the incarnation, together with the distinctly sacramental flavor of Greek-oriental theology, to be "untenable," because it has little scriptural warrant. Instead, Harnack champions the 19th century Protestant faith, purified from ritual and focused on the cognitive conviction that "God was in Christ," together with the believer's abiding in the love of God.²⁷ Harnack, however, missed the distinctly biblical orientation of patristic *theosis* and therefore failed to see the complete picture of this teaching. As the Swiss-Reformed theologian Dietrich Ritschl has shown, Harnack overlooked the fact that patristic *theosis* aimed at the complete

23 I am using 'incarnation' in the broader meaning still alive in eastern Orthodox theology, as including the entire Christ event of cradle, cross and resurrection.

24 Athanasius, "De incarnatione Verbi," *Patrologia Graeca* 25 (1857), 192B, 54. In many fathers, Latin and Greek, early and late, we find the designation of Christians as gods, who, as Tertullian writes, "have become sons of God by faith," in: *Adversus Praxean*, ANF 3:608.

25 Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 134.

26 Harnack believed that such moments were present but not in the intrinsic way he thought essential. For *theosis*, moral aspects appeared "tagged on" (*angefügt*) rather than inherent to Christianity (*ibid.*, 133).

27 *Ibid.*, 134.

transformation of human beings into the image of Christ through participation in God, thus *combining* physical and moral transformation.²⁸

The patristic idea of *theosis* or divinization continues to be misunderstood by Western theologians as an illegitimate apotheosis of the creature that erases the creator-creature distinction. Given the potential misunderstandings of the *theopoiesis*, of being “made divine,” it will be helpful for our discussion of incarnational humanism if we translate this ancient formula into language adapted to modern Christians ears, without sacrificing its essential teaching: “God became human so that by being transformed into Christ-likeness, human beings can attain their true humanity.”

Central to this interpretation of Christianity as a form of humanism is a certain interpretation of the biblical teaching that mankind was created in the image of God. Following the apostle Paul’s teaching, these early Christian theologians believed that Jesus Christ was the true image of God, wherefore God’s purpose in creating the human race had always been for us to become, both as individuals and as God’s people, perfect icons or representations of Christ’s own relation with God. God’s becoming human, his death, and resurrection thus had the single purpose of conferring on us new life, the true life that flows from sharing in the divine life of the Trinity. In the God-man Jesus, as the church father Irenaeus famously put it, all of humanity was recapitulated and raised to divine perfection. In short, Christianity *is* the archetypal humanism, because with the central mystery of our faith, the incarnation, God intended the divinization or *theosis* of our humanity. The whole point of being a Christian is “Christification,” that is, to become fully human by becoming refashioned in the image of Christ. Our supernatural destiny has always been, as Gregory of Nyssa put it, “friendship with God,” the kind of intimate filial relation Jesus had with the Father that is characterized by love of God, love of neighbor, and even love of enemies, because our basic relation to reality is no longer one of fear but one of love.

Based on this gift of love, Christian humanism has always had two distinct features, the one epistemic, and the other ethical. First, conscious of living once again in union with the creator of the cosmos, Christian humanists have traditionally espoused the unity of faith and reason and therefore acknowledged truth from all sources. The kind of enmity between knowledge and faith that characterizes our modern culture wars between science and religion, for example, is foreign to Christian humanism. Indeed Christian humanists generally eschewed all dualistic conceptions of reality. Spirit and matter, soul and body are not opposed but belong together and are together transformed into a new incorruptible creation. Secondly,

²⁸ Dietrich Ritschl, *Konzepte: Gesammelte Aufsätze*, vol. 1: *Patristische Studien* (Frankfurt: Peter Lang, 1976), 91.

its Christological foundation endows Christian humanism with an ethic of human solidarity. Aware of sharing the reconciliation of humanity to God and therefore to one another, Christian humanists have traditionally recognized the image of God in every human being, and extended charity to all on account of their connection to Christ.

Bonhoeffer: Christianity as True Humanity

For those familiar with Bonhoeffer's theology, it should by now be fairly obvious how Bonhoeffer's incarnational humanism fits into the greater Christian tradition. We can see, for example, that he goes along with Irenaeus's idea of recapitulation:

In Jesus Christ, in the one who became human, was crucified, and rose from the dead, humanity has been renewed. What happened in Christ, happened to everyone, because he was *the* human being [par excellence]. The new human being is created.²⁹

Christianity, for Bonhoeffer, is participation in this new humanity:

Christian life means being human (*Menschsein*) in the power of Christ's becoming human, being judged, and pardoned in the power of the cross, living a new life in the power of the resurrection.³⁰

Bonhoeffer also fully recognizes the broader social implications of this humanist interpretation of the Gospel when he links the new humanity to the restoration of God's image in every human being through Christ: In his *Discipleship* he affirms the general solidarity with all human beings we regain through Christ's work:

In the becoming human in Christ the entire humanity regains the dignity of being made in the image of God (*Gottesebenbildlichkeit*). Whoever from now on attacks the least of the people attacks Christ, who took on human form and who in himself has restored the image of God for all who bear a human countenance. In community with the incarnate one, we are once again given our true humanity. With it, we are delivered from the isolation caused by sin, and at the same time restored to the whole of humanity. Inasmuch as we participate in Christ, the incarnate one, we also have a part in all of humanity, which is borne by him. Since we know ourselves to be accepted and borne within the humanity of Jesus, our new humanity now also consists in bearing the troubles and the sins of all others. The incarnate one transforms his disciples into brothers and sisters of all human beings.³¹

Like the church fathers, Bonhoeffer also depicts Christian ethics as being shaped into the image of Christ by participation in Christ. We recall the many passages in

²⁹ DBW 6:78; DBWE 6:91.

³⁰ DBW 6:150; DBWE 6:159.

³¹ Dietrich Bonhoeffer, *Nachfolge*, DBW 4:301; Dietrich Bonhoeffer, *Discipleship*, DBWE 4:285. Translation slightly altered to emphasize the "becoming human." The English translation has "incarnation" and "incarnate one."

Discipleship and his *Ethics* which speak about *Ethics* as participating in the reconciliation of the World to God in Christ, and about the formation of Christ's image in every believer and in the church as a whole:

[Christ] formation occurs only by being drawn into the form of Jesus Christ, by *being conformed to the unique form of the one who became human, was crucified, and is risen*. This [happens] [...] ³² as the form of Jesus Christ himself so works on us that it molds us, conforming our form to Christ's own (Gal. 4:9). ³³

In unison with earlier Christian humanists, Bonhoeffer stresses the importance of the sacraments for the Christian life. Christ-formation happens within the church when God becomes present through the sacraments of baptism, Eucharist, and the preaching of the Word.

Finally, we have already seen that Bonhoeffer also shares with earlier Christian humanists the Christologically-based correlation of faith and reason. Following Paul's theology in Colossians, Bonhoeffer insists that for the Christian, reality is grounded and unified as "one Christ-Reality." He expresses the Christological unity of reality in these words:

Christ is the center and power of the Bible, of the church, of theology but also of humanity, reason, justice, and culture. To Christ everything must return; only under Christ's protection can it live. ³⁴

Yet this one Christ-Reality does not imply that Christians enjoy epistemological superiority. Concerning the relation of faith and reason, Bonhoeffer establishes the basic epistemic humility of the Christian based on the incarnation. While Christians can be sure of their participation in God and his revelation in Christ, their knowledge of God must follow the incarnation's own pattern: since God and World are united in the incarnation, the "revelational" is found only in the rational, and the sacred only in the profane. Bonhoeffer writes that "I never experience the reality of God without the reality of the world, nor the reality of the world without the reality of God." ³⁵ Indeed, the central question which motivates Bonhoeffer's theology, the question to which his religionless Christianity in a world come of age forms the answer, is the hermeneutical challenge "of participating in the reality of God and the world in Jesus Christ today." ³⁶ This participation in God's reality, expressed in the question "who is Jesus for us today?" and "what is he saying to us concretely

³² Cut: "[this] does not happen as we strive 'to become like Jesus,' as we customarily say, but" ...

³³ DBWE 6:93; DBW 6:80.

³⁴ DBW 6:341; DBW 6:344.

³⁵ DBW 6:55; DBW 6:40-41.

³⁶ DBW 6:55; DBW 6:40-41.

in our time?" is the fundamental, driving concern which unifies Bonhoeffer's theology and is traceable from his earlier works right up to the prison letters.

Now, at this point a Protestant reader may well wonder whether my reading of Bonhoeffer as a Christian humanist within the tradition of patristic humanism distorts his characteristic Lutheran theology. In aligning Bonhoeffer with the idea of deification, do I not falsely force his theology into a thoroughly un-Lutheran, non-Reformational mold? Is not the classical difference between Eastern theology of deification and the Reformational insistence on justification by faith alone that the church fathers were much more optimistic about human nature? Did not Luther's theology of the cross do away with such theologies of human glorification? And does not Bonhoeffer teach the opposite of patristic deification when he insists that Christ died so that we could become truly human and not divine? Is not Bonhoeffer more faithful to Chalcedon's formulation that Jesus was truly God and truly man, by insisting that Christ restores our "lost created humanity," instead of making us divine?³⁷

The problem with this latter criticism lies in its assumption that *theosis* implies an ontological change from creature to creator, rather than "merely" advocating the biblically sound notion of humans "partaking of" divine nature. However, anyone familiar with patristic theology will know of the fathers' careful observance of God's ontological transcendence, his radical otherness. Christianity, as Basil of Caesarea argued, promises "likeness to God as far as is possible for human nature"³⁸ and not the transformation of human nature into divine nature. The fathers argued precisely for "our lost created humanity," through the mediation of Christ. Only, in contrast to Harnack, they also believed that the resurrected Christ inaugurated and actually displayed the new creation, the eschatological renewal of all things in which humanity shares. This future hope in no way barred patristic writers from acknowledging Christianity as a religion of the cross. Indeed, as Ignatius of Antioch's writings show, perhaps no other theological generation was more familiar with suffering than these early theologians who championed *theosis*.

The answer to this riddle is largely due to our unfamiliarity with patristic theology. By divinization, the fathers meant formation into Christ-likeness; thus what Bonhoeffer describes in *Ethics* as *Christformation*, the fathers would list under divinization. Bonhoeffer's description of ethics as Christ's taking shape in the believer

37 In his introduction to *Ethics* in the English critical edition of Bonhoeffer's works, Clifford Green articulates this perceived difference when he writes that "Bonhoeffer reverses an ancient theological dictum, found in formative theologians such as Athanasius and Augustine, namely, that God became human in order that humans might become divine. Rather, he argues, God became human so that human beings could become truly human, that is, recover their lost created humanity through the mediation of Christ. Human beings do not change their form and become divine; their true dignity is to be truly human—as Jesus, according to the Chalcedonian formula, was truly human" (DBWE 6:6).

38 Basil of Caesarea, *On the Human Condition*, Discourse 1, ed. John Behr, Popular Patristic Series (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2005), 45.

thus provides an ecumenical bridge between Eastern and Western theologies. The origins of this connection go back to Luther himself, who frequently, in fact, referred to *Christformation* as *Vergottung* or divinization in a number of his sermons.³⁹ We have overstated the differences, especially between Luther and the church fathers on this point.

Conclusion

I have tried to show that the label “incarnational humanism” allows us to see Bonhoeffer in the light of the greater Christian tradition, for which the central Gospel message has always been: “Christ died so that we might become like God” in our love for God and humanity. Making this “happy exchange” the focus of what we could call, with C.S. Lewis, “mere Christianity” lends Bonhoeffer’s theology particular relevance in two ways for the central themes of Protestant culture and ecumenism to which this special journal edition is dedicated.

First, this humanistic interpretation of Christianity has great ecumenical value. Christianity is principally not about avoiding Hell, forgiveness of sins, justification by faith alone, or legalistic check lists of moral behavior; rather, Christianity is, as Bonhoeffer put it, “participating in God’s reality as revealed in Christ” and living a truly human life by participating in Christ’s incarnation, death, and resurrection.⁴⁰ Bonhoeffer’s strong sense of Christianity as a mode of being, which he already depicted in *Act and Being* and restated in *Ethics*, properly defines Christianity as participation in a concrete, personal reality, the reality of God in Christ, that sustains and connects all of reality. This reality is defined by God’s love for humankind and the reconciliation of the world to itself. Dogma and creeds are, of course, vitally important for our understanding of God and ourselves. Yet they themselves are sustained by the experienced reality of the church and each believer of their

39 The following passage appears in the context of the question “wie man frum werden und wohl thun soll,” that is, a (perhaps *the*) central question of Luther’s theology. He prepares the way with his usual advice (reminiscent of Kierkegaard’s ‘sickness unto death’) that one should despair of one’s own self and abilities but never despair about or doubt the help of God. But then follows this amazing passage on power of God’s grace: “Dann war ist es, das der mensch mit gnaden beholffen mehr ist dann ein mensch, ja die gnad gottis macht yn gotformig und vergottet yn, das yn auch die schrifft got und gottis tun heist. Also mus der mensch uber flisch und blut außgezogen werden und meher dann mensch werden, soll er frum werden. Das geschicht nu anfenglich, wann der mensch das erkennt, als ym selbs ganz verzweifelt. Darnach aller erst folgen die guten wreck: wann die gnad also erlanget ist, dann hastu ein freyen willen, danthu was in dir ist.” Quoted in “Ein Sermon gepredigt zu Leipzig auf dem Schloß am Tage Petri und Pauli, 1519,” in *Dr. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, vol. 2 (Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1966), 247–248. Transl. “Because it is true that human beings become more than human with the help of grace, indeed the grace of God makes him god-shaped deifies (*vergottet*) him, which is also why the scriptures call him god and doing god’s work. Therefore man has to be extended beyond flesh and blood and become more than human, if he is to become godly (*frum*). Now this happens initially when the human being recognizes his complete self-despair. Only then follow the good works: thus when you have obtained grace, then you have a free will, then you do what is within you.”

40 DBWE 6:50; see also DBWE 6:134: “The real, the judged, and the renewed human being exists only in the form of Jesus Christ and therefore in being conformed to Christ. Only the person taken on in Christ is the real human being; only the person confronted by the cross of Christ is the judged human being; only the person who participates in the resurrection of Christ is the renewed human being.”

real, existential union with God. Union with God, as the apostle Paul preached tirelessly, should result in union with others, for Christ had taught that oneness with God and one another was the goal of his mission. In these truths, I submit, we find the true basis for ecumenism, and also for Bonhoeffer's proper equation of the gospel with a peace ethic.

Secondly, Bonhoeffer's retrieval of the greater tradition's incarnational humanism in Lutheran terms brilliantly articulates the hermeneutical challenge of Christianity we need to truly make our own. In my view, the trilogy of Bonhoeffer's works *Discipleship*, *Ethics*, and his prison letters, contain one of the most insightful and promising blueprints in modern theology for a Christian understanding of the secular and the uncompromising discernment of given realities for the sake of our common good in Christ. Following Christ in "realistic responsibility," for Bonhoeffer, meant to strive for peace, justice, and human dignity within the aforementioned concrete realities of one's time. For him, the Christian life revolves around the question of how Christ takes form among us in our present times.⁴¹ The real hermeneutic issue for Bonhoeffer was how Christians could discern God's concrete commandment to the church at any given time. For him, "reality is the sacrament of the commandment," and it is the church's task to determine and proclaim God's concrete commandment based on his love for world and humanity.⁴²

Bonhoeffer's years in the resistance, together with his arrest and execution, are a living testimony to his belief in realistic responsibility. Both his affirmation of toppling Hitler's government, involving the *Führer's* assassination, as well as his participation in planning humane social structures for a post-war Germany, flow from the same Christological reasoning and show us what he meant: because Christ died for our true humanity, the Christian works for the common good in society as best as possible under given circumstances. Today, we often hear that religious citizens can be useful to the public when they moderate their beliefs. Secularists prefer a moderate Christian or moderate Muslim in politics. Bonhoeffer was convinced of the opposite truth: based on the incarnation, the full-blooded Christian strives to implement in every area of life the true humanity Christ died for – to live in freedom before God and others, and to help construct a culture that makes such life possible.⁴³

41 DBW 6:87; DBWE 6:99.

42 DBW 11:334.

43 DBW 6:387; DBWE 6:383 – "Das Gebot Gottes erlaubt dem Menschen als Mensch vor Gott zu leben."

Bonhoeffer's Incarnational Humanism

Abstract

Among Bonhoeffer scholars, it is well known that Bonhoeffer regards being and becoming truly human as the goal of his Christ-centered theology. What has been largely overlooked, however, is that this "humanistic" interpretation of the Gospel aligns Bonhoeffer with the incarnational focus of patristic Christology and its central idea of *theosis* or *deification*. In this paper, I argue that Bonhoeffer's focus on God taking human form allowed him to transcend his own particular Lutheran theological context and thus to become a truly ecumenical theologian in the same incarnational humanist tradition that was inaugurated by the church fathers.

CZEŚĆ II

BONHOEFFER A EKUMENIA

BOGDAN FERDEK

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

ESCHATOLOGIA DIETRICHA BONHOEFFERA I ROMANO GUARDINIEGO. PERSPEKTYWA EKUMENICZNA

Wspomnienie siedemdziesiątej drugiej rocznicy męczeńskiej śmierci Dietricha Bonhoeffera nie powinno być wyłącznie zwrotem ku przeszłości, rozpamiętywaniem tego, co już było i przeminęło. Sam bowiem Bonhoeffer nie uważał swojej śmierci za koniec oznaczający brak przyszłości. Przed egzekucją zdążył jeszcze zinterpretować swoją własną śmierć słowami: „To koniec, dla mnie jednak początek życia”¹. Jako chrześcijanin wierzył, że istnieje przyszłość poza tragiczną barierą śmierci biologicznej, która w tym świetle staje się początkiem życia. O śmierci w tej właśnie perspektywie traktuje dzieło chrześcijańskiej dogmatyki, jakim jest eschatologia.

Kolejna rocznica męczeńskiej śmierci Bonhoeffera jest okazją, aby przedstawić przynajmniej zarys eschatologii zawarty w wyborze jego pism *Krzyż i zmartwychwstanie*². Eschatologia Bonhoeffera zostanie porównana z eschatologią urodzonego 132 lata temu w Weronie katolickiego teologa, Romano Guardiniego (1885). Obaj myśliciele byli związani z miastem Breslau: Bonhoeffer tu się urodził, Guardini zaś był formalnie zatrudniony na Wydziale Teologii miejscowego uniwersytetu. Obaj byli związani również z Uniwersytetem Fryderyka Wilhelma w Berlinie, na którym mieli swoje katedry. Obydwóch nazistowskie władze pozbawiły prawa

1 E. Bethge, *Rzut oka na życie i twórczość Dietricha Bonhoeffera*. W: D. Bonhoeffer, *Psalmy*. Tłum. B. Widła, K. Karski, A. Tschirschnitz. Warszawa 2004, s. 81.

2 D. Bonhoeffer, *Krzyż i zmartwychwstanie*. Tłum. K. Wójtowicz. Kraków 1999.

nauczania. Wreszcie obydwaj napisali o Jezusie Chrystusie: Bonhoeffer – *Naśladowanie*³, Guardini – pracę *Bóg. Nasz Pan Jezus Chrystus, osoba i życie*⁴.

Eschatologia Bonhoeffera została opracowana w książce: *Für andere da*⁵, której autorem jest Gerhard Ludwig Müller, obecny prefekt Kongregacji Nauki Wiary. Z kolei omówienie eschatologii Guardiniego zamieszczono w opracowaniu Krzysztofa Szwarca: *Jezus Chrystus – osoba i czyn*⁶. Jednakże w powyższych pracach na temat myśli Bonhoeffera i Guardiniego o rzeczach ostatecznych nie dokonano ich porównania z perspektywy ekumenicznej. O aktualności takiego podejścia świadczy praca: *Gemeinsame Hoffnung – über den Tod hinaus. Eschatologie im ökumenischen Gespräch*⁷. A zatem można postawić problem: Czy eschatologie Bonhoeffera i Guardiniego są wyrazem wspólnej nadziei na przyszłość usytuowaną poza tragiczną barierą śmierci biologicznej?

Współczesna eschatologia bardziej niż rozpatrywaniem takich szczegółowych kwestii, jak: sąd i łaska, zbawienie i potępienie, niebo – piekło – czyściec, życie przed śmiercią i po śmierci, zajmuje się ukazaniem ostatecznego zakorzenienia traktatu o rzeczach ostatecznych w prawdach wiary⁸. Zasadniczo traktat o rzeczach ostatecznych wyrasta z pierwszego artykułu wiary chrześcijańskiego *credo* mówiącego o Bogu Stwórcy. To Jego niekończące się możliwości stwarzania przynoszą człowiekowi przyszłość poza granicą śmierci ciała. Zapoczątkowaniem tej przyszłości jest już zmartwychwstanie Jezusa. Dzięki niemu rzeczy ostateczne już są, choć jeszcze nie w pełni. Wybrane wypowiedzi eschatologiczne Bonhoeffera i Guardiniego włączają się w ów schemat współczesnej eschatologii, ukazując się w trzech odsłonach: jako przejście od *creatio originalis* do *creatio nova*, od „adamokształtności” do „chrystokształtności” oraz od skierowania „ku śmierci” do bycia „ponad śmiercią”. Po przedstawieniu eschatologii Bonhoeffera i Guardiniego przechodzi się do rozważenia ich ekumenicznych konsonansów lub też może i dysonansów, ewentualnie różnego rozłożenia akcentów.

3 *Idem, Naśladowanie*. Tłum. J. Kubaszczyk. Poznań 1997.

4 R. Guardini, *Bóg. Nasz Pan Jezus Chrystus, osoba i życie*. Tłum. J. Zychowicz. Warszawa 1999.

5 G.L. Müller, *Für andere da. Christus – Kirche – Gott in Bonhoeffers Sicht der mündig gewordenen Welt*. Paderborn 1980, s. 117–150. Zob. także: B. Ferdek, *Eschatologia Dietricha Bonhoeffera, czyli nadzieja dla bezreligijnego świata*. W: *Wierzyć w Tego samego i tak samo*. Red. J. Lipniak. Świdnica 2006, s. 111–131; J.P. Manoussakis, „At the Recurrent End of the Unending”: *Bonhoeffer's Eschatology of the Penultimate*. W: *Bonhoeffer and Continental Thought. Cruciform Philosophy*. Red. B. Gregor, J. Zimmermann. Bloomington 2009, s. 226–244.

6 K. Szwarz, *Jezus Chrystus – osoba i czyn. Romano Guardiniego chrystologia personalistyczna*. Lublin 2008, s. 169–228. Zob. także: W. Teifke, *Offenbarung und Gericht: Fundamental Theologie und Eschatologie bei Guardini, Rahner und Ratzinger*. Göttingen 2012; B. Ferdek, *Filozofia przeciwieństwo Romano Guardiniego*. W: *Filozofia we Wrocławiu*. T. 1. Red. L. Miodoński. Wrocław 2013, s. 219–229.

7 *Gemeinsame Hoffnung – über den Tod hinaus. Eschatologie im ökumenischen Gespräch*. Red. U. Swarat, T. Söding. Freiburg – Basel – Wien 2013.

8 H. Jenssen, *Eschatologie, 2. christl. individ.* W: *Lexikon der Letzten Dinge*. Red. W. Beltz. Augsburg 1993, s. 125.

1. Od *creatio originalis* do *creatio nova*

Według Apostoła Pawła istotą Boga jest „powoływać do istnienia to, co nie istnieje” (por. Rz 4, 17). Człowiek po swoim upadku postępuje odwrotnie: to, co istnieje, chce powołać do nieistnienia, albowiem konsekwencją jego upadku jest zwrot ku nicości. Według Bonhoeffera dążenie to przejawia się w historii śmierci, która zaczyna się od Kaina, gdyż 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). Prerogatywy Stworzyciela przypisuje sobie cała ludzkość, zabijając Tego, przez którego Bóg „stworzył wszechświat” (Hbr 1, 2). „Chrystus na Krzyżu, zamordowany Syn Boży, to finał historii Kaina, a tym samym finał historii w ogóle”⁹. Jednakże śmierć Jezusa na krzyżu stała się jednocześnie punktem zwrotnym historii. Roszczenia do przysługującego Bogu prawa do odbierania życia stały się wyrokiem śmierci dla śmierci. Śmierć Chrystusa była „sądem nic”, *nihil negativum*¹⁰. Jednak Bóg, który na początku stworzył swoje dzieło *ex nihilo*, zniszczył „samo nic” – *nihil negativum*. Co więcej, Bóg nie tylko niszczy „samo nic”, lecz jako Stwórca z owego „niczego” – z tego, co nie istnieje – powołuje do istnienia nowe stworzenie, które jest zmartwychwstaniem Jezusa. „Umarły Jezus Wielkiego Piątku i Zmartwychwstały Pan Wielkanocy – to stworzenie z niczego, stworzenie początków”¹¹, dlatego też „Bóg stworzenia, Bóg prawdziwego początku – to Bóg Zmartwychwstania”¹².

Również Guardini wychodzi w swojej eschatologii od historii śmierci, której początek widzi w upadku człowieka. Upadek ten polega na tym, że człowiek

odpadł od rzeczywistego istnienia, kierując się ku nicości. Tamta pierwsza nicość, [z] której Bóg stworzył świat, była nicością dobrą: czystym faktem, że nie ma nic. Teraz pojawia się nicość zła: nicość grzechu, zniszczenia, śmierci, bezsensu, pustki¹³.

Punkt zwrotny w historii śmierci stanowi śmierć Jezusa, która była upadkiem w nicość.

Nikt nie doświadczył upadku w złą nicość tak jak On – aż do granic owej straszliwej rzeczywistości, która kryje się za słowami: „Boże mój, czemuś mnie opuścił” – ponieważ On był Synem Bożym. [...] Oto On, nieskończenie umiłowany Syn odwiecznego Ojca, osiągnął absolutną głębię, samo dno zła. Dotarł do tej nicości, z której miało się dokonać Nowe Stworzenie¹⁴.

9 D. Bonhoeffer, *Krzyż i zmartwychwstanie...*, s. 24.

10 *Ibidem*, s. 51.

11 *Ibidem*.

12 *Ibidem*.

13 R. Guardini, *Bóg...*, s. 391–392.

14 *Ibidem*, s. 392–393.

Wspomnianym nowym stworzeniem jest zmartwychwstanie Jezusa. A ponieważ jest ono nowym stworzeniem, dlatego przewyższa wszystkie ludzkie wyobrażenia o życiu po śmierci, np. nadzieje Sokratesa, który oczekiwał, że dusza będzie żyć nadal w lepszym i wyższym życiu. Zmartwychwstanie bowiem jest ponownym wzburzeniem zniszczonego przez śmierć życia – oczywiście w nowym, przemienionym stanie¹⁵. Jest to możliwe tylko dzięki niewyczerpanej mocy stwórczej Boga.

Zmartwychwstanie Jezusa mówi o Bogu, że nie jest On jakimś emerytowanym Stwórcą. Wciąż działa On jako Stworzyciel, zapoczątkowując w zmartwychwstaniu Jezusa *creatio nova*, która jest charakterystycznym rysem zarówno eschatologii Bonhoeffera, jak i Guardiniego. Eschatologia byłaby więc *creatio nova*, zainicjowaną przez zmartwychwstanie Jezusa.

Jezus Chrystus – Zmartwychwstały: oznacza, że Bóg w swej miłości i wszechmocy uśmierca śmierć i powołuje do życia nowe stworzenie, ofiaruje nowe życie. „To, co dawne, minęło, a oto wszystko stało się nowe”. „Oto czynię wszystko nowe”. Zmartwychwstanie nastąpiło już w samym środku starego świata jako ostateczny znak jego końca i jego przyszłości, i zarazem jako żywa rzeczywistość¹⁶.

2. Od „adamokształtności” do „chrystokształtności”

Adam i Ewa chcieli poprawić dzieło stworzenia dokonane przez „Władcę miłującego życie” (Mdr 11, 26) – Boga. W konsekwencji dokonanej korekty

Adam i Ewa stali się dumnymi stwórcami nowego życia, ale to nowe życie zostało stworzone w chorobliwej wspólnocie ludzi i śmierci. [...] Adam – żyjący w cieniu śmierci i trawiony pragnieniem życia – zrodził Kaina, mordercę. To jest nowe w Kainie, synu Adama, że sam – *sicut Deus* – sięga po życie. Człowiek, któremu nie wolno jeść z drzewa życia, z tym większym pożądaniami sięga po owoc śmierci, po zniszczenie życia¹⁷.

To, co zepsuli ci, którzy chcieli być „jak Bóg”, przyszedł naprawić Ten, który będąc Bogiem, stał się człowiekiem. Chrystus przez przyjęcie ludzkiej natury stał się solidarny z ludźmi, dlatego „to, co zdarzyło się Chrystusowi, zdarzyło się całej ludzkości”¹⁸. Na zasadzie solidarności Bóg, który swoją stwórczą mocą pokonał w Chrystusie śmierć, 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”¹⁹. Wspomniane

15 *Ibidem*, s. 399.

16 D. Bonhoeffer, *Krzyż i zmartwychwstanie...*, s. 64.

17 *Ibidem*, s. 24.

18 *Ibidem*, s. 47.

19 *Ibidem*, s. 61.

prowadzenie człowieka ze śmierci do życia oznacza nadanie człowiekowi „chrystostkształtności”.

Kształtowanie to raczej jakieś wciągnięcie w postać Jezusa Chrystusa, jakieś upostaciowanie na wzór jedynej postaci Wcielnego, Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego. Nie dzieje się to jednak poprzez wysiłek, aby stać się podobnym do Jezusa, jak to zwykliśmy wyrażać, lecz przez to, że postać Jezusa Chrystusa sama z siebie na nas oddziałuje, że naszą postać wyciska według swej własnej. To Chrystus jedynie nadaje nam kształt²⁰.

Człowiek osiąga ową „chrystostkształtność” już na etapie swojej ziemskiej egzystencji.

Być ukształtowanym na wzór Zmartwychwstałego – znaczy być przed Bogiem nowym człowiekiem. Człowiek taki żyje pośrodku śmierci, jest sprawiedliwy pośrodku grzechu, jest nowy pośrodku starego. [...] Żyje, bo żyje Chrystus, i żyje jedynie w Chrystusie²¹.

Z jednej strony „chrystostkształtność” nie oznacza dystansowania się od świata, ale z drugiej strony nie jest też uleganiem światu²². „Chrystostkształtność” osiągnie swoją pełnię w czasie paruzji, a pełnią tą będzie „nowe stworzenie cielesności”²³ człowieka na wzór zmartwychwstałego Jezusa.

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 nieśmiertelnym, 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 pusty²⁴.

Ciało Zmartwychwstałego jest więc tym samym ciałem, co ciało Ukrzyżowanego, i równocześnie nie takim samym ciałem, bo należy już do *creatio nova*. Powszechnie zmartwychwstanie umarłych będzie rozszerzeniem na wszystkich ludzi zmartwychwstania Chrystusa: „Kto trwa we wspólnocie z Wcielnym i Ukrzyżowanym, w kim ukształtował się On, ten stanie się także podobny do Przemienionego i Zmartwychwstałego”²⁵. Pełnia „chrystostkształtności” będąca nowym stworzeniem cielesności nie uczyni z człowieka jakiegos nadczłowieka ani półboga²⁶. Będzie to pełnia człowieczeństwa według miary Jezusa – najwyższa forma

20 *Ibidem*, s. 45–46.

21 *Ibidem*, s. 47.

22 *Ibidem*, s. 53.

23 *Ibidem*.

24 *Ibidem*.

25 D. Bonhoeffer, *Naśladowanie...*, s. 229.

26 *Idem*, *Krzyż i zmartwychwstanie...*, s. 24.

humanizacji człowieka. Bonhoeffer nie rozwija myśli św. Atanazego o przebóstwieniu człowieka: „Słowo Boże stało się człowiekiem, aby człowiek stał się Bogiem” (*De incarnatione*, 54, 3), lecz twierdzi, że „człowiek staje się człowiekiem, bo Bóg stał się człowiekiem. Ale człowiek nie staje się Bogiem”²⁷.

Guardini podobnie jak Bonhoeffer nawiązuje do wydarzenia, które stało się źródłem śmierci.

Nie należy ona do istoty człowieka (Hbr 5,12–21) – twierdzenie przeciwne ma charakter pogański. To grzech przynosi śmierć, odrywa bowiem człowieka od Boga. Swoje właściwe życie miał człowiek jako uczestnik „boskiej natury” (2 P 1,4); to uczestnictwo zostało zerwane przez grzech. Była to pierwsza śmierć; wskutek niej wszyscy umieramy²⁸.

Aby uczynić człowieka na powrót uczestnikiem boskiej natury, Ten, który z Ojcem i Duchem Świętym posiada wspólnie jedną boską naturę, przyjął naturę ludzką. „Chrystus jest nie tylko uczestnikiem boskiej natury, lecz stanowi z nią jedność”, dlatego „On sam jest życiem, w którym grzech i śmierć są pokonane”²⁹. Chrystus wcielił się nie tylko po to, aby pokonać grzech i śmierć, ale również dla nadania „chrystostształności” człowiekowi. „Kształtem, który chrześcijanina czyni chrześcijaninem, który winien się przejawiać we wszystkim, co on czyni, łączyć w jedność wszystko, co dzieje się w jego życiu, być we wszystkim rozpoznawany, jest Chrystus w nim”³⁰. Pełnią tej „chrystostształności” człowieka będzie jego zmartwychwstanie na wzór zmartwychwstania Jezusa. Zmartwychwstały człowiek otrzyma taką samą cielesność jak zmartwychwstały Jezus. Dla zmartwychwstałego Jezusa przestają istnieć bariery cielesności. Nie krępują Go granice czasu ani przestrzeni. Zarazem jednak jest On rzeczywistym Jezusem z Nazaretu, a nie jedynie zjawą. Jest tym samym cielesnym Panem, który przed śmiercią żył razem ze swoimi uczniami.

Pan jest przemieniony. Żyje inaczej niż dawniej. Jego egzystencja jest niepojęta, ma w sobie nową moc Ducha, pochodzi całkowicie ze sfery boskiej i nieustannie na nowo w nią się zanurza. Pomimo to jest ona cielesna, zawiera w sobie całego Jezusa, Jego istotę, Jego charakter. Co więcej, zawiera wyrażone ranami całe Jego przeżyte życie, los, jakiego doświadczył, Jego mękę i śmierć. Nic nie jest pominięte; nic nie jest pozostawione „w nie-realnym blasku”³¹.

Taką właśnie cielesność na wzór zmartwychwstałego Jezusa człowiek otrzyma w swoim zmartwychwstaniu. Bóg, chociaż jest duchem, to jednak nie jest wrogiem

27 *Ibidem*, s. 47.

28 R. Guardini, *Bóg...*, s. 137.

29 *Ibidem*.

30 *Ibidem*, s. 447.

31 *Ibidem*, s. 404.

materii. On stworzył cielesność człowieka, a Syn Boży przyjął ciało i tej cielesności nie porzucił, czego dowodem jest zmartwychwstanie. Zmartwychwstanie Jezusa jest konsekwencją Jego wcielenia. Dochodzi to do głosu szczególnie w Ewangelii według św. Jana.

Jan ustanowił jak gdyby dwa wielkie znaki graniczne. Pierwszym jest zdanie: „Słowo stało się ciałem” (J 1,14). Nie tylko zstąpiło w człowieka, lecz weszło w jego egzystencję – tak że postać ta była zarazem Bogiem i człowiekiem. [...] Drugi znak graniczny stanowi zdanie: „Jezus zmartwychwstał”. Nie tylko zachowany jest w pamięci swoich uczniów, nie tylko działa nadal w historii mocą swego słowa i swego dzieła, lecz żyje w boskiej i ludzkiej, w duchowej i cielesnej rzeczywistości. Oczywiście przemieniony: otoczony chwałą³².

Wcielenie i zmartwychwstanie Jezusa wskazują więc na to, że ciało jest kresem Bożych dróg. Konsekwencją tego jest również cielesna „chrystokształtność” człowieka, której pełnią będzie jego zmartwychwstanie. Eschatologię zatem można określić jako pełnię cielesnej „chrystokształtności” człowieka. „Jezus zmartwychwstał jako człowiek i w ten sposób ofiarował człowiekowi zmartwychwstanie”³³.

3. Od skierowania „ku śmierci” do bycia „ponad śmiercią”

Bonhoeffer był krytykiem teologii dwóch rzeczywistości (*zwei Räume*), która traktowała np. o Kościele i państwie, naturze i łasce, królestwie Boga i królestwie człowieka, *sacrum* i *profanum*. Dla Bonhoeffera istnieje tylko jedna rzeczywistość, którą jest Chrystus. Dlatego postrzega tę rzeczywistość w duchu formuły chalcedońskiej mówiącej o unii hipostatycznej natury boskiej i ludzkiej w Chrystusie. „Jednego i tego samego Chrystusa Pana, Syna Jednorodzonego, należy wyznawać w dwóch naturach: bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączania” (*Definicja wiary*, 11). Rzeczywistość nie może być zatem tak postrzegana, jak postrzegali Chrystusa arianizm lub monofizytyzm. Takie podejście do rzeczywistości dotyczy również eschatologii. Powinna ona unikać schizofrenii podwójnego obywatelstwa: w tym samym czasie statusu obywatela nieba i obywatela ziemi. Rzeczywistość eschatologiczna jest na wzór królestwa Chrystusa obecna w świecie, choć nie jest z tego świata. Dlatego Bonhoeffer mówił o „rzeczach przedostatecznych”. Wyrażenie to nie jest kategorią czasową, która chciałaby wyrazić związek pomiędzy obecnym i przyszłym światem w terminach: „przed” i „po”. Jest to kategoria wyrażająca relację między dziełem Boga Stwórcy a królestwem Boga w terminach „już” i „jeszcze nie”. „To, co będzie” nie jest następstwem „tego, co jest”, lecz „to, co będzie” jest już obecne w „tym, co jest”.

³² *Ibidem*, s. 406.

³³ D. Bonhoeffer, *Krzyż i zmartwychwstanie...*, s. 64.

Eschatologia odrzucająca schizofrenię podwójnego obywatelstwa nie jest ucieczką o d świata, lecz ucieczką do świata.

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. Doczesności nie można związać przedwcześnie³⁴.

W samym środku „rzeczy przedostatecznych” chrześcijanin jest krzyżowany z Chrystusem, aby zmartwychwstać na Jego wzór w samym niejako środku „rzeczy ostatecznych”. „Wprawdzie ludzkość żyje jeszcze po staremu, ale jest już ponad tym starym; żyje wprawdzie jeszcze w świecie śmierci, ale jest już ponad śmiercią”³⁵. A więc choć człowiek żyje pośrodku śmierci, to jednak jest już „ponad śmiercią”. Nie jest zatem „bytem ku śmierci”, lecz „bytem ponad śmiercią”. Jest prawdziwie eksterytoriałny w stosunku do śmierci, ponieważ „pośrodku starego stworzenia rozpoczął nowe stworzenie”³⁶. „Śmierć więc nie jest właściwie śmiercią, lecz okresem życia, które istnieje dalej jako zarodek ukryty w pozornie zdrętwiałych ciałach”³⁷. Koncepcję eschatologii Bonhoeffera można by zatem określić jako t e r a ź n i e j s z o ś c i o w ą: człowiek już żyje ponad śmiercią.

Guardini preferuje koncepcję eschatologii przyszłościowej. We *Wstępie* do swojej książki: *O rzeczach ostatecznych* stwierdza, że zadaniem eschatologii „jest więc podjęcie próby naszkicowania nauki o końcu i o tym, co dzieje się na końcu: o śmierci, zmartwychwstaniu, oczyszczeniu po śmierci, sądzie i wieczności”³⁸. W tym samym *Wstępie* Guardini odwołuje się również do trzech działów chrześcijańskiej nauki o czasie ludzkiego istnienia: protologii, eschatologii i kaiologii³⁹. Kaiologię można najogólniej określić jako naukę o czasie zbawczym⁴⁰. Ów zbawczy czas rozpoczyna się wraz z wydarzeniem, jakim jest śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Otwiera ono możliwość i n e g z y s t e n c j i chrystologicznej, której istotę oddaje formuła: „człowiek jest w Chrystusie, Chrystus jest w człowieku”⁴¹. Takie „bycie w Chrystusie” otwiera człowieka na wieczność. Chrystus staje

³⁴ *Ibidem*, s. 50.

³⁵ *Ibidem*, s. 45.

³⁶ *Ibidem*, s. 53.

³⁷ *Ibidem*, s. 58.

³⁸ R. Guardini, *O rzeczach ostatecznych*. Tłum. T. Grodecki. Kraków 2004, s. 6.

³⁹ *Ibidem*, s. 5–6.

⁴⁰ S. Bielecki, *Kairologia*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 8. Lublin 2000, s. 332–333.

⁴¹ R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*. Tłum. Z. Włodkowska, M. Turowicz,

się dla człowieka bramą do bezmiaru boskiego życia⁴². Z tego względu:

Po Chrystusie śmierć jest już inna niż przed Nim. Wiara zaś oznacza uczestnictwo w tej jej inności – jak powiedział On sam: „Kto we mnie wierzy, choćby i umarł, żyć będzie”. Kto wierzy, żyje rzeczywistym, „wiecznym” życiem⁴³.

To rzeczywiste, wieczne życie dają chrześcijaninowi sakramenty. Chrzest oznacza zrodzenie z Bożego życia do nowej egzystencji: do egzystencji dzieci Bożych.

W niej jesteś sobą samym – ale tak, że jesteś nim w Chrystusie. On w tobie żyje – i właśnie przez to osiągniesz swoje najbardziej własne istnienie. Z doskonałą prostotą i mocą wyraża to List do Galatów: „Żyję już nie ja, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20)⁴⁴.

Rzeczywistego i wiecznego życia udziela chrześcijaninowi również Eucharystia. „Spożywanie Jego ciała i picie Jego krwi stanowi *pharmakon athanasias*, lek zapewniający nieśmiertelność, jak mawiali greccy Ojcowie – nieśmiertelność nie „duchowego”, lecz ludzkiego, przyjętego do Bożej pełni cielesno-duchowego życia”⁴⁵. To rzeczywiste i wieczne życie udzielane w sakramentach nie odrywa jednak chrześcijanina od jego doczesności.

Również w swojej codziennej pracy człowiek wierzący pozostaje tym samym kupcem czy urzędnikiem pocztowym, czy lekarzem. Ma do wykonania te same czynności. Maszyna nie staje się w jego rękach sprawniejsza niż w rękach kogoś innego, a przypadek chorobowy nie staje się prostszy, niż jest zwykle. Kiedy jednak wykonuje swoją pracę, a jednocześnie żyje z Chrystusem, być może bez jakichś przejść od jednego do drugiego, coś się w tym dokonuje. [...] Materia życia pozostaje ta sama, a jednak staje się nieco inna – tyle że brak na to słów⁴⁶.

Kairologia Guardiniego, według której inegzystencja w Chrystusie sprawia, że czas życia chrześcijanina staje się czasem zbawienia, zbliża się do koncepcji eschatologii teraźniejszościowej Bonhoeffera. Jej istotę oddaje formuła „żyć ponad śmiercią”, natomiast istotę kairologii Guardiniego oddaje formuła „żyć dzięki innej śmierci”. Człowiek jest więc bytem skierowanym „ku innej śmierci”, która już teraz staje się dla niego w Chrystusie bramą rzeczywistego i wiecznego życia. A więc dla Bonhoeffera i Guardiniego eschatologia jest przejściem od bytowania „ku śmierci” do bytowania „ponad śmiercią” lub „ku innej śmierci”.

J. Bronowicz. Kraków 1969, s. 197.

42 K. Szwarz, *Jezus Chrystus...*, s. 187–188.

43 R. Guardini, *Bóg...*, s. 136.

44 *Ibidem*, s. 444.

45 *Ibidem*, s. 408.

46 *Ibidem*, s. 442.

Zakończenie

Tradycyjnie definiowano eschatologię jako traktat o rzeczach ostatecznych. Choć Bonhoeffer i Guardini posługują się terminem „rzeczy ostateczne”, to jednak reinterpretują eschatologię chrystologicznie. Jedyłą „rzeczą ostateczną” jest dla nich Chrystus. Ich chrystologicznie zreinterpretowana eschatologia jest rozwinięciem słów Apostoła Pawła: „Żyję już nie ja, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20). W szczególności eschatologia rozpatrywana pod kątem chrystologicznym jest Paschą, czyli przejściem od *creatio originalis* do *creatio nova*, od „adamokształtności” do „chrystokształtności” oraz od skierowania „ku śmierci” do bycia „ponad śmiercią”. Takie paschalne ujęcie eschatologii jest możliwe dzięki paschalnemu misterium Jezusa Chrystusa.

Chrystologicznie zreinterpretowana eschatologia Bonhoeffera i Guardiniego wykazuje ekumeniczne współbrzmienie. Podstawą tej ekumenicznej eschatologii jest pierwszy artykuł *Credo nicejsko-konstantynopolińskiego*: „Wierzę w jednego Boga, Ojca Wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi”. Wszechmoc Ojca dochodzi do głosu nie tylko w stworzeniu, lecz również we wcieleniu, które jest stworzeniem ludzkiej natury dla Syna Bożego, a zatem jest to szczyt *creatio originalis*. Następnie wszechmoc Ojca objawia się w zmartwychwstaniu Jezusa, które rozpoczyna *creatio nova*. Zainicjowana *creatio nova* zostanie rozciągnięta na wszystkich ludzi w dniu paruzji. Wtedy to wszechmoc Ojca dokona wskrzeszenia umarłych. Wszechmoc Ojca przewija się więc przez całe *credo*, łącząc stworzenie, wcielenie, zmartwychwstanie Jezusa i wskrzeszenie umarłych. Wszechmoc Ojca sprawia, że wszystkie drogi Boże kończą się na cielesności. A zatem ekumeniczna eschatologia jest wpisana we wspólne dla ewangelików i katolików *Credo nicejsko-konstantynopolińskie*, co decyduje o ekumenicznym współbrzmieniu eschatologii Bonhoeffera i Guardiniego. Nie znaczy to jednak, że zostają usunięte szczegółowe różnice pomiędzy eschatologią ewangelicką i katolicką. Różnice te dotyczą przede wszystkim stanu pośredniego, który według eschatologii katolickiej obejmuje również czyściec. W kwestii czyścica można by się zgodzić z następującą wypowiedzią kardynała Ratzingera:

Protestanci nie uznają istnienia czyścica – 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 uporządkować⁴⁷.

⁴⁷ Bóg i świat. Z kardynałem Józefem Ratzingerem, Benedyktem XVI, rozmawia Peter Seewald. Tłum. G. Sowinski. Kraków 2005, s. 119.

Biorąc pod uwagę ekumeniczne współbrzmienie eschatologii Bonhoeffera i Guardiniego, można powiedzieć, że granice traktatu o rzeczach ostatecznych wpisanego w *credo*, granice pomiędzy eschatologią ewangelicką a eschatologią katolicką, tracą swoją szczelność. Dzięki temu ewangelicy i katolicy mogą żywić wspólną nadzieję, której przedmiotem jest przyszłość poza tragiczną barierą śmierci biologicznej.

Wspólna nadzieja jest potrzebna ewangelikom i katolikom w kontekście współczesnych eschatologii immanentnych. Taką wewnętrzną eschatologię wypracował nazizm. Elementy tej eschatologii pojawiają się w sprzeciwie Bonhoeffera wobec ubóstwiania człowieka: „Mamy w kościele tylko jeden ołtarz, i jest to ołtarz Najwyższego, Jedyne naszego Pana, któremu, i tylko Jemu, mamy składać chwałę. [...] Nie mamy żadnych ołtarzy dla czczenia ludzi”⁴⁸. Tym najbardziej czczonym „nadcześnikiem” w czasach Bonhoeffera i Guardiniego był Hitler. To z nim wiązano nadzieję na „tysiącletnią” Rzeszę, która miała stanowić jakiś immanentny stan zbawienia. Według Guardiniego wskazuje na to hitlerowskie pozdrowienie. Chrześcijanie pozdrawiają się imieniem Jezusa Chrystusa, naziści zaś – Hitlera. Faszystowskie pozdrowienie było nie tylko życzeniem zdrowia dla Hitlera, lecz również dla pozdrawianych. Zważywszy na to, że niemieckie *Heil* znaczy również ‘zbawienie’, pozdrowienie hitlerowskie oznaczało także życzenie zbawienia przez Hitlera⁴⁹. W konsekwencji niemal modlono się do niego, o czym świadczy przytoczony przez Guardiniego tekst będący parodią modlitwy przy stole:

Händchen falten, Köpfchen senken
innig an den Führer denken
der uns Arbeit gibt und Brot
der uns hilft aus aller Not⁵⁰.

Dla Bonhoeffera i Guardiniego, jak również dla wszystkich chrześcijan jedynym *Eschatonem* jest Jezus Chrystus, przez którego Bóg już zainicjował *creatio nova*. Tak rozumiana eschatologia, *creatio nova*, przeniknęła do biografii Bonhoeffera i została wypowiedziana w jego ostatnim zdaniu: „To koniec, dla mnie jednak początek życia”.

48 Za: A. Morawska, *Chrześcijanie w Trzeciej Rzeszy*. Warszawa 1970, s. 81.

49 R. Guardini, *Unterscheidung des Christlichen*. T. 2: *Aus der Bereich der Theologie*. Mainz 1994, s. 197.

50 *Ibidem*, s. 198.

**The Eschatology of Dietrich Bonhoeffer and Romano Guardini.
An Ecumenical Perspective**

Abstract

In this article Bogdan Ferdek examines the historical and theological similarities between the eschatology of Dietrich Bonhoeffer and Romano Guardini. These thinkers shared more than their ties to Wroclaw (Breslau) and Berlin, or the fact that both were barred from lecturing in Germany during the Third Reich. Both men reinterpreted eschatology Christologically; for them, the only truly *last thing* is Jesus Christ. As a result, their eschatology rings in clear harmony, declaring that Protestants and Catholics share a common hope, the fulfillment of which lies beyond the tragic barrier of biological death. For Bonhoeffer, Guardini, and indeed all Christians, the only *Eschaton* is Jesus Christ, through whom God has inaugurated the new creation.

BOGUSŁAW KOCHANIEWICZ

Faculty of Theology

Adam Mickiewicz University in Poznań

***HOMO IMAGO DEI* IN DIETRICH BONHOEFFER'S POINT OF VIEW. AN ECUMENICAL PERSPECTIVE**

One of the major anthropological issues in theology is the theme of the image of God in the human person. Although this topic appears in Dietrich Bonhoeffer's writings, it has not been comprehensively elaborated. Particular elements emerge in *Creation and Fall: A Theological Exposition of Genesis 1–3*¹ and *Discipleship*.² An analysis of these texts allows for a consistent synthesis presenting a coherent picture of this topic to be created, and this is the purpose of this article. In order to better grasp the ecumenical importance of this Protestant thinker's view, it will be examined from an anthropological Catholic perspective, as concluded in "Communion and Stewardship,"³ a recently published document of The International Theological Commission. This kind of *modus procedendi* not only shows the uniqueness of D. Bonhoeffer, but also helps us to perceive the significant progress of interpretation of the human mystery by theologians from Catholic and Protestant denominations alike.

1 Dietrich Bonhoeffer, *Creation and Fall: A Theological Exposition of Genesis 1-3*, DBWE 3.

2 Dietrich Bonhoeffer, *Discipleship*, DBWE 4. Polish edition: *Nasładowanie*, trans. Joanna Kubaszczyk (Poznań: W drodze, 1997).

3 International Theological Commission, *Communion and Stewardship. Human Persons Created in the Image of God* (2004) [further, CS]; <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_en.html> [accessed 13 June 2015].

1. Freedom as an Image of God

The words of Genesis, stating that human beings are the *imago Dei*, express God's creative intention in assigning to creatures characteristics similar to their Creator. There is a paradox in the human being, as a creation which carries within an image of the invisible God. What, then, is this image? How does this picture work? According to the German pastor Bonhoeffer, the image of God in human beings is freedom. However, he did not understand freedom as a quality, capability or feature which would characterize human beings.⁴ Starting from the biblical meaning of this term, he noted that freedom does not mean "something that people have for themselves, but something that they have for others."⁵ God, being truly free, did not keep his freedom to himself when creating mankind. In the act of creation, he revealed his freedom as *being-free-for*.⁶ This results in freedom being an interpersonal relation. Being free, therefore, is equivalent to being free for another human being. "A creature is free," states Bonhoeffer, "in that one creature exists in relation to another creature, in that one human being is free for another human being."⁷ We have to recognise that the Pastor does not limit his reflection merely to the biblical sense of this term. He extends the concept of freedom by referring to philosophy. In his view, the image of God in a person is not based on the analogy of entity (*analogia entis*) in human beings, which "in his existence could be said to be like God's being."⁸ Rather, the divine likeness is based on the analogy of relation (*analogia relationis*).⁹ However, it should be noted that this relation is not inherent to human potential, but is bestowed by God on humans.¹⁰ Through this relation, humans are given freedom.¹¹ The freedom of the human beings derives from their relation. In fact, this freedom proclaims the image of God, and distinguishes humans among other creatures, signifying their dignity and greatness.

An interesting part of Bonhoeffer's conception of the image of God is its personalistic dimension. While elaborating *imago Dei* in *A Theological Exposition of Genesis*, he intentionally rejects the analogy of entity (*analogia entis*) in favor of *analogia relationis*. On the other hand, in *Discipleship* he approaches the first of the above concepts. As he observed, this picture is revealed not only in the words and deeds of Jesus' public pronouncements, but also specifically in his death on the cross – his

4 DBWE 3:63.

5 DBWE 3:62.

6 DBWE 3:63.

7 DBWE 3:64.

8 DBWE 3:65.

9 DBWE 3:65.

10 DBWE 3:65.

11 DBWE 3:65.

obedience to God's will in suffering and death.¹² For Bonhoeffer, the new image of God in humans does not relate to any one aspect of a human being, but it concerns the whole human. "A human being thus develops not only a new way of thinking, willing, and doing things, but a new image, a new form."¹³

2. The Fall of Man

Bonhoeffer, commenting on the Fall, observed that the Serpent was testing man, by suggesting that through his own decisions and actions he could become similar to God.¹⁴ The tempter offered the possibility of becoming "like God," but according to his own design.

The consequence of this mistaken human decision was to be deprived of God's likeness. Human beings stopped reflecting God.¹⁵ "The image of God, as the Creator's gracious gift, has been lost on this earth."¹⁶

3. The Renewal of the Image of God

In Bonhoeffer's opinion, the renewal of the *imago Dei* in human beings depends on their full reintegration. "Body, soul, and spirit, that is, the form of being human in its totality, is to bear the image of God on earth."¹⁷ However, people's attempt to restore the *imago Dei* by their own efforts alone in fact strengthens their distancing themselves from God. Thus, based on their own efforts alone, they are not able to reach the intended aim. So how can this renewal be achieved? As Bonhoeffer noted, the process of rebuilding God's image depends on human beings yielding to this restoring process, which is accomplished by God's transforming grace. The effect of this process is presumed to be a "metamorphosis,"¹⁸ revealed by the Son of God clothing humanity in the mystery of incarnation.

Whilst pondering the mystery of the incarnation from the perspective of Genesis, Bonhoeffer emphasized that the Son of God, i.e. "God's own image, which had remained with God through eternity, now assumes the image of the fallen, sinful human being."¹⁹ By coming into the world, he entered into the midst of the reality of sin and death.²⁰ His birth was a revelation to humanity of that which it

12 DBWE 4:284.

13 DBWE 4:284.

14 DBWE 4:281.

15 DBWE 4:282.

16 DBWE 4:282.

17 DBWE 4:283.

18 DBWE 4:283.

19 DBWE 4:283.

20 DBWE 4:283.

lost in Paradise. Thanks to the mystery of the Incarnation, the Son of God, God in Christ created anew his own image on earth.²¹ This means that the incarnation was simultaneously the creation of the new man, and thus a new image of God.²²

At the same time, God's image revealed through Christ in humanity became both a gift and a burden. Everyone who would like to participate in his glory first must become like the image of the suffering and obedient Servant on the cross. "Whoever seeks to bear the transfigured image of Jesus must first have borne the image of the crucified one, defiled in the world."²³ Thus, the image of the crucified Jesus is in fact the true image of God. The consequence of this identification is a task to be performed by Christians living with the mystery of the Crucified One. "It is the suffering of none other than Jesus Christ that all of his disciples on earth have to endure."²⁴ As the Protestant thinker noted, "It is here [with martyrdom] that the life of the disciple is most profoundly identical with the likeness of Jesus Christ's form of death."²⁵ From what remains of the relationship with the crucified Christ springs the hope of gaining the image of Christ transformed. "All those who remain in community with the incarnate and crucified one and in whom he gained his form will also become like the *glorified and risen one*."²⁶ "Our goal is to be shaped into the entire *form* of the *incarnate*, the *crucified*, and the *risen one*."²⁷

As Bonhoeffer noted, to achieve this assimilation is not the contribution of human action, but first and foremost the fruit of the prior action of God's grace in human beings. "It is not we who change ourselves into the image of God. Rather, it is the very image of God, the form of Christ, which seeks to take shape within us,"²⁸ and "[i]t is Christ's own form which seeks to manifest itself in us."²⁹ "The incarnate, the crucified, and the transfigured Christ takes on form in individuals because they are members of his body, the church."³⁰

4. Ecumenical Implications

Apart from its versatility, the anthropological vision offered by Bonhoeffer is distinguished by ecumenical openness. However, we can observe some differences in the interpretation of the mystery of human beings. The ecumenical openness of

21 DBWE 4:284.

22 DBWE 4:284.

23 DBWE 4:284.

24 DBWE 4:285.

25 DBWE 4:286.

26 DBWE 4:286.

27 DBWE 4:285.

28 DBWE 4:284–285.

29 DBWE 4:285.

30 DBWE 4:287.

Bonhoeffer's study, already mentioned, is revealed in full when we read his doctrine about *imago Dei* in the light of a recently published document by The International Theological Commission "Communion and Stewardship."

The Relational Aspect of the Image

As we can see, Bonhoeffer's view of the image of God in human beings is based on *analogia relationis*, whereas until recently the Catholic viewpoint assumed that only the *analogia entis* was modified. Yet as the Theological Commission's document notes: "man is not an isolated individual but a person—an essentially relational being. Far from entailing a pure actualism which would deny its permanent ontological status, the fundamentally relational character of the *imago Dei* itself constitutes its ontological structure and the basis for its exercise of freedom and responsibility" (CS 10).

As already mentioned, a human being's relationality is based on the mystery of the Holy Trinity. "God is not a solitary being, but a communion of three Persons. Constituted by the one divine nature, the identity of the Father is his paternity, his relation to the Son and the Spirit; the identity of the Son is his relation to the Father and the Spirit; the identity of the Spirit is his relation to the Father and the Son" (CS 41). Hence, the Catholic view accepts that God's image in its ontic structure is essentially dialogical and relational.

***Imago Dei* after Original Sin**

It is true that Bonhoeffer highlighted the consequences of original sin, which are expressed by the deprivation of the *imago Dei*, but the Catholic theologians' document states that both "Catholic and Protestant exegetes now agree that the *imago Dei* cannot be totally destroyed by sin, since it defines the whole structure of human nature" (CS 46). Hence, freedom cannot be terminated, even if the situation in which freedom is exercised is in part determined by the consequences of sinfulness" (CS 46). This kind of statement opens another level in ecumenical dialogue.

The Renewal of God's Image

It is worth noting that even contemporary Catholic opinion emphasizes the fundamental role of Christ's saving work in renewing God's likeness in mankind. "The Son is the perfect Man who restores the divine likeness to the sons and daughters of Adam which was wounded by the sin of the first parents (*Gaudium et spes*, 22)" (CS 23). Thanks to participation in the paschal mystery, Christ makes people similar to himself (CS 47).

God's Image as a Freedom

When Bonhoeffer was considering the issue of *imago Dei*, he said that this image expresses itself in mankind's freedom, directed towards God. This intuition is also strongly emphasized in the Catholic document, which states that

the reality of personal sin shows that the image of God is not unambiguously open to God, but can close in upon itself. Salvation entails a liberation from this self-glorification through the cross. The paschal mystery, which is originally constituted by the passion, death and resurrection of Christ, makes it possible for each person to participate in the death to sin that leads to life in Christ (CS 49).

From this perspective, "grace is not merely a remedy for sin, but a qualitative transformation of human liberty, made possible by Christ, as a freedom freed for the Good" (CS 48). At the same time human beings receive salutary fruits through the mediation of the grace of Christ who, as a new Adam and the head of a new humankind, through his death for sinners and by the resurrection, creates a new salutary condition for man. "In this way, man becomes a new creation (2 Cor. 5:17) who is capable of a new life of freedom, a life 'freed from' and 'freed for'" (CS 50). It is worth noting that, for the authors of the document, the term "freed from" means "freed for" (CS 51). "This 'freedom for' is made possible by Jesus Christ, the perfect icon of the Father, who restores the image of God in man" (CS 51). Freedom from sin means freedom for God in Christ and the Holy Spirit (CS 51).

The Personalistic Dimension of the Image

Bearing in mind Bonhoeffer's personalistic dimension of the *imago Dei*, we have to point out that contemporary Catholic anthropology also emphasizes the integrity of human beings, thus overcoming a dualistic view (mind and body) (CS 27). The human being is considered in his complementarity in integrity, at the same time highlighting his carnal dimension (CS 28).

Renewal of *imago Dei*: Between Passive and Active Participation

We have to stress that in Catholic opinion the renewal of God's image in human beings is not just a passive process. As the document already mentioned points out: "To 'become' the image of God requires an active participation on man's part in his transformation, according to the pattern of the image of the Son (Col. 3:10)" (CS 12). And: "Human beings grow in their resemblance to Christ and collaborate with the Holy Spirit who, particularly through the sacraments, fashions them in the image of Christ. In this way, man's everyday existence is defined as an endeavor to be conformed ever more fully to the image of Christ" (CS 55). This statement

is superbly echoed in Bonhoeffer's classic work *Discipleship*, which is devoted to the following of Christ by his disciples.

Conclusion

Summing up, we have to state that, despite the differences which have been highlighted between *imago Dei* in Bonhoeffer's vision and Catholic doctrine, we can also observe many convergences and similarities, which contribute excellently to ecumenical dialogue. In the first place, because both views of *imago Dei* are characterized by Christocentrism: Christ is the true image of God. Secondly, a common element connects the renewal of God's image in human beings with the paschal mystery (the passion, death and resurrection of Christ). The renewal of *imago Dei* is the grace bestowed on mankind by Christ, the new Adam and the perfect image of the Father.

Another common element of God's likeness is the relational aspect of this image. Catholics, faithful to the ontological dimension of *imago Dei*, accept the relational dimension which results from the relation of three persons in God. It is worth noting that the theme elaborated by Bonhoeffer, stressing human freedom as a constitutive element of God's image, is considered as "freedom for," which also appears in the Catholic document, thus forming another common element in the ecumenical dialogue. The next similarity is revealed in the personalistic dimension of God's image. Both Bonhoeffer and contemporary Catholics highlight the personalistic dimension of human beings, encompassing the whole human being. Catholics, by relieving themselves from a dualistic perspective on the human person, have directed themselves towards such a view.

The major difference between the two viewpoints is the understanding of human nature after original sin. Bonhoeffer remains faithful to the protestant tradition when he talks of the resulting loss of the image of God, whereas Catholics state that the image was distorted without being completely destroyed. If we accept Bonhoeffer's concept of identifying *imago* with freedom, I draw the conclusion that human beings would not lose the gift of freedom after the fall. This freedom was, however, deformed: people's actions are frequently determined by their own ego and their aspiration to self-realization, but they are also responsible for their deeds. The Catholic theologians' document points out that some contemporary Protestant exegetes accept this kind of viewpoint. Both these opinions highlight the primacy of God's grace in the process of renewal. On the other hand, Catholics stress that the process of renewal is not just a passive reality, but that human beings take an active part in it.

Although Bonhoeffer in *Discipleship* does not mention this active participation on the part of human beings regarding the renewal of *imago Dei*, his whole work

highlights the concept that the process of mankind's likeness to the image of Christ is not possible without following the Master and his disciples.

This comparison of different viewpoints presents many common points, which open a new perspective in the ecumenical dialogue between the two traditions. It should encourage and inspire further research in discovering the truth about human beings, created in the image of God.

***Homo imago Dei* in Dietrich Bonhoeffer's Point of View.**

An Ecumenical Perspective

Abstract

This article examines Bonhoeffer's understanding of *Homo imago Dei* in *Creation and Fall* and *Discipleship* from the perspective of Catholic anthropology, as expressed in the recent document published by the International Theological Commission, "Communion and Stewardship." Despite differences between *imago Dei* in Bonhoeffer's vision and Catholic doctrine, one can observe many convergences and similarities, which contribute to ecumenical dialogue. Both views of *imago Dei* are characterized by Christocentrism: Christ is the true image of God. Another element connects the renewal of God's image in human beings with the paschal mystery (the passion, death and resurrection of Christ). The renewal of *imago Dei* is the grace bestowed on mankind by Christ, the new Adam and the perfect image of the Father. Another common element of God's likeness is the relational aspect of this image. Bonhoeffer stresses human freedom as a constitutive element of God's image, which he describes as "freedom for," a concept which also appears in the Catholic document, thus forming another common element in the ecumenical dialogue. Both Bonhoeffer and contemporary Catholics highlight the personalistic dimension of human beings, which encompasses the whole human being. This comparison of different viewpoints thus presents many common points, which open a new perspective in the ecumenical dialogue between the two traditions. It should encourage and inspire further research in discovering the truth about human beings, created in the image of God.

MAGDALENA PIEKARSKA

Instytut Filozofii, Uniwersytet Wrocławski

MODELE INTERPRETACJI PASCHY W TEOLOGII DIETRICHA BONHOEFFERA

Wprowadzenie

Jednym z najbardziej znanych obrazów angielskiego malarza Williama Holmana Hunta jest *Cień śmierci*. Powstał on w latach 1870–1873 podczas pobytu artysty w Ziemi Świętej. Malowidło stworzone w realistycznych rozmiarach (214,2 cm × 168,2 cm) przedstawia młodego Jezusa w warsztacie św. Józefa. Jezus wyciąga ręce do góry, jakby rozprostowując je po zakończonej pracy. Jego ciało rzuca cień na ścianę. Wzniesione ręce przywodzą odbiorcom na myśl Jego ostatnie chwile na krzyżu, tym bardziej że na ścianie wiszą narzędzia, między innymi gwoździe i młot. Poza Jezusem w warsztacie jest również Maria. Artysta nie pokazał jej twarzy, lecz ukazał ją klęczącą i skierowaną w stronę padającego cienia, a jednocześnie opartą o skrzynię, w której przechowywane były dary mędrców. Opisywanym obrazem Hunta zainteresował się John Stott (1921–2011), angielski teolog i duchowny anglikański, dostrzegając w nim istotne treści teologiczne. Mimo że scena przedstawiona na obrazie nie musiała ukazywać faktu historycznego, to jednak prawdziwym przekazem dla Stotta była prawda o tym, że Jezus żył w cieniu krzyża już od chwili narodzin, a misja krzyżowa miała dla Niego kluczowe znaczenie¹. To przekonanie wyraża jednocześnie istotę teologii protestanckiej, której centrum stanowi tajemnica krzyża. Zaakcentował ją Marcin Luter, wprowadzając do słownika teologicznego pojęcie teologii krzyża, według której największym świętem jest Wielki Piątek². Według wittenberskiego duchownego

1 J.R.W. Stott, *Krzyż Chrystusa*. Tłum. A. Gandecki. Katowice 2003, s. 11.

2 A. Choromański, „Jezus z Nazaretu” w świetle teologii krzyża Marcina Lutra. W: *Debata wokół „Jezusa z Nazaretu”*

tylko teologia krzyża nazywa rzeczy po imieniu, gdyż prowadzi do poznania prawdziwego Boga, który ukrył się w cierpieniu. Tylko *theologia crucis* przedkłada słabość nad moc, krzyż nad chwałę oraz głupstwo nad mądrość³.

Teologia krzyża była bliska również Dietrichowi Bonhoefferowi – zwłaszcza w tym czasie, gdy znalazł się w więzieniu oskarżony o działanie przeciwko Trzeciej Rzeszy. Po ciężkich bombardowaniach w Berlinie 23 listopada 1943 roku napisał testament (kolejny, gdyż wcześniejszy powstał w więzieniu już 20 września), a po nim modlitwy dla więźniów: poranną, wieczorną i modlitwę w szczególnych potrzebach. Prawda o doświadczeniu cierpienia przez pastora nie budzi wątpliwości, a jego doświadczenie trwogi przywodzi na myśl trwogę, jakiej doświadczał Jezus.

Niniejszy artykuł jest próbą analizy teologii Dietricha Bonhoeffera (1906–1945), a konkretnie jego chrystologii, w celu przedstawienia i omówienia wybranych modeli interpretacji Paschy. W 1940 roku Bonhoeffer wskazał, że w Jezusie wierzymy w Boga wcielonego, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego i byłoby czymś opacznym rozdzielanie tej triady bądź też przeciwstawianie sobie teologii wcielenia, teologii krzyża lub teologii zmartwychwstania⁴, stąd pod pojęciem Paschy rozumie się tutaj ową triadę. Celem przywołania i analizy modeli interpretacji Paschy w teologii Bonhoeffera jest ukazanie, jak jego ujęcie przedstawia się na tle protestanckiej teologii krzyża.

1. Pascha jako ponizienie i wywyższenie

Według Bonhoeffera, aby mówić o śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, należy rozpocząć od wcielenia. Wcielenie oznaczało wejście Boga w rzeczywistość stworzoną, czyli stanie się człowiekiem przez Boga. Według niemieckiego teologa mówienie o wcieleniu należałoby zastąpić mówieniem o Wcielonym, by problemem naczelnym nie było „jak?”, a więc namysł nad sposobem wcielenia Boga, lecz refleksja nad samym Wcielonym. Jezus, który zaistniał w ciele, „zaanektował człowieczeństwo w Trójcę”⁵ w taki sposób, że chwała Boga w ciele stała się jednocześnie uwielbieniem człowieka i wezwaniem go do życia w wieczności⁶.

Refleksję nad Wcielonym niemiecki pastor rozpoczął od namysłu nad egzystencją Jezusa jako człowieka, a więc nad ponizieniem i wywyższeniem. Ponizienie nie polegało na tym, że Jezus stał się bardziej człowiekiem niż Bogiem (wobec czego wywyższenie miałoby być ograniczeniem człowieczeństwa na rzecz boskości), lecz na tym, że Chrystus przyjął ciało grzechu. „Ponizienie jest uwarunkowane świa-

Benedykta XVI. Red. B. Kochaniewicz, B. Ferdek. Wrocław 2014, s. 234–235.

3 *Ibidem*, s. 237.

4 D. Bonhoeffer, *Krzyż i zmartwychwstanie*. Tłum. K. Wójtowicz. Kraków 1999, s. 63.

5 *Idem*, *Wybór pism*. Red. A. Morawska. Warszawa 1970, s. 37.

6 *Ibidem*.

tem, na którym ciąży przekleństwo⁷. Jezus nie dał się poznać jako Bóg-człowiek, ale jako żebrak, wyrzutek, grzesznik. Jego ciało było według Bonhoeffera podobne do grzesznego, co oznaczało, że wszystkie kłopoty naszej cielesności były Mu bliskie, a to, co czynił, wyglądało jak grzech (Bonhoeffer wskazuje na gniewne, twarde odnośnienie się do Marii, łamanie prawa narodu, do którego należał). Teolog przypomniał słowa Lutera, odwołującego się do Pawłowego zdania: „On to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą” (2 Kor 5, 21), nazwał Chrystusa *peccator pessimus*, a więc największym grzesznikiem, wiarołomcą, nie zaś niewinnym, ponieważ Jezus został posłany po to, aby udźwignąć każdy grzech. Bonhoeffer dostrzegł, że Bóg z miłości do człowieka nie zawahał się przyjąć żadnego zarzutu kłamliwości. I kiedy człowiek usiłuje wyjść poza swoje człowieczeństwo (pragnąc być niczym nietzscheański nadczłowiek), Bóg przyjął je w wymiarze rzeczywistym, bez żadnych odstępstw. Poniżenie pozwoliło Jezusowi spotkać człowieka w jego grzeszności i za nią zapłacić. Bonhoeffer uznawał też, że forma poniżenia była zamierzona ze względu na rozwój naszej wiary: człowiek nie mógłby w pełni ufać, gdyby swą wiarę budował wyłącznie na obserwacji dokonywanych cudów. Wiara w widzialną epifanię to wyłącznie akceptacja cudownych zdarzeń, która nie zmienia w jednostce tak wiele jak oddanie poniżonemu Bogu-człowiekowi, gdyż wówczas zakłada wolny wybór Boga i „jest to wiara w Boga, nie zaś w świat”⁸.

Wcielenie Jezusa, które było wyrazem miłości, w ukrzyżowaniu miało wyrazić sąd Boga nad stworzeniem. Choć Jezus nie zgrzeszył, to jednak Jego życie było egzystencją poniżenia. W Jego człowieczeństwie zawierało się podwójne osądzenie człowieka: grzechu, który dotknął ludzkość, oraz osądzenie istniejących porządków ludzkich⁹. „Tu w obrazie zdruzgotanego, krwawiącego, oplukanego oblicza Ukrzyżowanego kończy się wszelka chwała ludzka”¹⁰. Bóg w Ukrzyżowanym oznajmił ludzkości swój wyrok¹¹. Jezus stał się jednak w swym poniżeniu szansą dla ludzkości. Bonhoeffer stwierdził, że człowiek nie mógł mieć niczego na swoją obronę, w krzyżu ujawniło się, że ostateczność stała się przed ostatecznością i człowiek ma żyć dalej, ale pod znakiem krzyża. Taka egzystencja miała oznaczać świadomość osądzenia przez Boga, życia z wyrokiem śmierci oraz codziennego umierania z powodu grzechu¹². Kształtowanie siebie na wzór Ukrzyżowanego miało się również wiązać z nieusprawiedliwianiem własnych zaniedbań.

7 *Ibidem*, s. 39.

8 *Ibidem*, s. 42.

9 *Ibidem*, s. 178.

10 *Ibidem*, s. 179.

11 *Ibidem*.

12 D. Bonhoeffer, *Ethics*. DBWE 6:94.

Formowanie siebie na wzór Ukrzyżowanego wiąże się również z byciem na wzór Zmartwychwstałego. Teolog zauważył, że „Krzyż był końcem, śmiercią Syna Bożego, przekleństwem i sądem nad wszystkim ciałem. Gdyby Krzyż był ostatnim słowem o Jezusie, to świat byłby stracony w śmierci i potępieniu – świat zwyciężyłby Boga”¹³. Zmartwychwstanie Jezusa było tryumfem nad brakiem nadziei, bezsensu i przygnębieniem, jakie zapanowało wśród wyznawców po Jego śmierci. Przede wszystkim oznaczało jednak zwycięstwo nad śmiercią i grzechem. W *Listach więziennych* Bonhoeffera znajdują się refleksje, jakie poczynił w Wielkanoc 1944 roku, a więc na rok przed śmiercią. Wobec trudnej sytuacji wojennej oraz niewiadomej związanej z wyrokiem za działalność konspiracyjną Bonhoeffer w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa widział zwycięską konfrontację z największym wrogiem, jakim była śmierć za grzechy. Teolog uważał, że człowiek myśli bardziej o umieraniu niż o pokonaniu śmierci, podziwiając np. Sokratesa za mistrzostwo w sztuce umierania. *Ars moriendi* nie może pomóc w konfrontacji ze śmiercią, ponieważ człowiek nie może jej zwyciężyć. Powstanie z grobu przez Jezusa dało światu nową perspektywę: odtąd człowiek może żyć w świetle zmartwychwstania i troszczyć się o życie, a nie o umieranie i śmierć¹⁴.

Zmartwychwstanie Syna Bożego niemiecki pastor nazywał wywyższeniem. Jezus był poniżony aż do momentu śmierci. Aż do ostatniej chwili na krzyżu nie ujawnił swojej boskości. Teolog uznał, że w Jezusie można było dostrzec wówczas „człowieka wątpliwego w Boga, człowieka umierającego”¹⁵. Ostatecznie śmierć nie miała nad Nim władzy. Wcielony, nierozpoznany, ujawnił się ludziom przede wszystkim jako grzesznik i bluźnierca, a przez powstanie z martwych został wywyższony. „Jako wierzący znamy tylko incognito już uchylone, dziecię w żłobku jest dla nas zarazem tym, który był wiecznie, Chrystus obarczony winą – Chrystusem bezgrzesznym”¹⁶. Prawda ujawniona o Mesjaszu nie anulowała według luterańskiego myśliciela wcześniejszych ocen: Jezus wywyższony to jednocześnie Ukrzyżowany, bezgrzeszny był obwinionym, a Zmartwychwstały poniżonym¹⁷. Gdyby tak nie było, wiara przestałaby istnieć.

Podsumowując, można stwierdzić, że według niemieckiego teologa wcielenie oznaczało wejście Jezusa na drogę wiodącą na krzyż. Jezus przez poniżenie stał się podobny do człowieka, aby móc człowieka przybliżyć do Boga. Zwycięstwo Jezusa nad grzechem Bonhoeffer nazwał wywyższeniem ze względu na ujawnienie boskości, ukrywanej wcześniej pod płaszczem pozornej grzeszności.

13 *Idem, Krzyż...*, s. 52.

14 *Idem, Letters and Papers from Prison*. DBWE 8:333.

15 *Idem, Wybór...*, s. 38.

16 *Ibidem*, s. 43.

17 *Ibidem*.

2. Pascha jako początek nowego stworzenia

Zmartwychwstanie Jezusa Bonhoeffer określił jako Boże „tak” wypowiedziane Chrystusowi i Jego dziełu zadośćuczynienia¹⁸. Teolog uważał, że to Boże „tak” oznaczało wskrzeszenie Go z martwych, przywrócenie Mu odwiecznej Bożej wspaniałości, tak iż Chrystus „został potwierdzony i wywyższony jako Chrystus Boga, jak ten, którym był od początku”¹⁹. Bonhoeffer w swoich pismach akcentował, że po śmierci Jezusa zmartwychwstanie nie było bezwarunkowo zagwarantowane – było niemożliwością, samym nic, *nihil negativum*; co więcej, owo *nihil negativum* zaczęło dotyczyć samego Stwórcy, niejako Go pochłonęło²⁰. Ostatecznie nicość została pokonana. Jezus ją zwyciężył, przeprowadzając przez śmierć ludzi²¹, co oznacza, że z wypowiedzianym Odkupicielowi „tak” związane było Boże „tak” w stosunku do ludzkości. Czym zatem było dla teologa nowe stworzenie?

Nowe stworzenie było dowodem na to, że Bóg dał światu drugą szansę. Bonhoeffer przypomniał słowa św. Pawła: „To, co dawne, minęło, a oto (wszystko) stało się nowe” (2 Kor 5, 17). Nowym stworzeniem miała być ludzkość w takiej postaci, jaką powinna mieć wobec Boga, a więc ludzkość uświęcona, oczyszczona i świadoma, że stało się to dzięki męce, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, który wyzwolił ją od nieświętości, nieczystości, martwoty oraz od Bożego gniewu²². Bonhoeffer uważał, że jednostka nie ma własnej postaci, lecz otrzymuje ją od Boga. Człowiek może być człowiekiem dzięki Bogu: dzięki Jezusowi zmartwychwstałemu, który „upostaciowuje się” w nim²³. Jezus przeprowadził ludzkość do nowego życia, dając jej poznanie, że śmierć nie ma już władzy. W *Etyce* teolog dostrzegł, że po zmartwychwstaniu wszyscy stali się nowymi ludźmi i nawet jeżeli zbliżają się do śmierci, to i tak żyją dzięki Jezusowi, który nadaje im postać i kształt oraz pomaga je utrzymać²⁴. Od momentu zwycięstwa nad śmiercią człowiek mógł przestać trzymać się kurczowo życia, gdyż wizja nowego istnienia rozświetliła świat śmierci. Nie znaczyło to, że każdy ma odtąd pragnąć umrzeć, jednakże od momentu powstania z martwych Jezusa można zadowalać się określonym czasem i nie wmawiać wieczności temu, co jest ziemskie²⁵. Można więc powiedzieć, że według Bonhoeffera dzieło Boga w Jezusie umożliwiło uporządkowanie świata, ustalenie odpowiedniej hierarchii. Nowe stworzenie było jednak dla teologa przede

18 D. Bonhoeffer, *Krzyż...*, s. 52.

19 *Ibidem*.

20 *Ibidem*, s. 51.

21 D. Bonhoeffer, *Wybór...*, s. 51.

22 *Idem*, *Ecumenical, Academic and Pastoral Work: 1931–1932*. DBWE 11:438.

23 *Idem*, *Wybór...*, s. 167.

24 DBWE 6:96.

25 DBWE 6:91–92.

wszystkim ukształtowaniem siebie na wzór Jezusa, a więc byciem człowiekiem tak jak Jezus.

Analizując pisma Bonhoeffera, można dostrzec, że wyjątkowo zgłębił on ujęcie nowego stworzenia, które miało związek z jego własnymi doświadczeniami. Niemiecki pastor zaświadczył o swojej więzi z Jezusem szczególnie pod koniec życia. W ostatnim swoim dziele napisał, że jednostka nie może być określana bez Jezusa. Aby być prawdziwie człowiekiem, trzeba dotknąć krzyża Chrystusa, a więc doświadczyć osądzenia, męki, śmierci i zmartwychwstania²⁶. Doświadczenie krzyża ujawnia się przede wszystkim w pismach więziennych teologa. Ograniczając się do przedstawienia zaledwie fragmentów wybranych tekstów, można wyróżnić następujące przemyślenia z *Modlitwy porannej*:

We mnie jest ciemno, ale u Ciebie jest światło, [...] Ty jesteś przy mnie, gdy wszyscy mnie opuścili²⁷;

czy też z *Modlitwy w szczególnych potrzebach*:

Czy żyję, czy umieram,
jestem przy Tobie i Ty, mój Boże,
jesteś przy mnie.
Panie, czekam na Twoje zbawienie
i Twoje królestwo²⁸.

Bonhoeffer pisał o nowym stworzeniu, doświadczając, czym jest Boże „tak” wypowiedziane ludzkości i jak zmienia życie człowieka. Ojciec Andrzej Napiórkowski w swojej najnowszej książce *Kościół bez Kościoła* wskazał, że odkrywanie tajemnicy świata doprowadziło Bonhoeffera do człowieka i do Chrystusa, dając początek antropologii teologicznej, którą wyraził w identycznych słowach Jan Paweł II w 1979 roku, stwierdzając, że człowiek nie zrozumie siebie bez Chrystusa w Jego wcieleniu i odkupieniu²⁹. Podsumowując dotychczasową analizę, można dostrzec, że Bonhoeffer, interpretując Paschę jako początek nowego stworzenia, bazował na cytowanych już wyżej słowach św. Pawła „Oto (wszystko) stało się nowe”. Dostrzegając w zmartwychwstaniu Boże „tak” wypowiedziane Jezusowi, a przede wszystkim grzesznej ludzkości, stwierdził, że to, co przed odkupieniem było dla człowieka kresem, zostało zniesione przez krzyż. Wygrana ze śmiercią i grzechem pozwoliła Jezusowi odnowić człowieka.

26 DBWE 6:96.

27 D. Bonhoeffer, *Modlitwy i wiersze więzienne*. Tłum. K. Wójtowicz. Kraków 2005, s. 7–8.

28 *Ibidem*, s. 11.

29 A. Napiórkowski, *Kościół bez Kościoła*. Kraków 2014, s. 96.

3. Eklezjalny model Paschy

Rozpoczęcie publicznej działalności przez Jezusa wiązało się z powołaniem wspólnoty, która miała świadczyć o cudach, uzdrowieniach, nawróceniach, ale przede wszystkim o Jego męce, śmierci i zmartwychwstaniu. Wyznawcy Jezusa mieli więc oznajmić światu, że Bóg wypowiedział wobec ludzkości „tak”, czyniąc „wszystko nowe”, oraz że nie miało to wyłącznie wymiaru indywidualnego, lecz było skierowane do całej ludzkości. Owoce Paschy Jezusa miały więc objąć cały ludzki świat, a zatem również żyjących przed Chrystusem i po Nim. Te konstatacje Bonhoeffer uważał za wstępne w dyskusji o Zmartwychwstałym. Jako niezbędne traktował przyjęcie kolejnej chrystologicznej tezy: Syn Boży jest wciąż obecny jako osoba, ponieważ tylko z takim Jezusem możemy prowadzić dialog³⁰. Jezus prowadzi wciąż ludzkość do Boga, gdyż przyszedł jako Pośrednik i wciąż nim jest³¹. Za miejsce obecności Jezusa Bonhoeffer uznał Kościół, wskazując, że Syn nie mógł istnieć w izolacji, poza ludzkością, gdyż jest nie tylko mocą, lecz również osobą³². Dostrzegając nierozzerwalny związek Bonhoefferowskiej chrystologii z eklezjologią, czy też eklezjalny wymiar chrystologii³³, należałoby wyjaśnić, w jaki sposób perspektywa eklezjalna dopełnia ujęcie Paschy.

Wyjściowym pojęciem dla eklezjologii jest Kościół, który berliński teolog określił jako dualizm bosko-ludzki³⁴. „Boską stroną” Kościoła, jak uważał, jest Słowo, które jest obecnością Boga i nieustannie chroni świat. Z kolei „ludzką stroną” Kościoła Bonhoeffer określił jako część zagubioną, bezbożną i złą³⁵. Wobec faktu, że Kościół stanowi dualizm tych stron, z której jedna w swej wszechmocy wyzwala człowieka, wysłuchuje go, daje mu siebie, Kościół stanowi wspólnotę świętych³⁶. Próbując przedstawić eklezjalny model Paschy, a więc *de facto* interpretację uwzględniającą dualizm bosko-ludzki, należałoby bliżej scharakteryzować owe elementy, nie zominając o nierówności owych stron.

Niemiecki teolog uważał, że Chrystus jest obecny w Kościele w podwójny sposób: przede wszystkim jest jego podstawą, kamieniem węgielnym, pionierem oraz głównym budowniczym. Po drugie, jest również realną obecnością, jest Ciałem, którego członkami są wszyscy ludzie³⁷. Dwa sposoby obecności Jezusa we wspólnocie wierzących są owocem wydarzeń paschalnych. Pierwszy przypomina, że

30 D. Bonhoeffer, *Christ the Center*. Red. E. Bethge. London 1978, s. 43.

31 *Idem*, *Discipleship*. DBWE 4:214.

32 *Idem*, *Christ the Center*, s. 45.

33 E. Feil, *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*. Minneapolis 2007, s. 67.

34 D. Bonhoeffer, *No Rusty Swords*. Red. E. Robertson. New York 1965, s. 153.

35 *Ibidem*, s. 154.

36 *Ibidem*.

37 D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio: A Theological Study of the Sociology of the Church*. DBWE 1:139.

dzięki męce, śmierci i zmartwychwstaniu Kościół mógł zaistnieć i trwać. Z kolei prawda o obecności Boga jako Ciała, będąc w pierw przejawem tajemnicy wciele-
nia, znalazła swój wyraz również w eklezjologii, co oznacza, że Chrystus jest obec-
ny i solidarny z ludźmi na obecnym etapie historii zbawienia, dotykając każdego
grzesznika niejako osobiście i dając każdemu zbawienie³⁸.

Obecność i solidarność Jezusa z ludźmi w Kościele miała się według luteran-
skiego teologa wyrażać w Słowie i w sakramencie. Pisząc o obecności Jezusa w Sło-
wie, Bonhoeffer nawiązał do zapisu ewangelisty: „Na początku było Słowo [...],
a bez Niego nic się nie stało, co się stało” (J 1, 1. 3), konkludując, że Bóg zaistniał
w słowie, a więc w dialogu, co oznacza wspólnotę. Jezus jako Słowo został też
nazwany prawdą, w której nie ma żadnego zakłamania ani dwuznaczności³⁹. Bóg
w dialogu, a więc w słowie prawdy, kieruje się nieustannie w stronę człowieka.
On ma być odbiorcą. Stąd Chrystus jako Słowo jest zawsze według Bonhoeffe-
ra *pro me*⁴⁰. Z kolei obecność Syna w sakramencie teolog nazwał ucieleśnieniem
Słowa⁴¹. Ograniczając trwanie Zbawiciela we wspólnocie wierzących do dwóch
ustanowionych przez Niego sakramentów, tj. do chrztu i Eucharystii, podkreślał,
że człowiek może w nich spotkać obecnego i wywyższonego Jezusa⁴². Bonhoeffer
nazwał chrzest wyzwoleniem spod władzy tego świata i przejściem na własność
Chrystusa⁴³, Eucharystię zaś – nowym życiem, czyli darem, przez który otrzymu-
jemy zbawienie⁴⁴. Można więc uznać, że te dwa sakramenty pozwalają człowieko-
wi dostąpić wspólnoty Ciała z Jezusem i trwać w niej⁴⁵.

Próbując z kolei scharakteryzować „ludzką stronę” Kościoła i jej udział w budo-
waniu interpretacji Paschy, należy pamiętać o pewnej stale trwającej aktywności.
Otóż w swojej pracy doktorskiej *Sanctorum Communio* berliński pastor doszedł do
wniosku, że relację Jezusa z Kościołem należy rozumieć dwójako. Poza pewnym
zamknięciem procesu tworzenia Kościoła przez Jezusa (Kościół zaistniał prawie
2 tys. lat temu) należy mówić o jego stałym wznoszeniu przez wspólnotę wier-
nych, którzy mają się stać ludźmi darzącymi siebie miłością⁴⁶, aby w pełni świad-
czyć o Zmartwychwstałym w świecie dotkniętym grzechem. Teolog nie zawarł
w dysertacji bardziej praktycznych wskazówek dotyczących sposobu budowania

38 B. Ferdek, *Chrystologia solidarności Dietricha Bonhoeffera*, <http://www.lexcredendi.pl/wieczory-tumskie-wyksad/> [dostęp 14.02.2017].

39 D. Bonhoeffer, *Christ the Center*, s. 49.

40 *Ibidem*, s. 51.

41 *Ibidem*.

42 *Ibidem*, s. 54.

43 DBWE 4:207.

44 DBWE 4:213.

45 B. Ferdek, *Chrystologia...*

46 DBWE 1:153, 157.

Kościoła. Pojawiły się one dopiero kilka lat później, wzbogacone już o warstwę egzystencjalną życia teologa, który znalazł się w sytuacji destrukcyjnej dla Kościoła⁴⁷. Otóż w latach trzydziestych ubiegłego wieku niemiecki Kościół ewangelicki stał się Kościołem Trzeciej Rzeszy, który według Bonhoeffera nie realizował nakazów Jezusa. Wyrazem sprzeciwu wobec przeinaczania nauki zawartej w Biblii było powstanie Kościoła Wyznającego, w którym pastor Bonhoeffer przygotowywał przyszłych kaznodziejów, budując jednocześnie naukę o naśladowaniu Jezusa.

Nauka o naśladowaniu zakładała, że skoro Jezus wciąż jest obecny, to należy za Nim podążać. Chrześcijaństwo bez żyjącego Jezusa byłoby chrześcijaństwem bez naśladowania; chrześcijaństwo bez naśladowania to chrześcijaństwo bez Chrystusa niczym mit czy idea⁴⁸.

Jedynie z tego powodu, że Syn Boży stał się człowiekiem, że jest Pośrednikiem, pójście za Nim jest odpowiednią relacją z Nim. Naśladowanie związane jest z Pośrednikiem i tam, gdzie poważnie mówi się o naśladowaniu, tam mówi się o Pośredniku, Jezusie Chrystusie, Synu Bożym. Do pójścia za sobą wzywać może tylko Pośrednik, Bóg-Człowiek⁴⁹.

Podążanie za Jezusem miało się wiązać z głoszeniem i realizowaniem Jego nauki, co oznaczało również budowanie Ciała Jezusa. Wobec podziału w obrębie niemieckiego Kościoła protestanckiego Bonhoeffer w *Naśladowaniu* podjął refleksję nad łaską tanią i drogą. W tej pierwszej dostrzegł zagrożenie, uznawszy, że jest ona naśladowaniem Jezusa, lecz bez zgody na zapłacenie za to ceny, a więc bez przyjęcia krzyża. Natomiast łaska droga oznaczała wezwanie do bezwzględnego naśladowania Jezusa. Nazwana została drogą – po pierwsze, ze względu na to, ile kosztowała Boga, który dla zbawienia świata poświęcił swego jedyne Syna, po drugie – ze względu na to, że daje ludzkości życie, oraz po trzecie – dlatego że w budowaniu Kościoła często jest naśladowaniem Jezusa po sam krzyż⁵⁰. Łaska droga miała być nadzieją dla Kościoła Wyznającego.

Przestrzenią realizacji nakazów Jezusa we współpracy z łaską drogą Bonhoeffer uczynił seminarium kaznodziejskie w Finkenwalde. Choć wspólnota została zerwana, gdy Hitler zaczął realizować coraz bardziej brutalną politykę, to jednak wizja pastora przetrwała. Niemiecki duchowny powołał do życia wspólnotę, która miała żyć na wzór wspólnot monastycznych. Życie jej członków miało być wypełnione lekturą Biblii, wspólną modlitwą i służbą. Było to niewątpliwie *novum*, gdyż

47 P. Kopiec, *Kościół dla świata. Wiarygodność Kościoła w teologicznej interpretacji Dietricha Bonhoeffera*. Lublin 2008, s. 144.

48 DBWE 4:59.

49 D. Bonhoeffer, *Naśladowanie*. Tłum. J. Kubaszczyk. Poznań 1997, s. 23.

50 DBWE 4:45.

tradycja luterańska nie uznawała klasztorów. W *Życiu wspólnym* teolog napisał: „Gdzie chrześcijanie żyją razem, tam musi kiedyś i jakoś dojść do tego, że jeden drugiemu osobiście zaświadczy o Bożym słowie i Bożej woli”⁵¹. Oznacza to, że świadczenie o Mesjaszu miało służyć budowaniu Jego Ciała. W celu podtrzymywania współpracy z łaską drogą Bonhoeffer wprowadził w seminarium zwyczaj spowiedzi. Choć Luter uznawał spowiedź, nie praktykowano jej w niemieckim Kościele ewangelickim. Tymczasem pastor uważał, że grzechy zawsze odciągają człowieka od wspólnoty, stąd należy przychodzić mu z pomocą⁵².

Chrystus stał się naszym bratem, aby nam pomóc; teraz przez Niebo mocą Jego nakazu nasz brat stał się dla nas Chrystusem. Tak więc nasz brat stoi przed nami jako znak prawdy i łaski Bożej. Został nam dany, aby nam pomóc⁵³.

Wyznanie winy przed bratem, czyli przed Chrystusem, to droga do przemiany człowieka⁵⁴, a więc do wejścia na drogę naśladowania i życia zgodnie z łaską drogą. Porzucenie grzechów miało jednak dla teologa wymiar ponadjednostkowy, gdyż odnawiało całą wspólnotę, a więc Kościół. W swej eklezjologii Bonhoeffer wielokrotnie podkreślał odpowiedzialność człowieka za drugą osobę. Odnowa jednostki była szansą dla odnowy Kościoła.

Reasumując, można zauważyć, że eklezjalny model Paschy według Bonhoeffera zakładał z jednej strony, że Kościół ukonstytuowany przez Jezusa żyje mocą Jego męki, śmierci i zmartwychwstania, z drugiej zaś ujmował Kościół jako żywy i rozwijający się dzięki żywemu Jezusowi, jak również dzięki ludziom, którzy pełnię swego człowieczeństwa osiągnęli w naśladowaniu Jezusa i budowaniu Jego Ciała. Poza teoretyczną wykładnię eklezjologii wypływającej z chrystologii Bonhoeffer dał świadectwo wykładni praktycznej swojej nauki. Nawet na krótko przed swoją śmiercią, którą zresztą poniósł w Niedzielę Wielkanocną, wywarł wrażenie na lekarzu asystującym przy wykonywaniu wyroków sądowych, który o modlącym się pastarze napisał:

Ten rodzaj modlitwy, pełnej oddania i pewności, że zostanie wysłuchana [...], wstrząsnął mną do głębi. Także na miejscu kaźni odmówił jeszcze krótką modlitwę, następnie odważnie i zdecydowanie wspinał się na schody prowadzące na szubienicę. Śmierć nastąpiła po kilku sekundach. W mojej prawie pięćdziesięcioletniej praktyce nie widziałem jeszcze śmierci człowieka tak oddanego Bogu⁵⁵.

51 D. Bonhoeffer, *Życie wspólne*. Tłum. K. Wójtowicz. Kraków 2001, s. 107.

52 *Ibidem*, s. 112–113.

53 *Ibidem*, s. 112.

54 D. Bonhoeffer, *Wybór...*, s. 168.

55 J. Ackermann, *Dietrich Bonhoeffer. Wolność ma otwarte oczy*. Tłum. E. Pieciul-Karmińska. Poznań 2007, s. 394.

4. Bezreligijna interpretacja Paschy

Nawiązując do centralnej myśli z *Naśladowania*, według której chrześcijaństwo bez pójścia za Jezusem jest chrześcijaństwem bez Jezusa, można się zastanawiać, jak Bonhoefferowska myśl o bezreligijnym chrześcijaństwie odnosiła się do tych założeń.

Bonhoeffer, wspominając w *Etyce* o kształtowaniu siebie na wzór Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego, nawoływał, że trzeba porzucić abstrakcyjną etykę na rzecz bardziej konkretnej i odpowiedzieć na pytania, jaką formę Jezus powinien przyjąć dzisiaj⁵⁶ i jak człowiek może Go teraz odnaleźć. Rozterka ta zrodziła się w centrum gloryfikacji nazizmu, gdy ołtarze chrześcijańskie zdobiła swastyka⁵⁷, a wspólnota wierzących w Chrystusa dopuszczała się zniekształcania Jego nauki. Teolog uznał, że należałoby dokonać pewnej rewizji w obrębie religijności, pytając zarówno o religijność człowieczeństwa, jak i o miejsce Jezusa we współczesnym świecie.

Religijność człowieka była od wieków przyjmowana *a priori*. Teolog podważył ten pogląd, gdyż doszedł do wniosku, że ludzie, będąc takimi, jakimi są, nie mogą już być religijni *a priori*. Dowodem na to była wojna, która nie wywoływała religijnych reakcji, lecz bezreligijne⁵⁸. Poza zaobserwowanymi postawami niechrześcijańskimi Bonhoeffer dostrzegł, że Stwórca ma znaczenie dla człowieka wyłącznie w sytuacjach granicznych i jest traktowany przedmiotowo. W *Listach więziennych* określił Go mianem *deus ex machina*, który podobnie jak w greckim teatrze miał być figurą pojawiającą się nagle, aby z nadnaturalną mocą rozwiązywać problemy, z którymi jednostka sobie nie radzi⁵⁹. „Bóg z maszyny” mógł służyć jako źródło mocy w sytuacji, gdy człowiek doświadczał jej limitów, wzmacniając go tak długo, jak było mu to potrzebne. Tymczasem według Bonhoeffera Bóg nie powinien znajdować się na granicy ludzkiego życia, lecz w jego centrum, nie w słabości, lecz w sile, nie wobec winy i śmierci, lecz w ludzkim życiu i dobru⁶⁰. Aby tak było, człowiek musiałby zacząć mówić o Bogu po świecku⁶¹. A zatem jak można mówić o Jezusie, Jego życiu, męce, śmierci i zmartwychwstaniu bezreligijnie?

Bezreligijne chrześcijaństwo oznaczało odrzucenie takich założeń, które izolowały Boga od życia człowieka. Co prawda, Jezus pozwolił na separację i odrzucenie, dopuszczając osąd i śmierć, jednak pokazał, że jest w centrum życia człowieka. To bycie w centrum nie oznaczało Jego istnienia jako *deus ex machina* ani też jako

56 DBWE 6:99.

57 J. Pugh, *Religionless Christianity. Dietrich Bonhoeffer in Troubled Times*. London 2008, s. 124.

58 DBWE 8:362–363.

59 DBWE 8:366.

60 DBWE 8:366–367.

61 DBWE 8:363.

tw. hipoteza robocza, a więc jako wyjaśnienie tego, co dla człowieka niezrozumiałe. Bonhoeffer uważał, że świat wytłumaczył bardzo wiele kwestii, które wcześniej były niewyjaśnialne. Dla niektórych oznaczało to zepchnięcie Boga na margines życia (gdyż – pozornie – Bóg przestał już być odpowiedzią na pewne pytania), a ostatecznie – przekonanie, że Bóg nie jest już potrzebny. Dla niemieckiego teologa była to okazja do zaistnienia prawdziwej wiary w to, że Stwórcą nie jest Bogiem religii, ale kimś realnie obecnym w Jezusie Chrystusie⁶². Jego trwanie wyraziło się najpełniej w wydarzeniach paschalnych. Odwołując się do słów św. Pawła z Listu do Rzymian, Bonhoeffer przypomniał, że w Jezusie wszyscy zgrzeszyli, lecz dostąpili usprawiedliwienia przez odkupienie (Rz 3, 23–24), dzięki któremu świat został zachowany⁶³. Wobec tego zamiast pytać o zbawienie duszy i wybiegać w przyszłość, o której wie tylko Bóg, człowiek powinien czerpać z owoców odkupienia dostępnych w życiu doczesnym.

Nie o tamten świat chodzi, lecz o ten przecie, o to, jak został stworzony, zachowany, ujęty w prawa, jak dojdzie do pojednania i odnowienia. To, co jest ponad ziemskim światem – w Ewangelii chce być dla niego [tj. Boga]. Mówię to [...] w biblijnym sensie stworzenia i inkarnacji, ukrzyżowania i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa⁶⁴.

Zachęta Bonhoeffera do zainteresowania doczesnością była podyktowana świadomością ciężaru odkupienia, ale i zobowiązań wypływających zeń dla wszystkich wierzących. Nie miała to być religijność z fałszywą otoczką, lecz działanie w tej historycznej rzeczywistości, w jakiej znajduje się człowiek ze świadomością, że jest w niej też Jezus. Bonhoeffer zachęcał wręcz do życia tak, jakby Boga nie było, ale w ciągłej z Nim bliskości⁶⁵ na każdej płaszczyźnie swego życia.

Bezreligijna interpretacja Paschy musi też być realizowana w wymiarze eklesjalnym. *Etsi Deus non daretur*, a więc życie tak, jakby Boga nie było, przy jednoczesnym czuciu na sobie Jego wzroku⁶⁶, musi zakładać przyjęcie tego, co świat daje Bogu – a więc cierpienia. Jezus w ogrodzie Getsemani prosił uczniów o czuwanie z Nim. Miał cierpieć za grzechy ludzkości i ten jeden raz poprosił o współuczestnictwo z Nim w bólu. Jednak człowiek religijny nie tego oczekuje od Wszchemocnego, to może go wręcz zaskakiwać. Dlatego też chrześcijanie świeccy muszą dzielić z Nim cierpienie. Bonhoeffer nazwał to wyzwoleniem z fałszywych więzów i zahamowań religijnych⁶⁷. Wezwanie do naśladowania Jezusa miało się więc

62 P. Kopiec, *Kościół dla świata...*, s. 242.

63 DBWE 6:373.

64 D. Bonhoeffer, *Wybór...*, s. 243.

65 P. Kopiec, *Kościół dla świata...*, s. 242.

66 D. Bonhoeffer, *Wybór...*, s. 265.

67 *Ibidem*, s. 266.

wyrażać również we współcierpieniu z Nim. A zatem życie tak, jakby Boga nie było, oznacza bezwarunkowe oddanie Jezusowi w rzeczywistości, której tylko On nadaje sens.

Bonhoefferowska bezreligijna interpretacja Paschy, choć określona również mianem świeckiej, miała charakter ściśle teologiczny. Zrywając z zakłamaniami i przedmiotowym traktowaniem Boga, prowadziła człowieka do głębokiej relacji z Nim. Wiara w Boga jako największą miłość i dobroć mogła przywieść bezreligijnych chrześcijan do służenia Mu w bliźnich. Sądzę, że w takich kategoriach należy interpretować życie Bonhoeffera, ale i jego twórczość, czemu dał przykład w wierszu *Stacje na drodze wolności*:

Czynić i ryzykować nie to,
co mi się podoba, lecz to, co jest prawe;
nie wisieć w tym, co możliwe,
ale odważnie chwytać to, co rzeczywiste;
wolność jest nie w ucieczce myśli,
lecz jedynie w czynie.
Wyjdź ze strachliwego ociągania się
i przepuść szturm działania,
niesionego jedynie przez Boże przykazanie i twoją wiarę,
a wolność ogarnie twego ducha
z radosnym okrzykiem⁶⁸.

Powyżej przedstawiono cztery wybrane modele interpretacji Paschy w ujęciu Dietricha Bonhoeffera: Pascha jako poniżenie i wywyższenie, Pascha jako początek nowego stworzenia, eklezjalny oraz bezreligijny model Paschy. Celem niniejszego artykułu było zbadanie, jak komponują się one na tle przekonania o krzyżu stanowiącym centrum teologii ewangelickiej, oraz ocena ich komplementarności. Niewątpliwie punktem wyjścia dla swoich teologicznych analiz Bonhoeffer uczynił luterzańską teologię krzyża. Sformułował też jednak ujęcia wykraczające poza naukę Lutra.

Berliński duchowny sądził, że wiara w Boga to wiara we Wcielonego, Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego, i rzeczywiście rozpatrywał tę triadę nierozdzielnie. Podobnie uważał Marcin Luter, który wcielenie definiował jako wydarzenie dokonujące się w cieniu krzyża⁶⁹. Obaj uznawali, że Bóg ukryty jest w krzyżu, choć mógł objawić swój majestat w bogactwie, chwale i wielkości⁷⁰. Według Lutra Jezusa można odnaleźć w krzyżu. Podobnie według berlińskiego pastora o Wywyższonym można mówić, wskazując najpierw na Poniżonego, a więc Jezusa cierpiącego, oskarżonego o bluźnierstwo.

68 D. Bonhoeffer, *Modlitwy i wiersze więzienne...*, s. 29.

69 A. Choromański, „Jezus z Nazaretu”..., s. 247.

70 M. Uglorz, *Krzyż i śmierć Jezusa Chrystusa w teologii ks. Marcina Lutra*. <http://naszedziedzictwo.blox.pl/2012/04/Krzyz-i-smierc-Jezusa-Chrystusa-w-teologii-ks.html> [dostęp 14.02.2017].

Bonhoeffer najwięcej czerpał z nauki Lutera, interpretując Paschę w wymiarze ekklezjalnym, wskazując w tym zwłaszcza na znaczenie sakramentów. Nazywając obecność Jezusa w sakramencie ucieleśnieniem Słowa, chrzest określał jako wyzwolenie spod władzy świata i stanie się własnością Jezusa, Eucharystię zaś jako nowe życie. Przejął więc w tym aspekcie naukę wittenberskiego reformatora, który chrzest uznawał za śmierć starego Adama i powstanie człowieka powołanego do życia w wieczności z Bogiem⁷¹.

Berliński pastor, podejmując namysł nad znaczeniem męki i śmierci Jezusa, ujawniał zainteresowanie antropologicznym wymiarem Paschy. Wyrażał to wątek dotyczący nowego stworzenia, czyli nowego człowieka, wyzwolonego przez odkupienie od śmierci wiecznej, ale również całej ludzkości współtworzącej Kościół. Bezreligijny model Paschy niósł również według Bonhoeffera konkretne przekonanie o człowieku, jego relacji z Bogiem i wskazaniach, jak ma żyć w świecie, który pozornie istnieje bez Boga. Choć nie ma w jego pracach określenia „antropologia paschalna”, to jednak interesująca wydaje się głębsza analiza definiowania osoby w perspektywie tajemnicy paschalnej w ujęciu Bonhoeffera. Pojęcie antropologii paschalnej pojawia się u Wacława Hryniewicza. Należy je rozumieć jako przenikanie Paschy do ludzkiej codzienności, co znajduje swój wyraz w dialogiczności osoby, a więc w jej relacyjności⁷². Według Hryniewicza misterium paschalne, będące *de facto* uniżeniem i ofiarą, nadało życiu wartość nieprzemijającą, gdyż ujawniło, że człowiek poprzez czyn może urzeczywistnić swój relacyjny charakter, a przez to przekroczyć własne „ja”⁷³. Wyjście „poza siebie” to postawa ofiarna, a więc paschalna, która upodabnia jednostkę do Chrystusa, czyniąc jej przejście, a więc Paschę jednoczesnym przejściem ku własnemu człowieczeństwu⁷⁴.

Po przeprowadzeniu powyższych analiz można potwierdzić, że Bonhoefferowska interpretacja Paschy wpisuje się w ewangelicką teologię krzyża, a nawet poza nią wykracza, skupiając się na zmartwychwstaniu.

71 *Ibidem*.

72 K. Parzych-Blakiewicz, *Elementy filozofii dialogu w antropologii paschalnej ks. Wacława Hryniewicza*. „Forum Teologiczne” 2011, t. 12, s. 127.

73 J. Fijałkowski, *Pascha i człowiek w teologii księdza W. Hryniewicza*. „Łódzkie Studia Teologiczne” 1995, t. 4, s. 176, <http://cybra.lodz.pl/dlibra/docmetadata?id=8372&from=publication> [dostęp 14.02.2017].

74 *Ibidem*, s. 177.

Interpretative Models of Christ's Passion in the Theology of Dietrich Bonhoeffer

Abstract

The subject of this paper is the analysis of Dietrich Bonhoeffer's theology, in particular his Christology, to show selected models of his interpretation of the Passion of Christ. For the German theologian, God's incarnation, crucifixion and resurrection were inseparable, which obliged the author of the paper to keep the focus on all three, while at the same time never losing sight of the cross, which is the center of protestant theology. To analyze this particular topic, the author focuses first on showing the Passion as God's humiliation and elevation. Secondly, she explains the connection between the Passover and the New Creation. Then she analyses Bonhoeffer's ecclesial model of the Passion, and finally examines his so-called non-religious interpretation. The paper shows that Bonhoeffer's models of the Passion are intrinsically connected with the evangelical theology of cross. It also shows theologian's interest in anthropological aspects of the Passion.

SAMUEL RANDALL

St. Edmund's College, University of Cambridge

SUFFERING AS AN ECUMENICAL PARADIGM IN DIETRICH BONHOEFFER AND EDITH STEIN

Introduction

In his introduction to the encyclical *Ut unum sint*, Pope John Paul II acknowledges the “courageous witness of so many martyrs of the [20th] century, including members of Churches and Ecclesial Communities not in full communion with the Catholic Church.” It is this witness which “gives new vigour to the Council’s call and reminds us of our duty to listen to and put into practice its exhortation [of unity].” The Pope described the martyrs of the Church as “united in the selfless offering of their lives for the Kingdom of God,” and it is their sacrificial lives given for the “sake of the Gospel” which are the most “powerful proof that [...] division can be transcended and overcome in the total gift of self for the sake of the Gospel.” Here, in his introduction to the encyclical, Pope John Paul suggests that the motif of a theology of the cross, of cruciform sacrificial discipleship, is the pre-eminent ecclesiological motif: “believers in Christ, united in following in the footsteps of the martyrs, cannot remain divided. If they wish to truly and effectively oppose the world’s tendency to reduce the Mystery of Redemption to powerlessness, they must profess together the same truth about the Cross.”¹ For Pope John Paul II, the suffering of the martyr represents the ecumenical paradigm.

In this paper, I suggest that the interpretation of suffering given by Bonhoeffer and Stein, which they considered an essential consequence of Christian discipleship, can represent this “ecumenical paradigm.” The Protestant theologian Jürgen

¹ Ioannes Paulus PP. II, *Ut unum sint. On commitment to Ecumenism*. <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html> [accessed 1 March 2017].

Moltmann also believes that we need to look to the past for inspiration from the church's common witnesses, and among the shared saints which Moltmann proposes are Dietrich Bonhoeffer and Edith Stein.² Moltmann considers that it is "under the cross" that the world-wide ecumenical fellowship exists beyond all confessional borders. He writes:

under the cross of Christ we all stand with empty hands. Under the cross of Christ, we are not counted up and differentiated as Catholics, Protestants, or Orthodox. Under the cross of Christ our empty hands are filled with the same grace. The nearer we come to the cross, the nearer we also come to each other. Under the cross of Christ we discover ourselves as children of the same grace and as friends in the same fellowship of the Spirit.³

In his article, Moltmann explores the ecumenical nature of the *theologia crucis*, which he described elsewhere as, "the key signature for all Christian theology."⁴ According to Moltmann, this *theologia crucis* represents not only Christ's absolute costly commitment to the world, but that it also describes both the nature and the necessity of the Christian disciple's active participation in God's mission. Moltmann sees here not only the heart of Martin Luther's theology,⁵ but also that of Teresa of Ávila. It is this *theologia crucis* which, because of its Christological origins, can function as a unifying ecumenical narrative and point to a fundamental and essential ecclesial characteristic. A recognition of this is critical in the modern period, marked by increased fragmentation and individuality.

Bonhoeffer and Stein – Biographical Convergence

The life of Dietrich Bonhoeffer, the German Lutheran, pastor, theologian, ecumenist and political conspirator, has been described according to the different stages provided in the sub-title of Eberhard Bethge's biography: *Theologe – Christ – Zeitgenosse*.⁶ Hanna-Barbara Gerl has interpreted Edith Stein, the Jewish-Catholic,

2 Jürgen Moltmann, "Teresa of Avila and Martin Luther," in *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 13.3 (1984), 266. Moltmann writes: "Still today 'the world is ablaze,' as Teresa said of her time. And Christians cannot afford to settle the arguments of the last four hundred years in their churches while revolution has erupted in the streets of the world. Together we must seek the certainty of salvation which sustains us and gives us hope in the face of the catastrophe. Together we must seek an authentic form of Christian life and community in this time of upheaval. The situation has become so grave that we need all the help available from the witnesses of the past, no matter what confession they ascribe to: Teresa and Luther, Edith Stein who was killed in 1942 in Treblinka and Dietrich Bonhoeffer who was killed in 1945 in Flossenbürg."

3 Ibid., 278.

4 Jürgen Moltmann, *The Crucified God* (London: SCM, 1973), 72.

5 Moltmann quotes Luther, "It is not sufficient or even useful for one to recognize God in his glory and majesty if at the same time one does not see in him the baseness and shame of his cross [...]. In the crucified Christ is true theology and knowledge of God." Otto Clemen, ed., *Luthers Werke*, vol. 5 (Berlin: Walther de Gruyter, 1933), 388.

6 Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer: Theologe – Christ – Zeitgenosse. Eine Biographie* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1967). Bethge, in the Alden-Tuthill Lectures in 1961, described the three chronological developments as: 'Foundation' (1927–1933), 'Concentration' (1933–1940), and 'Liberation' (1940–1945). Bethge suggested that these 'periods' might also be called the dogmatic, the exegetical, and the ethical periods: "The Challenge of Dietrich Bonhoeffer's Life

philosopher, educator and Carmelite, in a similar sequential form: *Unerbittliches Licht: Edith Stein: Philosophie – Mystik – Leben*.⁷ Although it is uncertain whether they actually met, Bonhoeffer and Stein share considerable biographical associations, which includes their common historical, social, political, national, aesthetic, academic, geographical, and religious *Sitz im Leben*.

Although the difference between a Jewish-Catholic philosopher and Carmelite and a German Lutheran pastor and theologian has been described as “unbridgeable,”⁸ it is the premise of this paper that biographical and philosophical ‘hermeneutical bridges’ not only exist between Bonhoeffer and Stein, but that they can be positively used to illuminate a fundamental ecclesial reality: suffering, *pathos*, experienced and endured for the other or vicarious suffering.

Both Stein and Bonhoeffer were born in Breslau, in the German Empire’s eastern Prussian Province of Silesia, known for its large Jewish and Polish communities. Unlike the Bonhoeffers, who moved to Berlin in 1912, the Stein family home remained in Breslau. Like many Europeans of the early 20th century, Bonhoeffer’s and Stein’s historical and personal context was one of ‘trauma.’ Bonhoeffer’s experience included the death of his brother Walter, and Stein’s experience of loss of many close friends and relatives during the war.⁹ The trauma for both is present throughout their lives through the existential choices that they made and the suffering they experienced. This paper is not concerned with their personal experience of suffering, but their experience and understanding of the suffering of others. Both Bonhoeffer and Stein, whether consciously or unconsciously, used their experience of *pathos* theologically, and it is surely of interest and relevance that both developed a *theologia crucis*.

Religious Background and Ecumenical Sympathies

The Bonhoeffer family was only nominally religious, and was surprised at Dietrich’s early decision to pursue a church career. However, both Stein and Bonhoeffer benefited from significant maternal religious influences. Bonhoeffer’s mother had

and Theology,” in *The Chicago Theological Seminary Register* 51.2 (1961).

7 Hanna-Barbara Gerl, *Unerbittliches Licht. Edith Stein: Philosophie – Mystik – Leben* (Piscataway, NJ: Transaction Publishers, 1991).

8 Alasdair McIntyre described the division between the Catholic French mystic Thérèse of Lisieux and her contemporary, the German Lutheran theologian and church historian Adolf Harnack, as “unbridgeable.” Alasdair McIntyre, *Edith Stein. A Philosophical Prologue* (London, and New York: Continuum, 2006), 69. Sylvain Destrempes would disagree, given that he has identified significant dialogical links between Thérèse and Bonhoeffer. Sylvain Destrempes, *Thérèse de Lisieux et Dietrich Bonhoeffer: Kénose et laterite* (Montréal: Les Éditions Médiaspaul, and Paris: Les Éditions du Cerf, 2002).

9 Friends who were killed during the war included Eduard Mentis, Hugo Hermsen, Fritz Frankfurter, Rudolf Clemens, Husserl’s son Wolfgang and, most significantly, Stein’s academic mentor and friend Adolf Reinach. Joyce Avrech Berkman, “The Intellectual Passion of Edith Stein,” in Joyce Avrech Berkman, ed., *Contemplating Edith Stein* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2006), 29.

benefited from an early Moravian contact, which included a period at the Moravian centre at Herrnhut. This influence marked Bonhoeffer as unconventionally Lutheran, and was demonstrated in his use of the Moravian *Losungen* throughout his life. Stein's maternal influence is more controversial, touching as it does on her conversion from Judaism to Roman Catholicism.

Stein says in her autobiography, *Life in a Jewish Family*, that at fifteen she gave up prayer.¹⁰ This turning away from an active participative faith is interpreted by most of Stein's biographers and commentators¹¹ as an embrace of atheism. Sr. Teresia Renata Posselt,¹² Stein's novice mistress and later prioress in Cologne, and Rachel Feldhay Brenner¹³ both state that Stein came from an 'orthodox' Jewish background, although this is not accurate.¹⁴ This presentation of Stein as initially orthodox Jewish, then atheist and finally Christian, would support a narrative of Christian supersessionism, particularly when Stein is presented as a person in search of 'truth,' as is the case for many of Stein's biographers. However, Stein's emotional, intellectual and spiritual journey is more complex and nuanced than these biographers suggest.

For Stein's reception into the Catholic Church she asked the Lutheran Conrad-Martius to act as her godmother. This biographical detail illustrates Stein's broader ecumenical convictions, which resonate clearly with Bonhoeffer's own considerable ecumenical sympathies and convictions. Ecumenical attitudes and practices confirm the significance of *alterity* as a significant psychologically motivating phenomena for both Stein and Bonhoeffer. Ecumenical activity and sympathy demonstrate the willingness to transcend their particular confessional identity.

I would suggest that it was not only *alterity* but more significantly *pathos*, or their experience of the suffering of others, which for Stein and Bonhoeffer functions as epiphanic episodes that profoundly influenced their subsequent religious attitudes and life choices. For Bonhoeffer it was his experience in the U.S.A. in 1931, and in

10 Edith Stein, *Life in a Jewish Family* (Washington, DC: ICS Publications, 1986), 148.

11 The narrative of Stein's atheism is fairly consistent amongst her biographers. However, there are a few who question this, including Benjamin Gibbs, who sees Stein as being influenced by secularism rather than rejecting her Judaism ("My Long Search for the True Faith: The Conversion of Edith Stein," in *Mount Carmel* 60.3 (July 2012)); and Florent Gaboriau, who describes Stein's spiritual journey as a gradual transition (*The Conversion of Edith Stein*, trans. Ralph McNerny (South Bend, IN: St. Augustine's Press, 2002)).

12 Teresa Posselt, *Edith Stein*, trans. Cecil Hastings, and Donald Nicholl (London and New York: Sheed and Ward, 1952).

13 Rachel Feldhay Brenner, "Ethical Convergence in Religious Conversion," in *The Unnecessary Problem of Edith Stein*, Studies in the Shoah 4, ed. Harry James Cargas (Lanham, NY, and London: University Press of America, 1994), 77.

14 The Stein family were members of the Reform New Synagogue in Breslau and not Orthodox. Stein's mother Auguste regularly attended synagogue but the children were only expected to attend on High Holy Days. Susanne Batzdorff, Edith's niece, suggests that religious observance in the Stein home was minimal (Susanne Batzdorff, *Aunt Edith: The Jewish Heritage of a Catholic Saint* (Springfield, IL: Templegate Publishers, 2003), 95–96). Edith attended a Protestant elementary school, and her autobiography describes an assimilated Jewish German, conscious of her Jewish ethnicity but only nominally Jewish in religious practices. Her intellectual and social milieu had similarities to Bonhoeffer and both were conventionally German and secular.

particular the contact that he had with the black community in Harlem; for Stein it was her experience serving as a nurse during the First World War at the Military Hospital for Contagious Diseases in Mährisch-Weiskirchen in Moravia.

The sociology of Ferdinand Tönnies and his book *Gemeinschaft und Gesellschaft* was one of Bonhoeffer's and Stein's shared academic interests. Tönnies' sociological analysis was undertaken during this period of extreme trauma and social upheaval.¹⁵ Bonhoeffer's and Stein's social context was one which included social fragmentation and the desire for community, and this desire for genuine community partly helps to explain their shared academic interests and subsequent personal choices. They shared not only significant social, political and religious contexts, but they also explored similar philosophical interests. Such interests were fostered by significant early twentieth century philosophers studied by Bonhoeffer and who were also friends or associates of Stein. These included Edmund Husserl,¹⁶ Max Scheler, Martin Heidegger,¹⁷ Erich Przywara,¹⁸ and Eric Peterson.¹⁹

In 1917 Stein was awarded *summa cum laude* for her thesis *Zum Problem der Einfühlung*; and in 1927 Bonhoeffer's doctoral dissertation, *Sanctorum Communio*, was also awarded *summa cum laude*. Bonhoeffer completed the second thesis necessary for his *Habilitationsschrift: Akt und Sein*, a required qualification for a German University professorship. However, the philosophy faculty at the University of Göttingen refused to examine Stein's work because, as a woman, she was disqualified from being a University professor. Stein's second attempt for habilitation at the University of Kiel was also rebuffed. Stein then appealed to the Prussian Ministry for Science, Art and Education, to end sexual discrimination in the process of habilitation and, although they agreed, they were not able to enforce their ruling. Stein published her two treatises in the fifth volume of Husserl's *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* in 1922.

15 Ferdinand Tönnies (1855–1936) was a major contributor to sociological theory and field studies and the co-founder of the German Society for Sociology. In *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1887), Tönnies distinguished between two types of social groupings. *Gemeinschaft*, often translated as community, refers to groupings based on a feeling of 'togetherness' (e.g. family or a neighbourhood); and *Gesellschaft*, often translated as society, refers to groups that are sustained by an instrumental goal (e.g. a company or a state).

16 Stein edited Husserl's writings and was his assistant from 1917 until 1919.

17 In *Akt und Sein* (DBW 2), Dietrich Bonhoeffer quotes only Luther more than Heidegger. Stein's admiration for Heidegger is clear: "It is impossible to sum up in a few pages the richness and power of the truly enlightening explorations that are contained in Heidegger's great torso *Being and Time*." John Nota, *Edith Stein and Martin Heidegger*, Carmelite Studies 4 (Washington, DC: ICS Publications, 1987), 66.

18 Przywara was a spiritual mentor to Stein and organised many of her lectures and translation projects.

19 Peterson was a Stein's friend and one of the few in this period writing about the importance of suffering for the Early Church. He was the Lutheran New Testament scholar, and Dean of the Faculty of Evangelical Theology at Bonn University, but he later converted to Catholicism. Peterson wrote: "The Apostolic Church, based upon apostles who were martyrs, is also the suffering church, the church of the martyrs." Eric Peterson, "Zeuge der Wahrheit," in *Theologische Traktate* (München: Kösel Verlag, 1951), 173.

Empathy, Pathos, and Alterity

When Hedwig Conrad-Martius, Stein's friend and 'sister' phenomenologist, asked Stein as to why she had chosen to become a Catholic, Stein replied, "*Secretum meum mihi.*"²⁰ Stein's use of this expression provides an example of her competence in Latin, which she utilised in various translation projects. Stein's predilection for languages also highlights another interesting biographical comparison with Bonhoeffer. Although Stein was probably more competent linguistically than Bonhoeffer, both were willing to transcend their particular language milieu: an indicator of a deeper and more significant openness to the experiences and belief of those beyond their particular social and cultural communities. Bonhoeffer's and Stein's response to their shared social and political crisis demonstrates a philosophical concern with issues of sociality and of personalism but also a theological and existential commitment to issues of *alterity* and *pathos*. *Alterity* is one of the more significant markers that Stein shares with Bonhoeffer.²¹ Stein takes up the phenomenological notion of otherness, specifically transposing the concept onto the ethical realm of persons, the realm of 'who' more than 'what.'²² Bonhoeffer demonstrates his *alteritic* sympathies in his ecumenical work, in his chaplaincy work in London, but most clearly in his friendships and experiences in the U.S.A.

Stein in Mährisch-Weisskirchen

Following the outbreak of war, Stein voluntarily left her university studies to train as a Red Cross nurse at the Allerheiligenhospital. Stein was then sent to a lazaretto (*Seuchenlazarett*), a large isolation hospital in Mährisch-Weisskirchen, Moravia, for soldiers who had been wounded and those suffering from contagious diseases. Many of the soldiers were dying and it was "a place of great suffering."²³ Stein served there for six months, for which she was awarded a Medal of Bravery. The war casualties and the medical staff at the hospital included many different nationalities from throughout the Austro-Hungarian Empire and beyond, and Stein relied on a manual in nine languages to communicate with them.²⁴ Stein met

20 From the Vulgate: 'My secret is for myself,' or 'That's my secret.' *Edith Stein: Briefe an Hedwig Conrad-Martius* (München: Kösel Verlag, 1960), 73.

21 Edith Wyschogrod distinguishes an ethic that appeals to *alterity* from one which would be concerned with a "conception of the good." Edith Wyschogrod, *Saints and Postmodernism: Revisioning Moral Philosophy* (Chicago, and London: University of Chicago Press, 1990), xx.

22 Michael B. Smith sees this as an innovation of Levinas on Husserl's understanding of *alterity*, but this ethical interpretation is also evident in Stein's approach, particularly in her concept of empathy. "Transcendence in Merleau-Ponty," in Dorothea Olkowski and James Morley, eds., *Merleau-Ponty, Interiority and Exteriority, Psychic Life and the World* (Albany, NY: State University Press of New York, 1999).

23 Joseph Redfield Palmisano, *Beyond the Walls: Abraham Joshua Heschel and Edith Stein on the Significance of Empathy for Jewish-Christian Dialogue* (Oxford University Press: Oxford, 2012), 64.

24 The nationalities at the Mährisch-Weisskirchen hospital included: Russians, Turks, Germans, Austrians, Hungarians, Slovaks, Slovenians, Italians, Poles, Ruthenians, Czechs, and Roma gypsies.

a wide “range of types of human being[s], drawn from different social classes”²⁵ at the *Seuchenlazarett*, and her compassion and admiration for the non-German staff and casualties led Stein to reject any nationalistic assumptions. Stein’s empathic sympathies later provided practical support for her dissertation on the need to suspend all presuppositions and on the nature of empathy itself, but Stein’s experience at Mährisch-Weiskirchen was also one of deep *pathos*.

Bonhoeffer in Harlem

The Afro-American district of Harlem and the Abyssinian Baptist Church were critical contributors to Bonhoeffer’s American experience. Frank Fisher, one of Union’s few black students, introduced Bonhoeffer to the area and to the Abyssinian Church, where Bonhoeffer served as a Sunday School teacher. Bonhoeffer was able to visit the homes of some of the church members and to learn at first-hand the daily experience of the suffering and prejudice which the Afro-American community regularly endured.²⁶ Bonhoeffer was particularly impressed with the church’s commitment to practical care and support of the local community. During the winter Bonhoeffer was in Harlem, their suffering increased with the deepening economic depression, but the Abyssinian Church responded with a dramatic increase in its social provision.²⁷ This provision, along with the preaching of the Reverend Adam Powell Sr., minister of the Abyssinian Church, provided Bonhoeffer with an impressive example of the Gospel’s response to suffering.²⁸ It was also during this period that Bonhoeffer discovered the lyrics and melodies of the spirituals, which expressed not only the deep suffering of the Afro-American community, but also their hope and faith.

According to William Vincent Johnson, Bonhoeffer’s experience in Harlem inspired him, on his return to Berlin, to work with disadvantaged young people and families, and also to seek pastoral employment in the over-crowded tenements of East Berlin. Johnson also suggests that it was Bonhoeffer’s empathic

25 Alasdair MacIntyre, *Edith Stein: A Philosophical Prologue* (London: Continuum, 2006), 71.

26 Dietrich Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, vol. 1, ed. Eberhard Bethge (München: Chr. Kaiser Verlag, 1958), 97; see Ruth Zerner, “Dietrich Bonhoeffer’s American Experiences: People, Letters, and Papers from Union Seminary,” *Union Seminary Quarterly Review* 31.4 (Summer 1976), 261–282; Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer: Man of Vision, Man of Courage*, ed. Edwin H. Robertson, trans. Eric Mosbacher, Peter and Betty Ross, Frank Clarke, and William Glen Doepel (New York: Harper and Row, 1970), 122.

27 During the period of Bonhoeffer’s attendance at the church in 1931, the church responded to 40,000 requests for assistance, including 28,500 free meals and 525 food baskets, and 17, 928 items of clothing and 2,500 shoes were distributed. A soup kitchen provided 2,400 people with two meals a day. William Welty, “Black Shepherds: A Study of the Leading Negro Clergyman in New York City, 1900–1940,” unpublished PhD diss., New York University, 1970, 292. Quoted in William Vincent Johnson, “Suffering in the Theology of Dietrich Bonhoeffer: A Critical Analysis,” unpublished PhD diss., Southwestern Baptist Theological Seminary, 1992.

28 Bonhoeffer stated that it was in the “black churches” that he heard the Gospel preached (*Gesammelte Schriften*, vol. 1, 97).

concern, following the “rise of the Nazis,” which motivated him to focus on the, “plight of the Jews.”²⁹

Stein’s experience of death in the hospital informed her *Beiträge* in Husserl’s *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* and her response to Heidegger’s philosophy, *Martin Heideggers Existentialphilosophie*.³⁰ Brenner recognises the philosophical significance of Stein’s nursing experience at the lazaretto: “It seems that Stein’s personal and direct experience of human interaction in the extreme situation of war engendered a life-long preoccupation with ‘the constitution of the human person’ and reaffirmed her interest in the problem of empathy.”³¹

The experiences of Stein and Bonhoeffer, rather than functioning as a divergence or disruption, helped shape established theological convictions (Bonhoeffer) and direct philosophical impulses (Stein). It is the experience of Harlem and Abyssinian Baptist Church which contributed to Bonhoeffer’s decision regarding the ‘Jewish Question’ and ultimately his participation in the political conspiracy; and for Stein it was her nursing experience that influenced her analysis of *Einfühlung* (empathy), and which subsequently contributed to her decision and understanding of her Carmelite vocation.

Religious Convictions

The phenomenological term ‘empathy’ (*Einfühlen*) is conceptually and philologically linked (and contrasted) with the related term ‘sympathy’ (*Mitfühlen*).³² Although the English word *sympathy* is now commonly used as a synonym for pity, the etymology of the word suggests a deeper meaning: *pathos* from the verb *paschein*, with the prefix *syn-* denotes literally ‘to suffer with.’ A deeper sympathy would include recognition of the *pathetic* needs of the ‘other.’ Heidegger suggested that it is because the human being is a ‘being-towards-death’ that we are capable of *compassion* (*con-passio*, Ger. *Mitleid*).³³

For Husserl’s *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Stein produced her *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. It was this *Jahrbuch* which Bonhoeffer used for his doctoral dissertation,

29 Johnson, “Suffering in the Theology of Dietrich Bonhoeffer,” 36.

30 Antonio Calcagno considers that Stein’s war-time experience was fundamental to her philosophical development. Antonio Calcagno, “Assistant and/or Collaborator?,” in Berkman, ed., *Contemplating Edith Stein*, 246.

31 Brenner, *Ethical Convergence in Religious Conversion*, 80.

32 The terms share the root “feeling” but differ in the prepositional prefixes of *ein* (‘in’ or ‘into’) and *mit* (with). Sympathy: ‘feeling with’ may seem desirable but it also suggests emotional distance and possible dissonance. *Einfühlung* ‘feeling into,’ is by contrast is an experience of entering into a foreign experience.

33 For a discussion of the etymology of *sympathy*, see Douglas John Hall, *God and Human Suffering: An Exercise in the Theology of the Cross* (Minneapolis: Augsburg Publishing, 1986), 45, 61, 202 n. 16.

Sanctorum Communio.³⁴ The various sociological approaches considered by Bonhoeffer in *Sanctorum Communio* failed to take seriously the notion and significance of personhood, and consequently Bonhoeffer was initially attracted to 'Stein's' phenomenological approach. Stein's *Beiträge* (contribution) to the *Jahrbuch* is in two sections; it is the second section, *Individuum und Gemeinschaft*, which Bonhoeffer utilises, and in particular Stein's discussion of Max Scheler and Ferdinand Tönnies. However, it is the first section, *Psychische Kausalität*, which Mary Catherine Baseheart considers includes a description of a religious experience which "is often regarded as [Stein's]."³⁵ *Psychische Kausalität* represents Stein's attempt to connect psychology and philosophy.

Stein's philosophical work addressed itself to the issue of the phenomenology of the ethical self and her phenomenological concept of the person. This concept was developed in Stein's *Zum Problem der Einfühlung*,³⁶ and provided the philosophical basis of her preoccupation with moral self-actualisation.³⁷ Empathy, Stein wrote, "offers itself to us as a corrective for self-deception."³⁸ Stein argued for a dynamic interpersonal mutuality capable of recognising that the 'I,' whether as perceiver or as agent, is partially constituted in and through relationships with others. According to Stein, formative relationality "involves situating myself bodily in relation to others" in such a way that this "makes a significant difference to the kind of human being that we become."³⁹ The *pathic* encounter with the other, as proposed by Stein, can lead to a transcendent⁴⁰ or transforming experience: "Empathic encounters change those who open themselves to the other."⁴¹ Bonhoeffer's (and Stein's) witness to the cross, through their kenotic praxis and phenomenological considerations, reveals a solidarity with the suffering of others which is consistent

34 Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio: A Theological Study of the Sociology of the Church*, DBWE 1:31, 77, 90.

35 Mary Catherine Baseheart, *Person in the World: Introduction to the Philosophy of Edith Stein* (Dordrecht, Boston, and London: Kluwer Academic Publishers, 1997), 23.

36 The term *Einfühlung* is believed to have been conceived by the German philosopher Theodor Lipps, from the Greek *empathia*, literally means 'feeling into.' *Einfühlung* refers to the phenomenon of feeling (or thinking) one's way, "into the experimental life of another." Palmisano, *Beyond the Walls*, 160, n. 7. For Stein, empathy was not perception, representation or a neutral 'positing,' but *sui generis*. It is the experience of being led by a foreign experience and takes place on three levels: 1. The emergence of the experience (the encounter with the other); 2. The fulfilling explication (the comprehension of the other); and 3. The comprehensive objectification of the explained experience. Empathy does not simply exist of itself, but it requires an experience of *alterity*.

37 Stein criticized Husserl's insistence on the absolute primacy of consciousness, because this ultimately meant an abstract disengaged intellectualism; a self (ego) which 'gazes' at the world from a disinterested, disengaged, a-historical position, with a sovereign, free consciousness, responsible only to (and for) itself. Colin Davis, *Levinas: An Introduction* (Cambridge: Polity Press, 1996).

38 Patricia Hampl, "Edith Stein (Poland, 1942)," in Berkmann, ed., *Contemplating Edith Stein*, 61.

39 This is Alasdair MacIntyre summary of Stein's *Einfühlung*. Alasdair MacIntyre, *Edith Stein*, 136–137.

40 *Transcendence*, etymologically "indicates a movement of crossing over (*trans-*), but also of ascent (*scando*)," and suggests a transformative encounter. Pierre Hayat's Preface to Levinas' *Alterity and Transcendence* (New York, Columbia University Press, 1999), ix.

41 Palmisano, *Beyond the Walls*, 75.

with a hermeneutic based upon empathy.⁴² Bonhoeffer's and Stein's shared praxis represents an *Einfühlungsethik*, demonstrated in their differentiated but 'responsible' reaction to their political and social context, including their different but complementary response to the 'Jewish Question.'

Both Bonhoeffer and Stein progressed from an academic philosophical interest to a more personal (existential) religious commitment. Stein, like Bonhoeffer, was convinced that the answer to the social, spiritual, and political crisis was a commitment to Christ: "It is not human activity which can help us, but the sufferings of Christ."⁴³ Furthermore, both Stein and Bonhoeffer understood that their 'vocation' was to participate in that suffering.

Stellvertretung as 'Vicarious Suffering'

Bonhoeffer's hermeneutical, ecclesiological principle: "church for others," as expressed in *Letters and Papers from Prison*, was developed following the experience of the *Kirchenkampf* and the catastrophic failure of the church to respond in faithfulness to the challenge of National Socialism. However, what 'church for others' fundamentally describes is a concept of a *sacrificial* serving church, a *stellvertretende Kirche*:

Either the world must bear [suffering] and be crushed by it, or it falls on Christ and is overcome in him. That is how Christ suffers as vicarious representative for the world (*Stellvertretung*). Only his suffering brings salvation. But the church community itself knows now that the world's suffering seeks a bearer. So in following Christ, this suffering falls upon it, and it bears the suffering while being borne by Christ. The community of Jesus Christ vicariously represents (*stellvertretend*) the world before God by following Christ under the cross.⁴⁴

In an editorial note in *Sanctorum Communio*, Clifford Green describes Bonhoeffer's use of *Stellvertretung* as "one of Bonhoeffer's fundamental theological concepts [used] throughout his writings."⁴⁵ The editors of the English Dietrich Bonhoeffer Works translate *Stellvertretung* as "vicarious representative action." Green writes that *Stellvertretung* as a theological concept is "rooted in Christology" and refers to the work of Christ in his "incarnation, crucifixion and resurrection," but that it also has ecclesial consequences: "By anthropological analogy, *Stellvertretung* involves acting responsibly on behalf of others and on behalf of communities to which one belongs."⁴⁶

42 Ibid., 7.

43 Maria-Baptista a Spiritu Sancto Pohl, *Edith Stein, Schwester Teresia Benedicta a Cruce: Kleines Lebensbild der grossen Philosophin und Karmelitin* (Cologne: Cologne Carmel, 1962), 66.

44 Dietrich Bonhoeffer, *Discipleship*, DBWE 4:90, 84.

45 DBWE 1:120, n. 29. The meaning of the German word *Stellvertretung* is to represent in place of another; to act, or advocate, or intercede on behalf of another.

46 Clifford Green, in DBWE 1:120, n. 29.

It is the conviction of this author that *Stellvertretung* is better translated as 'vicarious suffering' and I am suggesting this for a number of reasons: because of the etymological historical development of *Stellvertretung*; because of its use by Bonhoeffer's contemporaries, particularly in the religious literature of Reinhold Schneider and Gertrud von le Fort; and also its translation in biblical exegesis. Primarily, however, I suggest that *Stellvertretung* is translated as 'vicarious suffering' because of its essential Christological association.

In his biography of Bonhoeffer, Eberhard Bethge writes:

Mit der Interpretation des schwachen Wortes rühren wir an das Tiefste, was Bonhoeffer auszudrücken vermag: die Nachfolge als Teilhabe am stellvertretenden Leiden Christi, als Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten [...]. Das Element der Stellvertretung bewahrt die Nachfolge davor, zum Selbstzweck und selbstbezogen zu werden. Nachfolgende sind solche Menschen, die auf sich nehmen, was andere abzuschütteln begehren. "Das Leben Jesu Christi ist auf dieser Erde noch nicht zu Ende gebracht. Christus lebt es weiter im dem Leben seiner Nachfolger."⁴⁷

These words by Bethge touch upon a fundamental challenge in exploring Bonhoeffer's understanding of *Stellvertretung* because of the need to: "interpret with inadequate words" Bonhoeffer's "*das Tiefste*": discipleship as participation in Christ's suffering for others, as communion with the Crucified One: 'vicarious suffering.' In this passage, Bethge says that this idea is expressed by Bonhoeffer from *Sanctorum Communio*, until the last year of his life.⁴⁸

It is evident that vicarious suffering was not a concept which Bonhoeffer developed, but that he drew upon various theological and literary resources throughout his life, including aspects of Lutheran and Catholic theology. For Bonhoeffer, the willingness to become 'guilty' for the sake of others included the willingness to suffer, although "the point of suffering guilt for the sake of others was not to suffer *as* Christ suffered, but rather to suffer *with* Christ, to 'watch with him in Gethsemane.'"⁴⁹ Extraordinarily for a Protestant theologian, Bonhoeffer says that there is "another suffering and another indignity from which no Christian can be spared," and that is, like Christ whom they follow, the disciple who is called to become a *Schuldübernahme* (trespasses/guilt bearers):

47 Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Theologe Christ Zeitgenosse* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1967), 522. "With the interpretation of inadequate words touches on the most profound idea Bonhoeffer was able to express: discipleship as participation in Christ's suffering for others, as communion with the Crucified One. The element of vicarious suffering in discipleship prevents it from becoming self-centred and for personal benefit. Disciples are the sorts of people who take upon themselves what others would like to shake off."

48 *Ibid.*, 456.

49 Bernd Wannenwetsch, "The Whole Christ and the Whole Human Being: Dietrich Bonhoeffer's Inspiration for the 'Christology and Ethics' Discourse," in *Christology and Ethics*, ed. F. LeRon Shults and Brent Waters (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2010), 89–90.

because Christ has suffered for the sins of the world, because the whole burden of guilt fell on him, and because Jesus Christ passes on the fruit of his suffering to those who follow him, temptation and sin fall also onto his disciples. Sin covers the disciples with shame and expels them from the gates of the city like scapegoats. So Christians become bearers of sin and guilt for other people.⁵⁰

Guilt is an inadequate translation for *Schuldübernahme* because guilt can be considered as temporary and variable. If this word had been translated in the English translation of the Dietrich Bonhoeffer Works as: ‘trespass or sin-bearing,’ its full significance in Bonhoeffer may have been more obvious. Support for an alternative translation is provided in the text from Bonhoeffer’s *Lutherbibel* Luke 11:4b: “Und vergib uns unsere Sünden; denn auch wir vergeben allen, die uns schuldig sind.” In English this is: “and forgive us our sins/trespasses as we forgive those who sin/trespass against us” and I would suggest that this parallels the text from *Nachfolge*: “So wird der Christ zum Träger von Sünde und Schuld für andere Menschen. (Christians become bearers of sin and guilt for other people).”⁵¹ The significance of a Protestant theologian suggesting that a Christian can be a *Schuldübernahme* seems to be ignored by most commentators, although Christine Schliesser has drawn attention to the centrality of *Schuldübernahme*, which she translates as ‘bearing guilt.’⁵²

The importance of *Stellvertretung* is “underlined by the fact that Bonhoeffer uses *Stellvertretung* to describe the very essence of Christ’s being, [of] man’s, and the Church’s.”⁵³ In Bonhoeffer’s theology it is the concept of *Stellvertretung* which “enabled him to keep Christology, ecclesiology and ethics connected.”⁵⁴ The Church is: “Christ existing as church-community,”⁵⁵ and *Stellvertretung* describes its social form or *Gestalt*.⁵⁶ Jesus as the one who establishes a community predicated upon an existence, orientation and life given for the other. Bonhoeffer’s ecclesiological

50 DBWE 4:88.

51 Dietrich Bonhoeffer, *Nachfolge*, DBW 4:81; DBWE 4:88.

52 Christine Schliesser, *Everyone Who Acts Responsibly Becomes Guilty: Bonhoeffer’s Concept of Accepting Guilt* (Louisville, and London: John Knox Press, 2008).

53 Larry L. Rasmussen, *Dietrich Bonhoeffer, Reality and Resistance* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2005), 38, n. 33.

54 Schliesser, *Everyone Who Acts Responsibly Becomes Guilty*, 39, n. 9.

55 “We believe in the church as *una* [one], since it is ‘Christ existing as church-community.’” DBWE 1:280.

56 In *Sanctorum Communio*, to act in a *stellvertretend* way for the other includes the renunciation of possessions, honour and life: “This being-for-each-other must now be actualised through acts of love. Three great, positive possibilities of acting for each other in the community of saints present themselves: self-renouncing, active work for one’s neighbors; intercessory prayer; and finally, the mutual forgiveness of sins in God’s name. All of these involve giving up the self ‘for’ my neighbor’s benefit, with the readiness to do and bear everything in the neighbor’s place, indeed, if necessary, to sacrifice oneself (*Stellvertreter*), standing as a substitute for my neighbor.” DBWE 1:184. *Stellvertretung* describes faithful service within the church-community and beyond, not only to victims but also the poor: “They [the disciples] share in other people’s need, debasement, and guilt. They have an irresistible love for the lowly, the sick, for those who are in misery, for those who are demeaned and abused, for those who suffer injustice and are rejected, for everyone in pain and anxiety. They seek out all those who have fallen into sin and guilt” (DBWE 4:106). In Bonhoeffer, *Stellvertretung* is even extended to the enemy: DBWE 4:140.

deliberations are thoroughly *other-centred*. The Church is the Church only when it exists for the other. The Christ who becomes present for the Church community in the broken bread, his body, is present in the world as the body of Christ, broken for the world.

Bonhoeffer said that the church was to be understood as “Christus als Gemeinde existierend’ und als Kollektivperson zu verstehen,”⁵⁷ and that this rests on “diese ruht auf dem soziologischen Grundgesetz der Stellvertretung”⁵⁸ vicarious suffering.

Stellvertretung: A Unifying Theme in Bonhoeffer and Stein

In 1947, Helmut Gollwitzer, a German prisoner of war in Russia, was sent, in a church periodical, a copy of the farewell letter of Colonel Alexis von Roenne, written in October 1944 before his execution following the failed assassination attempt on the 20 July. In his letter, Roenne interpreted his suffering and imminent death as a vicarious offering and he linked his suffering with that of Christ’s: “Vor allem sollte ich mir doch in voller Realität mein Sterben vergegenwärtigen und erst mit Seinem vergleichen! Das hat mir unendlich geholfen: Dort der Sündenlose, freiwillig von seinen ‘Erlösten’ viele Stunden zu Tode gemartert.”⁵⁹ Roenne’s testimonial prompted Gollwitzer to collect similar stories which were subsequently published in *Du hast mich heimgesucht bei Nacht*. This was translated into English and published in 1956, as *Dying We Live. The Final Messages and Records of the Resistance*. Käthe Kuhn’s editorial introduction to *Dying We Live* includes a quotation by Gertrude von le Fort, in which le Fort described those whose testimonies were included in *Du hast mich*, including Stein⁶⁰ and Bonhoeffer as witnesses of Christ and as witnesses of a noble humanity.⁶¹

57 Dietrich Bonhoeffer, *Jugend und Studium, 1918–1927*, DBW 9:477–478; Dietrich Bonhoeffer, *The Young Bonhoeffer: 1918–1927*, DBWE 9:440. See DBWE 1:120f, 140f, 189ff, 213–215; and Dietrich Bonhoeffer, *Act and Being: Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology*, DBWE 2:110–111. Bonhoeffer’s concept of the church as *Christus als Gemeinde existierend* merits attention, not only because of the significance of this theme in Bonhoeffer’s writings, but also because of its resonance with the ecclesiology of communion. A central theme of Pope Benedict XVI’s ecclesiology was the presence of the Crucified and Risen Christ, who encounters us through the church. During Benedict’s homily which marked the inauguration of his pontificate, Benedict repeatedly stated that the Church was alive, because Christ is alive, because Christ is truly risen (*Acta Apostolicae Sedis* 97 (2005), 707–713, at 708). In presenting his book, *Salt of the Earth*, the then Cardinal Joseph Ratzinger stated that “the Christian of the future will be mystic or will not be,” and when asked who his models might be, he indicated, among others, Bonhoeffer. Piersandro Vanzan, “Dietrich Bonhoeffer 50 anni dopo: un bilancio,” *Civiltà Cattolica* 3524 (1997), 149–159, at 158–159, n. 14. See Joseph Ratzinger, *Salt of the Earth: Christianity and the Catholic Church at the End of the Millennium* (San Francisco: Ignatius Press, 1997); Yves Congar, “The Conciliar Structure or Regime of the Church,” *Concilium* 167 (1983), 3–9, at 6.

58 DBW 9:478.

59 Helmut Gollwitzer, Käthe Kuhn, and Reinhold Schneider, *Du hast mich heimgesucht bei Nacht. Abschiedsbriefe und Aufzeichnungen des Widerstandes 1933–1945* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1955), 186: “I should imagine the full reality of my death, and then compare it with His death. That has helped me immeasurably: there the innocent victim, voluntarily suffering a death after many hours of torture, at the hands of those he ‘redeemed.’”

60 “Sister Teresa Benedicta,” in Gollwitzer, Kuhn, and Schneider, *Du hast mich heimgesucht bei Nacht*, 229–231.

61 Helmut Gollwitzer, Käthe Kuhn, and Reinhold Schneider, eds., *Dying We Live: The Final Messages and Records of the Resistance*, trans. Reinhard C. Kuhn (New York: Pantheon Books, 1956), xii.

Patrick Sherry, in his article, "Redemption, Atonement and the German Opposition to Hitler,"⁶² specifically links vicarious suffering to the self-understanding of those whose biographies are included in *Du hast mich* and of those who, like Bonhoeffer, gave their lives, according to Sherry, as a 'vicarious sacrifice' in their opposition to Hitler. Sherry writes, "It is striking how often these Christians explained and justified their actions, and their sufferings, in terms of concepts of redemption and atonement."⁶³

Bonhoeffer's testimonial in *Du hast mich heimgesucht bei Nacht* includes the following quotation: "Wenn ein Wahnsinniger mit dem Auto durch die Straßen rast, kann ich als Pastor, der dabei ist, nicht nur die Überfahrenen trösten oder beerdigen, sondern ich muß dazwischen springen und ihn stoppen."⁶⁴ The other quotations in the Bonhoeffer section are from Bonhoeffer's retrospective essay, written for his friends and fellow conspirators, Eberhard Bethge, Hans von Dohnanyi, and Hans Oster: "Rechenschaft an der Wende zum Jahr 1943"⁶⁵ including the sections, *Einige Glaubenssätze über das Walten Gottes in der Geschichte* ("Some Statements of Faith on God's Action in History");⁶⁶ *Vom Leiden* ("On Suffering");⁶⁷ and *Gefährdung und Tod* ("Peril and Death").⁶⁸ In addition *Du hast mich heimgesucht bei Nacht* included Bonhoeffer's *Gebete für Gefangene* ("Prayers for Prisoners"): *Morgengebet*,

62 Patrick Sherry, "Redemption, Atonement and the German Opposition to Hitler," *Theology* (1995), 431–440. Sherry quotes from "Ten Years Later: At the Turn of the Year 1943: "On Suffering" (p. 192) from *Letters and Papers from Prison*. See Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, DBWE 8:49–50: "It is infinitely easier to suffer in obedience to a human command than in the freedom of one's own responsible action. It is infinitely easier to suffer in community with others than in solitude. It is infinitely easier to suffer publicly and with honour than in the shadow and in dishonour. It is infinitely easier to suffer through putting one's bodily life at stake than to suffer through the spirit. Christ suffered in freedom, in solitude, in the shadow, and in dishonour, in body and in spirit. Since then, many Christians have suffered with him."

63 Sherry, "Redemption, Atonement," 431–440. Sherry references the testimony of Peter Graf Yorck von Wartenburg, a close friend of Count Helmuth von Moltke, and a member of the resistance group Kreisau Circle. Von Wartenburg believed that his death and execution was "for the fatherland" and that he hoped his death would "be accepted as an atonement for all [his] sins and as a vicarious sacrifice in expiation of the guilt [they] all harbour in common. May it also help to lessen, if only by a hair's breadth, the alienation of our era from God." "Mein Tod, er wird hoffentlich angenommen als Sühneopfer für das, was wir alle gemeinschaftlich tragen," Gollwitzer, Kuhn, and Schneider, eds., *Dying We Live*, 15; see Gollwitzer, Kuhn, and Schneider, *Du hast mich heimgesucht bei Nacht*, 91.

64 "When a madman is tearing through the streets in a car, I can, as a pastor who happens to be on the scene, do more than merely console or bury those who have been run over. I must jump in front of the car and stop it." There are various sources for Bonhoeffer's quotation including Otto Dudzus recollection in "Arresting the Wheel," in Wolf-Dieter Zimmermann and Ronald Gregor Smith, eds., *I Knew Dietrich Bonhoeffer: Reminiscences of His Friends* (London: Collins, 1966), 82. For a further discussion of "seizing the wheel" as it relates to vicarious suffering, and in particular *Die Jüdische Frage*, see chapter below. Bonhoeffer explained his reasoning in joining the resistance to his sister-in-law, Emmi Bonhoeffer. He told her: "If I see a madman driving a car into a group of innocent bystanders, then I can't, as a Christian, simply wait for the catastrophe and then comfort the wounded and bury the dead. I must try to wrestle the steering wheel out of the hands of the driver." Glimpses of Christian History, Diane Severance, "Theologian Bonhoeffer Executed on Order from Hitler," *Christianity Today International* (2007), <<http://www.christianhistorytimeline.com/GLIMPSEF/Glimpses/glmps063.shtml>> [accessed 2 March 2017].

65 "Rechenschaft an der Wende zum Jahr 1943," see Gollwitzer, Kuhn, and Schneider, *Du hast mich heimgesucht bei Nacht*, 80–81; Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, DBW 8:20–39. "An Account at the Turn of the Year 1942–1943," DBWE 8:37–52. See Gollwitzer, Kuhn, and Schneider, eds., *Dying We Live*, 213–218.

66 DBW 8:30–31; DBWE 8:46.

67 DBW 8:35; DBWE 8:49–50.

68 DBW 8:37; DBWE 8:51.

Abendgebet, and *Gebet in besonderer Not*.⁶⁹ The final quotation in the Bonhoeffer section was an extract of Bonhoeffer's letter to Eberhard Bethge, from Tegel Prison dated August 23, 1944.⁷⁰

Bonhoeffer's essay *Rechenschaft an der Wende*, includes a number of themes which would appear in *Ethik* and "prefigures much that became the substance of the 'theological letters' written to Bethge, commencing with that of April 30, 1944."⁷¹ Bonhoeffer explores the theme of vicarious suffering, and also the relationship between the suffering of the disciple and the suffering of their Lord, in the sections *Vom Leiden* and in *Gefährdung und Tod*. After describing the ultimate and complete *stellvertretendes Leiden von Christi*, Bonhoeffer writes that, although

[W]e are not Christ, nor are we called to redeem the world through our own deed and our own suffering [...]. We are not lords but instruments in the hands of the Lord of history; we can truly share only in a limited measure in the sufferings of others. We are not Christ, but if we want to be Christians it means that we are to take part in Christ's greatness of heart, in the responsible action that in freedom lays hold of the hour and faces the danger and in the true sympathy that springs forth not from fear but from Christ's freeing and redeeming love for all who suffer [...]. Christ suffered in freedom, in solitude, in the shadow, and in dishonour, in body and in spirit. Since then, many Christians have suffered with him.⁷²

Stellvertretung in Edith Stein

The section for Sr. Teresia Benedicta (Edith Stein), in *Du hast mich heimgesucht bei Nacht*, is included in the *Opfergang* section of the anthology.⁷³ In an introductory biography it states that "Nach der Invasion Hollands fand ihre Bitte, sich als Sühneopfer für den wahren Frieden anbieten zu dürfen, im Jahre 1942 Erhörung."

Stein's section includes a quotation from *Endliches und ewiges Sein*;⁷⁴ and the request that Stein made to her prioress on Passion Sunday, 26 March, 1939: "Liebe Mutter, bitte erlauben Eure Hochwürden mir, mich dem Herzen Jesu als Sühnopfer"

69 Morning Prayer, Evening Prayer, and Prayer in Particular Need; DBW 8:204–208; DBWE 8:194–198. Bonhoeffer's *Gebete für Mitgefängene* were written in verse and distributed by the Chaplains among the inmates of the prison at Tegel.

70 Ibid., 517–519.

71 John W. de Gruchy, "Editor's Introduction to the English Edition," DBWE 8:11.

72 DBWE 8:49–50. DBW 8:34–35: "Wir sind gewiß nicht Christus und nicht berufen, durch eigene Tat und eigenes Leiden die Welt zu erlösen [...], wir sind nicht Herren, sondern Werkzeuge in der Hand des Herrn des Geschichts [...]. Wir sind nicht Christus, aber wenn wir Christen sein wollen so bedeutet das, daß wir an der Weite des Herzens Christi teilbekommen sollen in verantwortlicher Tat, die in Freiheit die Stunde ergreift und sich der Gefahr stellt, und in echtem Mitleiden, das nicht aus der Angst sondern aus der befreienden und erlösenden Liebe Christi zu allen Leidenden quillt. [...] Christus litt in Freiheit, in Einsamkeit, abseits und in Schanden, an Leib und Geist, und seither viele Christen mit ihm."

73 The *Opfergang* section of the German anthology also includes "Schwester M. Magdalena Dominica," Anne Frank, and Jochen Klepper. Bonhoeffer is included in the *Dein Wille geschehe* section. The English translation is organised differently, with different groups. Bonhoeffer is included in "Blessed Are the Peacemakers," and Stein in "The Way of Sacrifice."

74 Edith Stein, *Endliches und ewiges Sein*, Edith Stein Gesamtausgabe [further, ESGA] 11 (Freiburg: Herder, 2006).

fer für den wahren Frieden anzubieten."⁷⁵ Jan H. Nota, who knew Stein during the period of her life as a Carmelite in Echt, Holland, believed that suffering and sacrifice for their own sake was not what motivated or interested Stein: "the active yearning for suffering and the retreat into subhuman passivity were both equally foreign." According to Nota it was in an identification with Christ that Stein discovered "the meaning of suffering."⁷⁶

In her devotional article, *Das Weihnachtsgeheimnis*, Stein's focus was not primarily upon the birth of the Christ-child but rather on *Nachfolge*, and for Stein this meant the *Fiat volutas tua* of the Blessed Virgin Mary. In *Kreuzerhöhung. Ave Crux, Spes Unica!*,⁷⁷ a meditation prepared for her sister Carmelites, Stein described the obedience of Christ in self-surrender and suffering, as something that Christ's disciples were required to do. In this essay, Stein described the world as in flames, reminiscent of the comments of St. Teresa but that the sisters "enclosed in [their] cell," through their union with Christ were able, through their vicarious prayers and suffering, to minister to the suffering, "in the power of the cross."⁷⁸

The motif of surrender and suffering was also evident in Stein's *Kreuzeswissenschaft: Studie über Johannes vom Kreuz*,⁷⁹ although this was not the first time Stein had written about St. John. In *Kreuzesliebe: Einige Gedanken zum Fest des hl. Vaters Johannes vom Kreuz*,⁸⁰ Stein described *freiwilliges Sühneleiden*⁸¹ (voluntary expiatory suffering) and wrote:

Christi Kreuz tragen helfen, das gibt ein starke und reine Freudigkeit, und die es dürfen und können, die Bauleute an Gottes Reich, sind die echtsten Gotteskinder. Und so bedeutet die Vorliebe für den Kreuzweg auch durchaus kein Absehen davon, daß der Karfreitag vorbei und das Erlösungswerk vollbracht ist. Nur Erlöste, nur Kinder der Gnade können ja Christi Kreuzträger sein. Nur aus der Vereinigung mit dem göttlichen Haupt bekommt menschliches Leiden sühnende Kraft. Zu leiden und im Leiden selig zu sein.⁸²

75 Gollwitzer, Kuhn, and Schneider, *Du hast mich heimgesucht bei Nacht*, 159 ("Dear Mother, please will Your Reverence allow me to offer myself to the heart of Jesus as a vicarious sacrifice for true peace." Stein's letter to Mother Ottilia Thannisch, O.C.D., prioress of the Carmel in Echt, cited in Sr. Teresia Renata de Spiritu Sancto Posselt, *Edith Stein: The Life of a Philosopher and Carmelite*, ed. Susanne Batzdorff, Josephine Koepfel, and John Sullivan (Washington: ICS Publications, 2005), 212.

76 Jan H. Nota's introduction in Waltraud Herbstrith, *Edith Stein: A Biography*, trans. Bernard Bonowitz (San Francisco: Harper & Row, 1971), XI.

77 Edith Stein, "Kreuzerhöhung. Ave Crux, Spes Unica!," in *Geistliche Texte*, vol. 2, ed. Sophie Binggeli, ESGA 20 (Freiburg: Herder, 2007), 118–122.

78 Edith Stein, "Elevation of the Cross, September 14, 1939: 'Ave Crux, Spes Unica! [Hail Cross, Our Hope],'" in L. Gelber and Michael Linssen, eds., *The Hidden Life. Essays, Meditations, Spiritual Texts*, trans. Waltraut Stein, *The Collected Works of Edith Stein* [further, CWES] 4 (Washington: ICS Publishing, 1992), 94–96.

79 Edith Stein, *Kreuzeswissenschaft: Studie über Johannes vom Kreuz*, ed. Ulrich Dobhan, ESGA 18 (Freiburg: Herder, 2003); *The Science of the Cross*, trans. Josephine Koepfel, CWES 6 (Washington: ICS Publications, 2002). Stein was asked to write this as a *Festschrift* for the 400th anniversary of the birth of St. John of the Cross (1942).

80 Edith Stein, "Kreuzesliebe: Einige Gedanken zum Fest des hl. Vaters Johannes vom Kreuz," in *Verborgenes Leben: hagiographische Essays, Meditationen, geistliche Texte* (Freiburg: Herder, 1990), 110–113.

81 *Ibid.*, 112.

82 Stein, "Kreuzesliebe: Einige Gedanken zum Fest des hl. Vaters Johannes vom Kreuz," 112: "To help carry

Stein's life as a Carmelite, and the name she adopted for her vocation: Teresia Benedicta a Cruce, signified the suffering of the cross to which she was consecrated.

Stein, unlike Bonhoeffer, was not primarily a theologian, but her theological writings occur in the devotional tracts and writings which she wrote for her Carmelite Sisters; in her biographical essays on Teresa of Ávila,⁸³ St. Elizabeth of the Trinity, St. Teresa Margaret of the Sacred Heart, Sr. Marie-Aimée de Jésus,⁸⁴ and Elisabeth von Thüringen;⁸⁵ in her study on St. John of the Cross; and in her correspondence.⁸⁶

A number of the Stein scholars describe her self-understanding, her *imitatio Christi* life and death, in terms of *Stellvertretung*.⁸⁷ Gabriele Waste believes that a communal orientated view of atonement as a theology of *Stellvertretung* is evident in Stein's writings following her conversion in 1922 and her study of *Natur, Freiheit und Gnade*.⁸⁸ Stein believed that it was possible for people to become *Stellvertreter*, an agency of grace, although for Stein, *Stellvertretung* as atonement and merit is only possible through God's mercy. *Stellvertretung* is not a 'legal' religious requirement but it is entirely dependent upon God's grace. It is through prayer and this grace of God that Stein believes it is possible to become co-responsible for those who are not in a place of grace. To become for them and with them: *mitschuldig*—sharing their guilt. Stein writes:

Christ's cross gives a strong and pure joy, and whoever may and could build God's kingdom, are the most authentic children of God. This means that we are to choose the way of the cross, not anticipating that Good Friday has passed and that all that needs to be accomplished has occurred. Only the redeemed, the children of grace, can be bearers of Christ's cross. It is in uniting with the Godly head that human suffering is given its atoning power. To suffer and to be blessed in suffering."

83 Edith Stein, "Die 'Seelenburg' der Teresa von Ávila," *Zeitwende* 58 (1987), 210–231.

84 Stein, *The Hidden Life*, 19–90; Edith Stein, "Lebensgestaltung im Geist der heiligen Elisabeth," in *Verborgenes Leben: Hagiographische Essays, Meditationen, geistliche Texte*, Edith Steins Werke [further, ESW] 11 (Freiburg: Herder, 1983).

85 Edith Stein, "Elisabeth von Thüringen. Natur und Übernatur in der Formung einer Heiligengestalt," in *Ganzheitliches Leben: Schriften zur religiösen Bildung*, ESW 12 (Freiburg: Herder, 1990), 126–138.

86 Edith Stein, *Self-Portrait in Letters 1916–1942*, ed. L. Gelber, and Romaeus Leuven, trans. Josephine Koepfel, CWES 5 (Washington: ICS Publishing, 1993); Edith Stein, *Letters to Roman Ingarden*, ed. Maria Amata Neyer, trans. Hugh Candler Hunt, CWES 12 (Washington: ICS Publishing, 2014); Edith Stein, *Selbstbildnis in Briefen III: Briefe an Roman Ingarden*, ESGA 4 (Freiburg: Herder, 2001); Edith Stein, *Selbstbildnis in Briefen I: Briefe von 1916–1933*, ESGA 2 (Freiburg: Herder, 2000); Edith Stein, *Selbstbildnis in Briefen II. Briefe von 1933–1942*, ESGA 2 (Freiburg: Herder, 2000).

87 Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, "Auschwitz—und kein Ende? Zur 'Stellvertretung' durch Edith Stein," *Edith Stein Jahrbuch* 14 (2008), 99–109; Claudi Mariéle Wulf, "Dein Leben ist das meine wert—Stellvertretung und Mittlerschaft bei Edith Stein," *Edith Stein Jahrbuch* 19 (2013), 183–205; Karl-Heinz Menke, "Stellvertretung oder: Die versöhnende Macht der gekreuzigten Liebe. Edith Stein als Wegweiserin Europas," *Edith Stein Jahrbuch* 19 (2013), 61–92. Harm Klüeting, "Teresia Benedicta a Cruce: Theologie der Kreuzesnachfolge," in Joachim Meisner, ed., *Edith Stein – Teresia Benedicta a Cruce: Jüdische Christin und christliche Jüdin* (Kevelaer: Butzon & Bercker, 2006), 61–95. For a full bibliography see: Sarah Borden, *Edith Stein* (New York, and London: Continuum, 2003); and Sarah Borden, "Review of Literature in English on Edith Stein," in Berkmann, ed., *Contemplating Edith Stein*, 320–342. John Sullivan provides a useful collection of Stein's writings in English: *Edith Stein (St. Teresa Benedicta of the Cross, O.C.D.): Essential Writings* (Maryknoll: Orbis Books, 2002). Antony Kavungualappil has written a summary of Stein's theology of the Cross: *Theology of Suffering and Cross in the Life and Works of Blessed Edith Stein* (Frankfurt, New York, and Bern: Peter Lang, 1998).

88 Gabriele Waste, *Genuin katholisch* (Norderstedt: Kardinal-von-Galen-Kreis, 2012), 77. Edith Stein's "Natur, Freiheit, und Gnade," originally appeared as "Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik," in *Welt und Person: Beiträge zum christlichen Wahrheitsstreben*, ESW 6 (Freiburg: Herder, 1962).

Eben hier [in der Barmherzigkeit] liegt der Schlüssel zum Verständnis der Möglichkeit einer Stellvertretung in Schuld und Verdienst [...]; jeder [hat] die Möglichkeit [...] durch sein Gebet dem andern die Gnade zu erwirken, so erscheint er mitverantwortlich für jeder, der noch nicht im Stande der Gnade ist, und mitschuldig an jeder Schuld, die ein anderer aufladet.

However, Stein wonders whether an individual who offers themselves for *stellvertretendes Leiden* (vicarious suffering) is actually only trying to compensate for their own sin: “anbietet, sucht er nur gut zu machen, was er zuvor durch sein Versäumnis dem anderen gegenüber verschuldet hat.”⁸⁹

In 1930, while she was staying with the Benedictine nuns at Speyer, Stein received a letter from Sr. Adelgundis Jaegerschmid, who had written regarding her contact and conversation with Stein’s former Professor, Edmund Husserl. Husserl was Jewish by birth, but a baptized Lutheran. Sr. Adelgundis had been discussing with Husserl issues relating to mortality and the state of the soul, and had encouraged Husserl to consider matters relating to *der letzten Dinge* – ‘the last things.’ Stein wrote back discouraging such discussions. She believed that what was required was not primarily verbal encouragement, but rather prayer and sacrifice. Stein wrote: “Gebet und Opfer sind sicher viel wichtiger als alles, was wir ihm sagen können, und sind – daran zweifle ich nicht – sehr nötig.”⁹⁰ According to Stein, it is only *Gebet und Opfer* – prayer and sacrifice – that are essential and necessary. Remarkably, in this letter Stein elaborates on her understanding of the nature of Christian responsibilities, and how she understood her own life as a sacrifice, an offering for others: “Wir haben nicht zu urteilen und dürfen auf Gottes unergründliche Barmherzigkeit vertrauen.” It was not a question of passing judgement, and all may be left to God’s unfathomable mercy, and “den Ernst der letzten Dinge,” which for Stein would refer to death, judgement, heaven, and hell.⁹¹ Stein then writes “Nach jeder Begegnung, in der mir die Ohnmacht direkter Beeinflussung fühlbar wird, verschärft sich mir die Dringlichkeit des eigenen holocaustum.”⁹² She believed that what was immediately necessary was to work for her salvation and for those entrusted to her care: “Aber daß wir hier und jetzt stehen, um unser Heil zu wirken und das derer, die uns auf die Seele gelegt sind, daran kann kein Zweifel sein.”⁹³ It would seem that Stein, like Bonhoeffer, believed that it was possible for the Christian disciple to become be a *Schuldübernahme* for others and that this was only possible through suffering.

⁸⁹ Stein, *Welt und Person*, 168. See Waste, *Genuin katholisch*, 79–80.

⁹⁰ From the letter to Sr. Adelgundis Jaegerschmid, OSB, Freiburg Günterstal, 16th Feb. 1930. Edith Stein, *Selbstbildnis in Briefen. Erster Teil 1916–1933*, intro; and rev. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, ed. Maria Amata Neyer (Freiburg, Basel, and Wien: Herder, 2005), 109–110. English trans.: Stein, *Self-Portrait in Letters*, 59–60.

⁹¹ Stein, *Self-Portrait in Letters*, Editorial note, 60, n. 1.

⁹² Stein, *Selbstbildnis in Briefen. Erster Teil*, 110.

⁹³ *Ibid.*

Conclusion

The question of the propriety of the church claiming Edith Stein or Bonhoeffer as martyrs of the church rests fundamentally on 'the problem of empathy,' Edith Stein's defining subject and *leitmotif*. "Empathy," Edith Stein wrote, "offers itself to us as a corrective for self-deception."⁹⁴ In Stein's own words, she was both a *holocaustum*⁹⁵ and a modern Queen Esther who offered herself to save her people.⁹⁶ I would acknowledge that Stein's (and Bonhoeffer's) self-understanding is neither definitive nor complete; but this thesis, highlighting suffering for others, or vicarious suffering, as an essential ecumenical paradigm, represents an interpretation which is consistent with the trajectory of their lives and consonant with their own self-understanding. Furthermore, this interpretation does not 'read back' into their lives any preconceived ideas of holiness and sacrifice, but rather it builds upon their own intellectual commitments and academic endeavours. Stein and Bonhoeffer's response to their shared social and political crisis was an attempt to understand their context, which is why both 'witnesses' were philosophically concerned with issues of *alterity* and *pathos*. There is something final and significant for all churches in these lives which were lived and then *offered* – sacrificed, however unintentionally, for the sake of others.

Suffering as an Ecumenical Paradigm in Dietrich Bonhoeffer and Edith Stein

Abstract

Edith Stein and Dietrich Bonhoeffer, were both twentieth century 'martyrs,' who experienced personal loss and suffering. However, it was suffering for others, deliberately chosen and consciously endured, that was of theological significance for both of them. This paper seeks to demonstrate that for Stein and Bonhoeffer suffering was understood by them as providing an essential example or model of Christian discipleship and that both utilised the expression *Stellvertretung* – vicarious suffering – to describe this. This theological interpretation of suffering for others illustrates a fundamental ecclesial reality which is of ecumenical significance because of its Christological significance, which is why such suffering transcends confessional and denominational differences and is of paradigmatic significance. Furthermore, this paper will suggest that both Stein and Bonhoeffer understood that the Christian disciple, in vicarious suffering, becomes a *Schuldübernahme*: a bearer of the sins of others.

⁹⁴ Hampl, "Edith Stein (Poland, 1942)," 61.

⁹⁵ Stein in a letter to Sr. Adelgundis Jägerschmid, O.S.B., in Edith Stein, *Self-Portrait in Letters*, 60.

⁹⁶ Stein, in a letter to Mother Petra Brüning, O.S.U., Dorsten, October 31, 1938, in *Self-Portrait in Letters*, 291.

CZEŚĆ III

**BONHOEFFER O KOŚCIELE WOBEC PAŃSTWA
I W SPOŁECZEŃSTWIE**

CARLOS CALDAS

Fellow of the Jesuit School of Philosophy and Theology
in Belo Horizonte, Brazil (Bolsista PNPd-CAPES)

THE PARTICIPATION OF PAN-PROTESTANTISM IN THE PUBLIC ARENA IN BRAZIL. INTRODUCTORY REMARKS¹

Introduction: The Growth of Pan-Protestantism in Brazil

One of the first acts of the Portuguese when they arrived in Brazil in 16th century was the celebration of Mass, and shortly afterwards they named the new-found land “Terra de Santa Cruz” – “Land of the Holy Cross.” Thus, Brazil was born under the sign of the Catholic branch of Christianity, and for three and a half centuries the largest Portuguese colony in the world was under the religious monopoly of Roman Catholicism. It was only in the middle of the 19th century that Protestantism was allowed to be established in Latin American countries. At that time the governments of the new independent republics (a monarchy in the case of Brazil) had an interest in breaking the social and cultural power of Catholicism, because during their struggle for independence the Catholic Church mainly represented the interests of the European colonial powers.²

Since then, non-Catholic expressions of Christianity have experienced a steady growth. First to appear was what some Brazilian religious sociologists call “Immigration Protestantism” – Protestant Christians who came as immigrants and settlers, not as missionaries (e.g., Lutheran Germans). Later there appeared “Mission

1 This article is a revised version of a paper presented at the XXI World Congress of the International Association for the History of Religions, August 23–29, 2015, at the University of Erfurt, Germany. The author expresses his thanks to CAPES, of the Brazilian Ministry of Education, for granting financial support in attending the aforementioned conference.

2 See for instance Jean-Pierre Bastian, *Breve historia del Protestantismo en América Latina* (México City: Casa Unida de Publicaciones, 1986).

Protestantism” – those who came with the explicit aim of making converts (e.g., Baptists, Congregationalists, Methodists and Presbyterians).

The Pentecostals came at the beginning of the late 20th century, starting with Gunnar Vingren and Daniel Berg, Swedish missionaries who established the Assemblies of God (now one of the largest Pentecostal denominations worldwide) in Brazil, and Luigi Francescon, an Italian missionary who founded the Christian Congregation in Brazil, which today numbers millions of adherents. American missionaries from the Foursquare Gospel Church arrived in the middle of the last century, and during the 1960s Brazilians started their own Pentecostal ministries, with huge success and rapid increase in numbers. The latest chapter in the surprising story of the growth of what I call “pan-Protestantism,” an umbrella term under which every possible and imaginable kind of Protestantism are gathered, is so-called “neo-Pentecostalism,” which had its origins in the last two decades of the 20th century. Neo-Pentecostalism is represented by the mammoth Universal Church of the Kingdom of God, which is present in almost 200 countries;³ other large churches in this field include the World Church of the Power of God, and the International Church of the Grace of God.

As a result of the rapid growth of Brazilian Pentecostalism, Evangelical churches are now present virtually everywhere in Brazil. There is an enormous – and curious – creativity in the naming of their churches. One can find churches with names such as “The Assemblies of God the Father, the Son and the Holy Spirit,” “The Boat of Salvation Church,” “The Church of the White Dove,” “The Church of the White Robe,” “The Little Flower of Jesus Evangelical Church,” “The Evangelical Pentecostal Church I Believe in the Bible,” “The Pentecostal Church of the Blue Fire,” to name but a few.⁴

Viewed worldwide, the growth in recent decades of non-Catholic Christian groups, especially in the Southern hemisphere, has been observed by many students of the religious phenomenon, such as Philip Jenkins.⁵ One of the reasons for such exponential growth was and remains a strong commitment to evangelistic proclamation and witness, which according to historian David Bebbington has been a main characteristic of the Evangelical movement since its very beginning in 18th century England.⁶ Indeed, in this regard Brazilians have demonstrated that

3 See R7 Notícias, *Expansão da Igreja Universal pelo mundo já atinge quase 200 países*. <<http://noticias.r7.com/brasil/noticias/expansao-da-igreja-universal-pelo-mundo-ja-atinge-quase-200-paises-20120818.html>> [accessed February 25 2015].

4 See Jabesmar Aguiar Guimarães, *Nomes de Igrejas (Curiosos e Criativos)*. <<http://jabesmar.tempsite.ws/index.php/humor-saudavel/63-nomes-de-igrejas-curiosos-e-criativos>> [accessed 6 March 2017].

5 Philip Jenkins, *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*. 3rd edition (Oxford: OUP, 2011).

6 David Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1930s* (London: Unwin Hyman, 1989). See also National Association of Evangelicals, *What is an Evangelical?* <<http://www.nae.net/church-and-faith-partners/what-is-an-evangelical>> [accessed 25 February 2015]. In the North Atlantic sphere (USA, Canada, the British

they are rather good evangelists.⁷ Over the course of a few decades Evangelicals in Brazil, once a tiny and often despised minority, have become a large group with tremendous visibility, especially in the mass media, where they broadcast their message via radio and TV virtually twenty four hours a day every day of the year. There are now more Pentecostal and Charismatic Christians in Brazil than in any country in the world except for China. As a result, Evangelicals in Brazil now have considerable power and influence in society as a whole. All of this makes Brazil a laboratory for the study of these branches of Christianity, including their relationship with society at large, which is the specific point of this article.

There are some questions which arise from this scenario:

- What differences, if any, can be observed in society before and after such meteoric growth?
- What are the major concerns of the religious groups mentioned above regarding social-political questions in the public sphere?
- To focus on a specific test case, what role did Evangelical leaders play during the period of the last Brazilian Presidential elections in 2014?

These questions are concerned with the relationship between Christianity and society. To answer to those questions, it is necessary to consider the theology which informs and guides Evangelicals, as far as their relationship with society is concerned. I therefore begin this paper by presenting a brief typology of the theological orientations of pan-Protestantism in Brazil, with special emphasis on the relationship between various churches (movements) and society. I will divide this typology into time periods, related either to the arrival in the country of a particular form of missionary work, or with the rise of a national Pentecostal or neo-Pentecostal church or movement.

The paper itself has two parts, followed by a conclusion. The first part presents the background of how Brazilian Evangelicalism became what it is today. The second part discusses the participation of Evangelical churches in the Brazilian public arena. The conclusion will attempt to present some possible alternatives to the complex mosaic that is Brazilian Evangelicalism, and to its equally complex relation to society as a whole.

Isles and continental Europe) there is a distinct, even sharp, difference between “Evangelicals” and “Protestants.” In Brazil, such a difference is by and large blurred. Perhaps the only true “Protestants” in Brazil, according to this North Atlantic conception, is the large Evangelical Church of Lutheran Confession in Brazil (IECLB), whose headquarter is in Rio Grande do Sul, the southernmost Brazilian state.

7 Concerning the growth of Presbyterianism in Eastern Minas Gerais State in the first half of 20th century, a growth conducted mainly by “lay” people, see Carlo Caldas, *Fé e café: um estudo do crescimento do Presbiteriano no Leste de Minas de 1919 a 1989* (Manhumirim: Didaquê, 1999).

The Origins and Growth of Evangelicalism in Brazil

This first part is subdivided into three parts, each with a brief narrative of the arrival or appearance of Evangelical groups, in Brazil and the main theological features of each periods.

The First Period: The First Missionaries and Their Theology

As has already been mentioned, the first Protestant missionaries to Brazil arrived in the middle of 19th century. Dr. Robert Reid Kalley, a medical missionary and Congregationalist pastor, arrived from Scotland in 1855. He was followed by the Presbyterians (Ashbel Green Simonton in 1859) from the United States, the Methodists (Junius Newman in 1867), the Baptists (William Buck Bagby in 1881) and the Episcopalians (Lucien Lee Kinsolving and James Watson Morris in 1890).⁸

There were, of course, differences in the theological understandings of all these groups. However, there was also a major point of convergence among them; they all conceived the mission of the church to be not only the conversion of individuals, but also to effect positive social transformation. They understood that education was a way of achieving such a goal. Therefore, they were responsible for founding several schools throughout the country, including the Granbery, and Isabella Hendrix (both Methodist schools), many American Baptist Colleges (scattered all over the country), Agnes Erskine, Gammon and Mackenzie colleges (all Presbyterian; Mackenzie eventually became one the largest private universities in the country, with more than 30,000 students).

In this context, it is worth mentioning that these first-generation missionaries had received a thorough theological education. For example, Ashbel Simonton was a graduate from Princeton Theological Seminary, and a former student of the famous theologian Charles Hodge. This first period lasted, by and large, from the middle of 19th century to the first decades of 20th century.

The Second Period: The Independent "Missions of Faith," Para-Church Agencies, and Their Theology

The second period began shortly after the Second World War. This was no longer a period of missionaries sent by ecclesiastical and denominational boards, who came equipped with a solid theological formation, but rather a period of missionaries sent by independent "Missions of Faith" and para-church agencies. By and

⁸ "Anglicans have celebrated their liturgy in Brazil since the beginning of the 19th Century, in many English chaplaincies throughout the country and under the guidance of the Church of England. Those were the first non-Roman churches established in these lands." See Episcopal Anglican Church of Brazil, <http://www.ieab.org.br/ieab/index.php?option=com_content&task=view&id=19&lang=en> [accessed 25 February 2015].

large, they had not received a solid theological education. Their foremost concern was the “salvation of souls,” or “gaining souls for Jesus.” For those missionaries, the mission of the Church consisted in the founding of new churches and increasing the number of their followers. Everything which did not fit such a pattern was considered to be a waste of time, money and energy, and therefore should consequently be avoided.

The period after the Second World War was also characterized by international events, which reinforced a fear of anything that was in any way related to social matters. For instance, in 1949, just four years after Second World War, Mao Tse Tung came to power in China, and in 1951 all Christian missionaries, Catholic and Protestant alike, were expelled from China. As a result, many American missionaries returned to their own country. It was then that they “discovered” Latin America. Here was a mission field in their own backyard, much closer than China, which was on the other side of the planet, and they soon realized that learning Spanish or Portuguese was much easier than learning Mandarin or Cantonese. Subsequently, many of the missionaries who had previously been in China redeployed to various Latin American countries. However, because of their experiences in China, they brought with them a fear—almost paranoia—of issues related to social and political matters. Such issues were understood and referred to as “communist stuff,” “the red danger” or “the threat from Moscow.” These missionaries thus taught their Brazilian converts to think in the same way. As a result, Brazilian Christians came to believe that their responsibility was thus to support their government. This helps to explain what happened some years later, when a right-wing military *coups d'état* took place in almost all Latin American countries, with Brazil being the first in 1964.⁹ When this happened, Evangelical Christians gave their full support to those military governments, ignoring the numerous reports of the violation of human rights.

The Third Period: The Rise of Pentecostalism and Neo-Pentecostalism in Brazil

The third (and final) period stretches broadly from the 1950s to the 1990s. During this period, the growth in what observers have called “the second wave” of Brazilian Pentecostalism resulted primarily from national initiatives, rather than the activity of outside missionary work, which was considerably diminished.¹⁰ The main representatives of this national Pentecostalism (as distinguished from the worldwide Pentecostal denominations founded earlier, such as the International

9 For a more detailed exposition of this period see, *inter alia*, Valdir Steuernagel, *Obediência missionária e prática histórica: em busca de modelos* (São Paulo: ABU Editora, 1993).

10 For an overview of the role of foreign Protestant missionary work in Brazil, see Carlos Caldas, *O último missionário* (“The Last Missionary”) (São Paulo: Mundo Cristão, 2002).

Church of the Foursquare Gospel, the Assemblies of God, and the Christian Congregation in Brazil), were Brazil for Christ Evangelical Pentecostal Church (Igreja Evangélica Pentecostal o Brasil para Cristo), founded by Pastor Manoel de Melo (1929–1990) in 1955, and God is Love Pentecostal Church (Igreja Pentecostal Deus é Amor), founded by the “Missionary” David Miranda (1936–2015) in 1962.

Some years later there came what Anglo-Brazilian sociologist of religion Paul Freston¹¹ has called “Third Wave Pentecostalism.” This branch of Pentecostalism was quite different from the two previous ones. Its main emphasis was on the so-called “Health and Wealth” Gospel, an alternative expression of “Prosperity Theology.” The first of these churches, the Universal Church of the Kingdom of God, was founded by Edir Macedo in 1977 and is the largest of them all. Soon afterwards came the International Church of the Grace of God, founded by Romildo Ribeiro Soares, Macedo’s brother-in-law. In 1988 Waldemiro Santiago, who was formerly a worker in the UCKG (he was a missionary of that church to Mozambique), founded the World Church of the Power of God—the first successful split in the ICKG (there were several others but all of them failed). These new national churches have shown little concern with theological education or formal preparation for their ministries. It is common to find a kind of syncretistic practice in these churches, a mixture of Umbanda¹² and Pentecostal ways.

In summary, all these efforts taken together helped to produce an impressive numeric growth in pan-Protestantism in Brazil. But the main question—which is the point of this essay—remains to be unanswered: how have Brazilian Evangelicals understood their participation in public life?

The Participation of Evangelicals in Brazilian Public Life

After presenting a brief historical sketch of Brazilian Evangelicalism, it is now time to show how these groups have been involved in Brazilian public life, with special emphasis on political matters. Almost forty years ago, Esdras Borges Costa, a Brazilian sociologist of religion, made this observation in his doctoral dissertation at the University of California in Berkeley:

the political activities of [Brazilian Protestants] and their concern with social problems have been kept within bounds by a strong pietistic, otherworldly orientation. Their ideals and projects for a modern society have been marked by a belief that a puritanical personal conduct is essential as an expression of faith and as a source of social reform, progress and democracy.¹³

11 Freston was responsible for popularizing the ‘wave’ terminology in referring to the different stages of Pentecostalism in Brazil.

12 Umbanda, a kind of Afro-Brazilian religion, is highly syncretistic itself, as it is a combination of traditional African religions combined with folk Catholicism and some elements of French spiritualism.

13 Esdras Borges Costa, “Protestantism, Modernization and Cultural Change in Brazil”, Ph.D. diss. (University of

As a result of the theological concepts they received from American missionaries, Brazilian Protestants' understanding of the Christian mission was often identified with a right-wing politics as represented in the United States by the Republican Party. Consequently, Evangelicals in Brazil have generally not developed a view of mission that includes social justice as an integral part of their Christian calling. Instead, they commonly understood all forms of political participation and involvement to be sinful. As early as 1984, the late Antonio Gouvea Mendonça, a famous Brazilian sociologist of religion, demonstrated this trans-worldliness of the Brazilian Evangelicals.¹⁴ On the other hand, for some time prior to the publication of Mendonça's *O celeste porvir*, the Brazilian Protestant ecumenical movement had already defended the opposite view, i.e. that Christian involvement in social and political areas is an important element of the Christian mission in the world. Despite the presence of this alternate voice, over the years the Ecumenical movement in Brazil has had limited influence on the majority of Christians in pan-Protestant Churches.¹⁵ Instead, fundamentalist Evangelicals, as well as almost all Pentecostals, have tended to see ecumenism and the ecumenical movement as instruments of Satan in the world.¹⁶

Nevertheless, since the beginning of the 1980s, one can observe among mainline Evangelicals the influence of a movement which has begun to make them aware of their social and political responsibility in the world. This is the Lausanne Movement, which produced the Lausanne Covenant, the main expression of what has been called the Theology of Integral Mission. This is theological confession, also conservative in tone, displays a surprising openness, encouraging the involvement of Christians in all spheres of society, not just a participation in "spiritual" matters. According to the Lausanne Covenant, the mission of the church consists of both evangelization *and* social action in society. In Paragraph 5 we read:

5. CHRISTIAN SOCIAL RESPONSIBILITY

We affirm that God is both the Creator and the Judge of all people. We therefore should share his concern for justice and reconciliation throughout human society and for the liberation of men and women from every kind of oppression. Because men and women are made in the image of God, every person, regardless of race, religion, color, culture, class, sex or age, has an intrinsic dignity because of which he or she should be respected and served, not exploited. Here too we express penitence both for our neglect and for having

California, Berkeley, 1979), 5.

14 Antonio Gouvea Mendonça, *O celeste porvir. A inserção do Protestantismo no Brasil* (São Paulo: Paulinas, 1984).

15 As for the Ecumenical Protestant movement in Brazil in the last three decades of 20th century see, *inter alia*, Agemir de Carvalho Dias, *O movimento ecumênico no Brasil a serviço da igreja e dos movimentos populares (1954–1990)* (Curitiba: Instituto Memória Editora, 2009); Raimundo Barreto Jun., "The Church and Society Movement and the Roots of Public Theology in Brazilian Protestantism," *International Journal of Public Theology* 6 (2012), 70–98.

16 Regarding to such a biased view of the ecumenical movement in Brazil, see Rubem Alves, *Protestantismo e repressão* (São Paulo: Ática, 1979). This book was republished by Loyola, a Jesuit academic publishing house in Brazil in 2005 under the title *Religião e repressão*. From the same Alves, see also *Dogmatismo e tolerância* (São Paulo: Paulinas, 1982).

sometimes regarded evangelism and social concern as mutually exclusive. Although reconciliation with other people is not reconciliation with God, nor is social action evangelism, nor is political liberation salvation, nevertheless we affirm that evangelism and socio-political involvement are both part of our Christian duty. For both are necessary expressions of our doctrines of God and man, our love for our neighbor and our obedience to Jesus Christ. The message of salvation implies also a message of judgment upon every form of alienation, oppression and discrimination, and we should not be afraid to denounce evil and injustice wherever they exist. When people receive Christ, they are born again into his kingdom and must seek not only to exhibit but also to spread its righteousness in the midst of an unrighteous world. The salvation we claim should be transforming us in the totality of our personal and social responsibilities. Faith without works is dead.

(Acts 17:26,31; Gen. 18:25; Isa. 1:17; Psa. 45:7; Gen. 1:26,27; Jas. 3:9; Lev. 19:18; Luke 6:27,35; Jas. 2:14–26; Joh. 3:3,5; Matt. 5:20; 6:33; II Cor. 3:18; Jas. 2:20)¹⁷.

Nevertheless, the influence of the Lausanne Movement has not been well received by the majority of Brazilian Evangelicals. In the last few years, some fundamentalist Protestants have attacked the Theology of Integral Mission, going so far as to label it a “Marxist Theology.”¹⁸ This is a complex scenario, and one which is difficult to understand for those on the outside.

Brazilian Evangelicals have gradually begun to participate in the public life of the nation in a more active way. The late Robinson Cavalcanti, an Anglican Bishop in Brazil, was the editor of a bi-monthly column in *Ultimato*, a kind of Brazilian *Christianity Today*, in which he defended Christian involvement in social and political issues. Furthermore, in 1986 Cavalcanti published *Cristianismo e política*¹⁹ (*Christianity and Politics*), the very first book written by a Brazilian explicitly defending the participation of Evangelicals in the political arena. This book, which contains a strong biblical component, presents an overview of Church history from the perspective of political involvement in society, along with a theological analysis of political participation. Paul Freston (already mentioned), who is very well known to Brazilian Evangelicals, also published several essays in *Ultimato*, defending a sort of leftist Christian participation in politics. In 1990 the MEP – Movimento Evangélico Progressista (Progressive Evangelical Movement) – was organized as a means to raise the political consciousness of Brazilian Evangelicals. Instead of a view of mission dominated by a platonic “spiritual” view of the “salvation of souls” as the only concern of Christians, MEP stressed the importance of a holistic comprehension of the mission of the church, which also gives importance to what is “material.”

¹⁷ Lausanne Movement, *The Lausanne Covenant*. <<http://www.lausanne.org/content/covenant/lausanne-covenant>> [accessed 12 July 2015].

¹⁸ Those who say this show that they never understood the many differences between Liberation Theology and the Theology of Integral Mission.

¹⁹ Robinson Cavalcanti, *Cristianismo e política. Fé bíblica e prática histórica* (Campinas: CEBEP, 1986). This book has been republished since then, most recently by *Ultimato* in 2002.

The contributions of Cavalcanti and Freston in *Ultimato* magazine, the work of the MEP and others, such as World Vision,²⁰ helped to open the eyes of some Brazilian Evangelicals and Pentecostals to the importance of a broad, this-worldly understanding of the mission of the church. These efforts were oriented by a conservative theology, which at the same time one is sensitive to social matters. This openness led to a theology very distant from fundamentalist theology in Brazil, which tends to be right-wing, and which never allows for involvement in political and social issues. The work undertaken by Brazilian Evangelicals of problematization and conscientization (to use the famous categories of Paulo Freire in his *magnum opus, Pedagogy of the Oppressed*²¹), by thinkers such as Freston and Cavalcanti, was thus met by strong resistance and opposition from extreme right-wing Evangelicals, who labeled them as “socialists,” or even “Marxists,” in order to diminish the influence of the theology of a mission open to social and political matters. This kind of behavior, typical of the fundamentalist ethos, argued that the Theology of Integral Mission and Liberation Theology are simply minor variations of each other, and that both are instruments of a Marxist conspiracy to eradicate Christianity. Many of these critiques are very harsh, and they are conducted without observing the basic steps of legitimate academic procedures.²²

The main fundamental group of these Christians, formed by some Mainline Protestants (especially Presbyterians) and some Evangelicals (mainly Baptists), who identify themselves as “neo-Calvinists,” represents a new actor on the stage of the already complex drama of non-Catholic participation in Brazilian society. Their unofficial headquarters is in São Paulo, but they have “spearheads” in other important cities such as Belo Horizonte and São José dos Campos. They present themselves as the only ones with a true and orthodox theology, and their focus is on attacking Liberation Theology and the Theology of Integral Mission movements and their adherents, through an extensive use of social media (Facebook, Twitter, blogs). Their program is allegedly based on Abraham Kuyper’s understanding of Calvinism and politics, and their understanding of Kuyper serves as the theoretical basis for their critique of everyone who does not accept their version of “the truth.” In practice, this declared commitment to “truth” is expressed by condemning the theological movements of (Latin American) Liberation Theology, Theology of Integral Mission and the more recent (in the Brazilian context) Public

20 At the beginning of the 1980s, the Brazilian office of World Vision published several of the Lausanne Documents in Portuguese, thus helping to popularize the Theology of Integral Mission in Brazil.

21 Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed* (London: Bloomsbury, 2000).

22 For examples of such attacks on the Theology of Integral Mission, and Latin American Theologies as a whole see, *inter alia*, Julio Severo, *Comentários, artigos e notícias do Brasil e do exterior*. <<http://juliosevero.blogspot.com.br/>> [accessed 14 July 2015]; Discernimento Cristão. <<https://discernimentocristao.wordpress.com/tag/movimento-evangelico-progressista/>> [accessed 14 July 2015].

Theology. This type of attitude—which does not acknowledge the “other,” and consists of endless talking but never really listening to what the other side has to say—is typical of a fundamentalist ethos of these Brazilian neo-Calvinists. Their main criticism is that Liberation Theology, the Theology of Integral Mission and Public Theology are “leftist theologies,” because (it is alleged) they all use Marxism to interpret reality. The irony is that they while they claim they are not supporters of right-wing politics, their position on such controversial matters such as abortion, LGBT rights, the death penalty, and Neoliberal Capitalism are all characteristic of a right wing political parties.²³

The Dark Side of the Participation of Evangelicals in the Brazilian Political Arena

As seen above, there are generally two main understandings among Evangelicals and Mainline Protestants in Brazil regarding participation in the public arena. The first group, most notably represented by the neo-Calvinists, seem convinced that they are the only correct, orthodox theologians in the world.²⁴ The second group has several branches, including the Theology of Integral Mission, Liberation Theology and Public Theology.²⁵ But there is also a third aspect. Many Evangelicals, especially among the Pentecostals, simply ignore these theological disputes, and enter the political arena by running for public office in elections at all levels (municipal, state and national). Since these individuals come from large Pentecostal churches, it is not difficult for them to win elections; indeed, many pastors instruct the members of their congregations on which candidates they should vote for. Many of these candidates use names such as “Pastor So and So.” The word “Pastor,” used as a title before a candidate’s name, has a very strong emotional appeal to many *crentes* (“believers”), of in many cases serves almost as a guarantee of victory in public elections.²⁶ The presupposition is that if a candidate is a Christian (which in this case means a member of a Pentecostal or Evangelical church), then [s]he will be good as a politician, because [s]he has internal guidance from the Holy Spirit, which the non-believers do not possess. Therefore, it is assumed, [s]he will be better as a politician than a non-believer.

²³ Some blogs publishing the work of these so-called defenders of Christian orthodoxy and strong opponents of Theology of Integral Mission, Public Theology and Liberation Theology are: Guilherme de Carvalho, <<http://ultimato.com.br/sites/guilhermedecarvalho/>> [accessed 18 July 2015], Mídia Sem Máscara, <<http://www.midiasemmascara.org/artigos/religiao.html>> [accessed 18 July 2015].

²⁴ This group will be discussed in the next part of this section.

²⁵ By grouping these theologies together under one umbrella, I am not denying that there are differences between them.

²⁶ To be fair, it is necessary to remember that not only Evangelicals do this: there are also some examples of Catholic candidates who do the same (“Vote for Father so and so...”).

As one might expect, the practical consequences of such practices are not always positive. There are many accounts of Evangelical politicians in Brazil being involved in major scandals, related, for example, to the inappropriate use of public money or the buying of votes.²⁷ In addition, politicians who won elections due to the votes of their fellow church members, who in turn voted under the orders of their pastors, all too often act in the interests of their congregations, rather than that of society as a whole. The result is a relationship based on patronage, and often it seems that the only goals these politicians seek to achieve are those which will benefit their churches and/or their personal ministries. It is regrettable that they use the labels of *Evangelical* or *Christians* merely for the good of their own church, and not for the good of the people, e.g. by introducing social reforms which would benefit those at the bottom of society. A major contributing factor to this situation is that these “Christian” politicians are unaware of the long history of Christian involvement in politics, which has been marked by a search for the *commonwealth*,²⁸ and lack a sound political education from a biblical, historical and theological perspective.²⁹

To sum up this section, during the last few decades we have seen Evangelicals, Pentecostals, Neopentecostal and/or Mainline Protestant church members running for public office as congressmen, senators, state governors and even President of the Republic. These are specific attempts, and they are acting almost as “lone rangers” in the political field. In doing so, some demand allegiance from their fellow church members, but others do not. We have also noted that members of Evangelical churches generally enter politics as representatives of their churches, not of the people or society.

The Brazilian Presidential Election of 2014

As an example of how this works out in practice, it is time to turn our attention to our case study, i.e. the Brazilian presidential election of 2014, with a special

27 Currently in Brazil, Petrobrás (the largest state enterprise in the country) has been the subject of many accusations of corruption, and more recent reports state that some very well-known Evangelical politicians have received bribes from businessmen of smaller enterprises which perform outsource work for Petrobrás: Gospel, *Parlamentares da bancada evangélica aparecem como recebedores de doações de empresas investigadas no escândalo da Petrobrás*. <<http://noticias.gospelmais.com.br/parlamentares-bancada-evangelica-escandalo-petrobras-67548.html>> [accessed 14 July 2015].

28 A few of the outstanding representatives of this tradition are: British abolitionist politician William Wilberforce (1759–1833), an Evangelical Anglican, who eventually succeeded in his political struggle in the British Parliament for the abolition of the slave trade; Abraham Kuyper (1837–1920), the Dutch theologian who served as Prime Minister of the Netherlands; Dietrich Bonhoeffer (1906–1945), the German Lutheran pastor and theologian, who while never a politician as such, took a courageous part in the political and social struggles of his day by defending the rights of minorities (in his context, the Jews), and who was eventually sentenced to death for his participation in the failed assassination attempt on Adolf Hitler; the Rev. Dr. Martin Luther King (1929–1968), the great leader and champion of civil rights, who in his struggle against the violation of human and civil rights for black people in America, combined a powerful and deeply biblical Christian prophetic ministry with a policy of passive resistance.

29 See footnote 18 above.

emphasis on the part played by Evangelical politicians and the Evangelical leadership. Brazilian elections for major positions are held on a system of *turns*: a candidate needs more than 50 percent of the votes to win the election in the first round. There were three main candidates in the first round: Dilma Rousseff, of Partido dos Trabalhadores (PT, Labor Party), who was the incumbent President running for reelection, Aécio Neves, of Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB, Brazilian Socialist Democratic Party, which happens to be “the mortal enemy” of PT) and Marina Silva, of Partido Socialista Brasileiro (PSB, Brazilian Socialist Party). Marina Silva deserves some attention: she had been a candidate for Partido Verde (PV, Green Party) four years earlier. Marina is a very interesting political character: she is a woman, she is black, and she comes from a very poor background. When she was younger she worked as a housemaid, she was illiterate until she was eighteen, and she was a very active member of the Ecclesial Basic Communities of Catholic Church, which was (is) a Liberation Theology oriented movement. However, she had a personal Evangelical experience of “conversion,” and so she became a member of the Assemblies of God Church. She became the natural successor and political heir of former President Lula.³⁰ In his first term, President Lula chose Marina as Minister of the Environment, owing to her involvement in ecological causes. But there was a conflict between the two women – Marina and Dilma – and President Lula took the side of Dilma, eventually nominating her as his candidate for the Presidency in the next election (2010). Marina, who twice tried to become President, and lost twice, never based her campaign on the fact that she was a member of the largest Evangelical Pentecostal church in the country, which has about 15 million members.

Another key character in the confusing arena of Evangelicals and politics in Brazil is the highly controversial Pastor Silas Malafaia.³¹ He is very well known nationwide, thanks to his constant presence on TV talk shows and his own TV program. He is an eloquent speaker, bold, even aggressive, and he is the self-nominated champion of the rights of the “Christian family.” He represents a sort of “Moral Majority” in Brazil. During the last presidential election, he was one of the bitterest enemies of the PT and President Dilma. But his attacks were not based on political or economic issues, but rather on questions related to the rights of homosexuals.³² Malafaia has now become a kind of pop star in Brazil, who is loved by millions

³⁰ Luiz Inácio Lula da Silva, known as Lula, served as President of Brazil from January 1, 2003 to December 31, 2010.

³¹ Silas Malafaia’s official website: <http://www.vitoriaemcristo.org/_gutenweb/_site/gw-pr-silas-detalhe/?cod=406> [accessed 18 July 2015].

³² The question of the rights of homosexuals has been one of great tension as far as Evangelicals and politics in Brazil is concerned. Related to this see Christina Vital, and Paulo Victor Leite Lopes, *Religião e política. Uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil* (Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, Instituto de Estudos de Religião, 2012).

and hated by millions. What no one can deny is his political ability to influence so many people in Brazil, and to tell them to “vote for X” or “vote for Y.” This is a very delicate and dangerous situation, especially because Malafaia himself has no social project. This kind of messianic project based on a personality cult is always dangerous in the political field.

Conclusion

In these final remarks, I will present a blend of sociological and theological analyses of the complex picture of Evangelicals and politics in Brazil. My first observation is that the political influence of the Evangelicals, Mainline Protestants, Pentecostals and neo-Pentecostals in Brazil has received the attention of many scholars during the last few years.³³ These religious groups have strengthened their importance in the public arena in the last few decades. The predominant tendency of Evangelicals is to adopt a right-wing political bias and, consequently, to support public policies which are traditionally defended by right wing parties. There is no agreement among them, no common agenda for the public good. In theory, there is a *promise* of the great benefits which Evangelicals could bring to the country, but what we see them pursuing today is almost always their own personal advantage, and not the good of society.

Due to influence of a sort of “Dominion Theology” of a Pentecostal style, i.e. the belief that Christians should govern a nation, and/or that every nation on Earth must be governed according to Christian law, many Evangelicals in Brazil feed the messianic dream that the “salvation” (in every possible meaning of the word) of the country lies in having Christian (i.e. “Evangelical”) leaders occupying key roles in the higher spheres of society.³⁴ According to these people, all the problems in Brazil will be solved when an Evangelical will be president. This is a dangerous, naive understanding of what being a Christian is all about, and of what should be the true role of Christians in society. Although this attempt to resurrect the medieval model of *Christendom* is a great temptation to Evangelicals in Brazil, they need to understand that Christian life is not one of power and influence, but one of service—especially, as has already been mentioned, service to the weakest and

33 *Inter alia*, Simone R. Bohn, “Evangélicos no Brasil. Perfil socioeconômico, afinidades ideológicas e determinantes do comportamento eleitoral,” *Opinião Pública* 10.2 (October 2004), <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-62762004000200006&script=sci_arttext> [accessed 19 July 2015]. Eduardo Lopes Cabral Maia, “Os evangélicos e a política,” *Em tese. Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC* 2.2 (August-December 2006), 91–112, <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/emtese/article/viewFile/13538/12403>> [accessed July 19 2015].

34 For the time being there are no academic studies about this Brazilian Evangelical theocratic dream, but it is quite clear that it is a Brazilian version of the American *Christian Reconstructionism* of the late Calvinist theologian Rousas John Rushdoony (1916–2001), but curiously enough, with a strong Pentecostal accent! For a critical appraisal of Dominion Theology in an American context see, *inter alia*, Bruce Barron, *Heaven on Earth? The Social and Political Agendas of Dominion Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1992).

most vulnerable members of society. Brazilian Evangelicals have a great potential to do good for society, but they need to overcome the temptation of establish an Evangelical theocracy in the country. As Jesus Christ himself said, "For even the Son of Man came not to be served, but to serve" (Mark 10:45 ESV).

The Participation of Pan-Protestantism in the Public Arena in Brazil. Introductory Remarks

Abstract

Brazil, the world's fifth population and the sixth wealthiest nation (in 2014), is a society where religion still has a great influence. In recent decades, the growth of non-Catholic Christianity (Mainline Protestants, Evangelicals, Charismatics, Pentecostals and neo-Pentecostal) has been observed by many students of the worldwide religious phenomenon, such as Philip Jenkins. With such an enormous growth in numbers, the participation of these groups in Brazil's public life is unavoidable. This paper attempts to outline an introduction to this broad topic to a wider external public, and will try to answer such questions as: what are the major concerns of the aforementioned religious groups, as far as social-political questions are concerned? How did their leaders operate during the period of the last Presidential polls? The main hypothesis is that the theological "credenda" of the group guides its social and political "agenda" in Brazilian society.

BARRY HARVEY

Baylor University

KOŚCIÓŁ I POLIFONIA ŻYCIA. PUBLICZNY CHARAKTER KOŚCIOŁA W ŚWIECIE, KTÓRY STAŁ SIĘ DOROSŁY

Swoje wstępne refleksje dotyczące zbliżających się czasów bezreligijnych Dietrich Bonhoeffer kończy w swoim liście z 30 kwietnia 1944 roku pytaniem, jakie może być wówczas znaczenie kultu i modlitwy. Zastanawia się, czy wtajemniczenie (*arcantum*) wczesnego Kościoła oraz rozróżnienie rzeczy ostatecznych i przedostatecznych może uzyskać nową rangę. Do kwestii wtajemniczenia powraca w kolejnym liście, chwając Karla Bartha za zapoczątkowanie krytyki koncepcji religii, następnie jednak ganiąc go za wprowadzenie pozytywistycznej doktryny objawienia. Błąd nie polega tu na postawieniu Kościoła w miejscu religii, ponieważ to jest podejście biblijne, lecz na pozostawieniu świata samemu sobie i wycofaniu się do własnej, prywatnej enklawy¹.

Jedynym miejscem, w którym Bonhoeffer odnosi się jeszcze do wtajemniczenia – poza krótką wzmianką zawartą w jego berlińskich wykładach na temat natury Kościoła – jest wykład z Finkenwalde dotyczący katechezy. Także w tym tekście wspomina o tej kwestii w związku z Kościołem, który opisuje jako widzialne królestwo, *ein sichtbares Reich*². Posługiwanie się przez niego polityczną symboliką w przedstawianiu Kościoła (co czyni regularnie), a w szczególności słowem *das Reich*, przypomina – zważywszy na czas i miejsce – nowotestamentowe wyznanie, że Jezus jest Panem, jasno wskazujące na to, że nie jest nim cesarz.

1 D. Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*. DBWE 8:364–365.

2 *Idem*, *Theological Education at Finkenwalde: 1935–1937*. DBWE 14:550. Po raz kolejny posługuje się słowem *das Reich* w odniesieniu do Kościoła w *Etyce* (*idem*, *Ethics*. DBWE 6:65).

Zainteresowanie autora artykułu tymi fragmentami nie dotyczy jednak przede wszystkim wtajemniczenia ani też tego, czy komentarze na temat objawieniowego pozytywizmu Bartha są uzasadnione, lecz przedstawienia społecznego charakteru Kościoła. W odróżnieniu od złożonej sfery społecznej średniowiecza, w której zachodzące na siebie jurysdykcje i poziomy władzy podzielone były pomiędzy wiele różnych podmiotów społecznych, na przemian ze sobą współpracujących i rywalizujących, ostatnie kilka stuleci były świadkami narodzin i rozwoju ujednoczonej oraz kompleksowej przestrzeni społecznej zbieżnej z przestrzenią państwa. Państwo, w ramach tego obejmującego wszystko „społeczeństwa” i we współpracy z siłami rynkowymi, uzyskuje absolutną suwerenność polityczną, na mocy której rości sobie prawa do wyłączności na przypisywanie wszelkim innym działaniom i stowarzyszeniom odpowiedniego miejsca w swoich ramach³. Jeśli za Bonhoefferem odrzuci się podział realiów społecznych na odrębne sfery (z Kościołem ograniczonym do domeny religii) i wraz z nim wyzna się, że panowanie Chrystusa obejmuje całą planetę, a także przyzna się rację Ernstowi Feilowi, że Bonhoeffer dokonuje rozróżnienia chrześcijańskiej wiary i religii, ale nie może oddzielić chrześcijaństwa od Kościoła⁴ – kluczowa staje się kwestia, w jaki sposób przedstawia się przestrzeń społeczną.

Odniesienie myśli luterńskiego teologa do naszych czasów musi się odbywać w ramach przywrócenia i uaktualnienia obrazu przestrzeni społecznej, w którym istnieje wiele „społeczeństw”. Z myślą o tym w niniejszym opracowaniu proponuje się konstruktywne przedłużenie Bonhoefferowskiego obrazu polifonii życia, poparte przez operę skomponowaną przez Richarda Straussa, w celu przestawienia publicznej postawy Kościoła w świecie, który już nie rezerwuje mu miejsca przy stole, przy którym zasiadają wpływowi i potężni. Bonhoeffer posługuje się tym obrazem dla opisanego osobistego życia z Bogiem oraz z innymi, ale można go także wykorzystać z powodzeniem do scharakteryzowania związku pomiędzy Bogiem a światem, w zgodzie ze światowym rozumieniem kultu i świadectwa Kościoła. Zarówno osobiste, jak i społeczne zestrojenie z tym, który stanowi *cantus firmus* rzeczywistości, oznacza bycie „prawdziwym człowiekiem”⁵.

3 W.T. Cavanaugh, *Migrations of the Holy: God, State, and the Political Meaning of the Church*. Grand Rapids 2011, s. 19. Zgodnie z pracą Johna Rawlsa teoretycy polityczni nazywają tę koordynację doktryną zgodności (ang. *doctrine of congruence*). W osiemnastowiecznym dyskursie politycznym termin *society* (społeczeństwo), w liczbie pojedynczej i pozbawiony rodzajnika, zaczął zastępować określenie *city* (miasto), uwiarygodniając fikcję kontraktu społecznego. Zob. R. Brague, *The Impossibility of Secular Society*. „First Things” 2013, t. 236, s. 29.

4 DBWE 6:402; E. Feil, *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*. Philadelphia 1985, s. 175.

5 DBWE 6:94.

Bonhoeffer o polifonii życia

Jako znakomity muzyk, którego wrażliwość estetyczną kształtowała najpierw muzyka klasyczna i romantyczna, a później ta, jakiej słuchał w Harlemlu, Bonhoeffer wprowadza ideę muzyki polifonicznej w odpowiedzi na list Eberharda Bethgego. Podziela pragnienie swojego przyjaciela, by przeżyć wojnę i powrócić do rodziny, ostrzega jednak, że z każdą namiętną miłością erotyczną wiąże się niebezpieczeństwo, które grozi utratą polifonii życia. Bóg pragnie, aby człowiek kochał Go całym sercem i jestestwem, „jednakże nie tak, by ziemską miłość pomniejszyć przez to lub osłabić, lecz ma to być jak gdyby *cantus firmus*, przy którym inne głosy życia brzmią w kontrapunkcie”. Tam gdzie *cantus firmus* jest wyraźnie słyszalny, „kontrapunkt może rozbrzmiewać tak potężnie, jak to tylko możliwe. Jeden i drugi są »nierozłączne, a przecież oddzielone« jak — powtarzając za chalcedończykami — boska i ludzka natura w Chrystusie”. Bonhoeffer zastanawia się, czy to dlatego polifoniczna muzyka jest dla nich tak ważna, „że stanowi muzyczny obraz (*Abbild*) tego chrystopologicznego faktu, a stąd także naszej *vita Christiana*”⁶.

Bonhoeffer wspomina o polifonii życia w dwóch innych listach. W pierwszym z nich zauważa, że Bethge doświadcza wszystkich stron życia: szczęścia w swoim małżeństwie i w narodzinach syna, ale także niebezpieczeństw. Następnie stwierdza, że tak właśnie być powinno, gdyż zarówno smutek, jak i radość należą do tej polifonii i mogą współlistnieć niezależnie obok siebie⁷. W drugim liście stwierdza, że wydarzenia zagrażające życiu powinno się przyjmować za część ludzkiego doświadczenia, ale że niewielu wydaje się zdolnych do rozpatrywania ich jednocześnie z radosnymi aspektami rzeczywistości i dlatego omija ich pełnia życia i egzystencji, w miarę jak wszystko „czy to obiektywne, czy subiektywne rozpada się w kawałki”. Natomiast wiara „stawia ludzi w wielu wymiarach życia jednocześnie; w pewnym sensie goszczą oni w sobie Boga i cały świat”. Człowiek uczy się płakać z płaczącymi i cieszyć z tymi, którzy świętują; boi się, kiedy coś mu zagraża. Pozostaje jednak świadomy tego, że są kwestie ważniejsze od jego życia: „Życie nie zostaje zepchnięte do jednego wymiaru, lecz pozostaje wielowymiarowe, polifoniczne”⁸. Bonhoeffer jasno dostrzega w polifonii elementy, które sprawiają, że staje się ona trafnym obrazem życia przeżywanego w odniesieniu do Boga.

Muzyczne przedstawienie czasu i przestrzeni

Jak twierdzi Rowan Williams, fundamentalnym faktem dotyczącym muzyki jest to, że „bierze czas i w arogancki sposób narzuca nam swój własny. Mówi:

6 DBWE 8:393.

7 DBWE 8:397.

8 DBWE 8:405.

„Są rzeczy, których nauczysz się, tylko przechodząc przez ten proces, tylko będąc pochłoniętym przez serię owych relacji i transformacji”. Muzyka jest jedną z najskuteczniejszych dostępnych nam dróg dowiadywania się tego, czym jest życie z Bogiem i z Jego stworzeniami, ponieważ uczy nas, że wszystko zawsze się zmienia, że działania mają swoje konsekwencje oraz że nic w doczesnym porządku stworzenia nie trwa wiecznie. Jest ona także sztuką najbardziej fundamentalnie kontemplacyjną, ponieważ zmusza ludzi do ponownego przemyślenia czasu. Muzyka odmierza czas i jest przezeń odmierzana, w obrębie i poprzez zawłaszczanie ludzkiego czasu, życia, ciała i krwi. Kiedy gra muzyka, czasu nie da się już wykorzystywać na działanie, osiągnięcie celów i władzę, na kalkulowanie strategii dominacji i wyzysku. Muzyka nalega na zachowanie chłonności przez odbiorcę, na to, by pozwolił jej on na przemienianie go i rozwijanie. Jest działaniem przekształcającym, przypominającym wszystkim, „czym jest każdy z nas, a czym nie, stworzeniem, a nie bogiem, twórcą tylko wtedy, kiedy pamięta, że nie jest Stworzycielem, i dzięki temu może poświęcić swój wysiłek, uwagę i oczekiwanie należne sztuce”⁹.

Zachodnia muzyka tonalna wyjaśnia przeprowadzone przez Bonhoeffera rozumowanie, w którym dowodzi on, że kiedy myśl człowieka jest zaprzątnięta wtargnięciem w nią Boga w określonym czasie i miejscu, wówczas historia staje się poważna, choć nieuświęcona. Wcielenie i ukrzyżowanie wprowadzają „trwale i nieusuwalne napięcie do każdego momentu historii”¹⁰. Wprowadzenie napięcia w uprzedni stan doczesnej równowagi budzi oczekiwanie i pragnienie rozwiązania w przyszłości, a jednocześnie nadaje znaczenie dynamice teraźniejszości. Zachodzące na siebie wzorce napięcia i rozwiązania generują ruch naprzód w kierunku celu, jakim jest zebranie różnych elementów melodii, harmonii, rytmu itp., co daje żywe wrażenie ruchu historii w odniesieniu do wcielenia. Te przeplatające się warstwy nadają muzyce swoistą dla niej dynamikę w czasie oraz z czasem, porywając słuchacza w natarczywy ruch, który nie jest ani kolisty, ani po prostu liniowy, lecz dostrojony do eschatologicznej trajektorii wyraźnie widocznej w myśli Bonhoeffera.

Podczas gdy związek muzyki z czasem jest bezpośrednio oczywisty, jej zdolność do zmiany postrzegania przestrzeni przez człowieka nie jest czymś powszechnie przyjętym. Kiedy przedstawia się przestrzeń za pomocą wizualnych obrazów, jej jednostkowe poczucie zamyka się niezmiennie w pewnych parametrach. Malarze wiedzą, że na każdej określonej powierzchni mogą położyć tylko jeden konkretny

9 R.D. Williams, *Keeping Time. W: A Ray of Darkness: Sermons and Reflections*. Boston 1995, s. 214–215, 217.

10 DBWE 6:104.

kolor, na przykład czerwony lub żółty. Jeden z kolorów pokrywa drugi lub, jeśli się mieszają, powstaje trzeci. Podobnie żaden odrębny obiekt nie może znajdować się w dwóch przestrzeniach jednocześnie ani dwa różne obiekty nie mogą znaleźć się dokładnie w tym samym miejscu. „Przedmioty w naszym polu widzenia zajmują różnorodne, ograniczone miejsca – przestrzenie z krawędziami”, co sprawia, że postrzega się różnorodne przestrzenie i właściwe miejsce dla każdego obiektu. W świecie wizualnym rzeczy są albo tu, albo tam; dwie rzeczy nie mogą znajdować się równocześnie w tym samym miejscu i w tym samym czasie¹¹. Zgodnie z tym prostym objaśnieniem przestrzeni Kościół musi się więc trzymać właściwej dla siebie i odrębnej sfery religijnej.

Postrzeganie przestrzeni zmienia się istotnie, kiedy przedstawia się ją za pomocą obrazów dźwiękowych. Jeśli w tym samym czasie i z tą samą głośnością zagra się na pianinie dwie nuty: na przykład środkowe c i znajdujące się bezpośrednio nad nim e – obie zajmują tę samą przestrzeń, zachowując jednak odrębność. Zachodzą na siebie, uzupełniają się, przenikają i wzajemnie potęgują, ale nie pochłaniają jedna drugiej w tym procesie. W rejestrze wizualnym istnieje tylko przestrzeń wzajemnego wykluczenia, w której każda rzecz znajduje się swoim miejscu i nigdzie indziej, jednak złożona przestrzeń dźwięku pozwala na interakcje różnorodnych rzeczywistości przy zachowaniu ich odmienności¹², albo – jak ujmuje to formuła chalcedońska – „bez podzielenia i bez rozłączenia”.

W muzyce polifonicznej każda linia melodyczna jest oddzielna, a jednocześnie wchodzi w interakcje z innymi i na rzecz innych, tworząc zachodzące na siebie warstwy dźwięku, z których każda cechuje się integralnością, a jednak zależy od innych, jeżeli chodzi o harmonijną i rytmiczną spójność oraz kierunek, przede wszystkim od linii stanowiącej *cantus firmus*. Ani poszczególne melodie, ani progresja harmonii nie są czasowo ani logicznie uprzednie. Harmonię tworzą przepłatające się linie melodyczne, podczas gdy melodie rozwijają się w ramach tonacji harmonicznnej wyznaczonej przez *cantus firmus*. Podsumowując, muzyka polifoniczna oferuje niezrównaną ilustrację złożonej przestrzeni społecznej.

Zdolność muzyki polifonicznej do transformacji postrzegania przestrzeni przez słuchacza jest spójna z Bonhoefferowskim zainteresowaniem przestrzenią Kościoła w świecie. Na ten temat napisano bardzo niewiele, co jest zaskakujące, jako że niemiecki myśliciel otwarcie poświęca uwagę temu zagadnieniu zarówno w *Nasładowaniu*, jak i w *Etyce*, podczas gdy w innych tekstach odnosi się do niego pośrednio. Refleksje te dochodzą do kulminacji w jego korespondencji więziennej,

11 J.S. Begbie, *Resounding Truth: Christian Wisdom in the World of Music*. Grand Rapids 2007, s. 286.

12 *Ibidem*, s. 286–287.

zawierającej krótkie omówienie pojęcia, które nazywa *ein Spielraum der Freiheit*, co za pomocą wyrażenia ukutego przez Josefa Piepera tłumaczy się tu jako „pole swobody wolności” (ang. *leisure space of freedom*)¹³.

Bonhoeffer o znaczeniu przestrzeni

Chociaż wczesne dzieła Bonhoeffera zawierają kilka nęcących wzmianek na temat istotności przestrzeni, poważne refleksje dotyczące doniosłości istnienia własnej przestrzeni Kościoła zaczynają się w *Naśladowaniu*. Tak jak ciało ziemskie Jezusa zajmowało fizyczną przestrzeń tu na ziemi, wzywając rzeczywistych, żyjących, widzialnych i zajmujących przestrzeń ludzi do pójścia za Nim, wspólnota Kościoła siłą rzeczy domaga się przestrzeni na swój porządek i zwiastowanie. W odważnym akcie adaptacji pojęciowej Bonhoeffer przywłaszcza sobie ludowe (*völkisch*) pojęcie przestrzeni życiowej (*Lebensraum*), stosując je do Kościoła, który obejmuje wszystkie dziedziny codziennego życia i w ten sposób skutecznie „najeżdża świat i porywa jego dzieci”¹⁴.

Bonhoeffer powraca do kwestii przestrzeni w *Etyce*, gdzie dopracowuje swój wcześniejszy postulat dotyczący konieczności zapewnienia przestrzeni Kościołowi (nie wycofując się z niego jednak). W części *Christus, die Wirklichkeit und das Gute* (*Chrystus, rzeczywistość i dobro*) potwierdza, że Kościół zajmuje w świecie pewną przestrzeń, w której trwa jego porządek, odbywa się kult i życie zbiorowe, oraz że ignorowanie tego jest zaprzeczaniem widzialności Kościoła i sprowadzaniem go do wymiaru czysto duchowego, co pozbawia go tym samym przynależnej mu mocy. „Nieodłączną cechą Bożego objawienia w Jezusie Chrystusie – pisze – jest to, że zajmowało ono przestrzeń na świecie” i przez to objęło całą rzeczywistość świata. Analogicznie Kościół jest tą przestrzenią (*Raum*), w której wykazuje i ogłasza panowanie Chrystusa nad całym światem. Ponieważ domaganie się przestrzeni przez Kościół nie ma służyć jemu samemu, nie musi on rozciągać swojej przestrzeni na cały świat, aby świadczyć, że nadal jest on światem ukochanym, osądzonym i pojednanym w Chrystusie. Trzeba więc mówić o przestrzeni Kościoła sakramentalnie, jako o przestrzeni w każdym punkcie przełamanej, zniesionej i pokonanej przez jej świadectwo o Jezusie Chrystusie¹⁵.

W swojej ostatniej wzmiance o przestrzeni Kościoła w *Etyce* Bonhoeffer stwierdza, że w Jezusie Chrystusie, w którym zawiera się natura ludzka, Słowo Boże

13 Według Piepera koncepcja swobody określa „cały rezerwuuar prawdziwej, nieskrępowanej ludzkości: przestrzeń wolności, prawdziwej nauki, dostrojenia do świata jako całości”, którego najważniejszym celem jest „zapobieżenie pełnej przemianie istoty ludzkiej w funkcjonariusza lub pracownika”. J. Pieper, *Leisure, the Basis of Culture*. Tłum. G. Malsbary. South Bend 1998, s. 37.

14 D. Bonhoeffer, *Discipleship*. DBWE 4:229–230, 232–233.

15 DBWE 6:61–64.

i Boża społeczność są „nierozdzielnie ze sobą połączone”. Członkowie tej społeczności prowadzą ziemskie życie poprzez mandat rodziny, kultury i rządu, jak wszystkie inne istoty ludzkie, ale już jako uwolnieni przez Słowo Chrystusa do życia w świecie. Jako wybrani przez boskie Słowo i zgromadzeni wokół niego oraz żyjący w nim, stanowią także teraz społeczność wyodrębnioną z ziemskich porządków. Odróżnia się ona od tychże porządków, aby mogła realizować swój mandat zwiastowania panowania Słowa Bożego całemu światu, w związku z czym nie wolno jej nigdy pomylić z prawem porządków ziemskich. Jest ona także odmienna od samego mandatu boskiego, ponieważ nie może mylić samej siebie z tym, co głosi, czyli panowaniem Słowa Bożego nad całym światem, ale jednocześnie nie można jej także oddzielać od tego urzędu i mandatu¹⁶.

Ten dwoisty charakter Kościoła, nietożsamy z jego mandatem, ale też od niego nieoddzielny – jak twierdzi Bonhoeffer – oznacza, że stanowi on narzędzie, środek do celu, jak też cel oraz ośrodek wszystkiego, co Bóg czyni w świecie i ze światem. To właśnie ów dwoisty charakter definiuje kluczowe pojęcie *Stellvertretung* – zastępstwa wstawienniczego (ang. *intercessory representation*). Z jednej strony Kościół stoi na miejscu, na którym powinien stać cały świat, i z tego powodu służy światu w sposób zastępczy, „istnieje dla dobra świata”. Z drugiej strony „miejsce, na którym stoi społeczność Kościoła, jest miejscem, w którym świat wypełnia swoje przeznaczenie; społeczność Kościoła jest »nowym stworzeniem«, celem Bożych dróg na ziemi”¹⁷. Jest on więc zarówno narzędziem, jak i przedsmakiem rzeczy ostatecznych w obecnych czasach przedostatecznych.

Chociaż *Naśladowanie* i *Etyka* kładą nacisk na różne kwestie, nie ma pomiędzy nimi radykalnych różnic, jeżeli chodzi o perspektywę. Zaraz po stwierdzeniu, że „nie da się posiadać tego, co jest chrześcijańskie, inaczej niż w tym, co światowe, nadprzyrodzonego inaczej niż w przyrodzonym, świętego inaczej niż w świeckim, objawionego inaczej niż w racjonalnym”, dodaje, że to, co chrześcijańskie, „nie jest identyczne z tym, co światowe, przyrodzone z nadprzyrodzonym, objawione z racjonalnym”. Innymi słowy, nie można ich mylić, jakkolwiek ich jedność w rzeczywistości Chrystusowej zabrania także „wszelkiej statycznej niezależności jednego od drugiego”¹⁸, w związku z czym nie można ich też rozdzielać.

Kiedy Bonhoeffer bezpośrednio porusza temat mandatów, co zdarza się tylko raz w jego korespondencji więziennej, po raz kolejny wiąże go z przestrzenią – w tym przypadku z polem swobody wolności opisującym trzy sfery wyznaczone przez owe mandaty. Stwierdza, że kultury i oświaty (*Kultur und Bildung*), sztuki,

16 DBWE 6:403–404.

17 DBWE 6:404–405.

18 DBWE 6:59.

muzyki, zabawy oraz w szczególności przyjaźni (najrzadsze i najcenniejsze dobro w ramach *Spielraum*) nie można przypisać do żadnego mandatu oraz że skoro nie ma dla nich miejsca w „naszym protestanckim (nie luteranckim!), pruskim świecie”, trzeba je ponownie powołać do życia w Kościele. Następnie Bonhoeffer przytacza ciekawą, choć nieco paradoksalną obserwację na temat przestrzeni wolności. Z jednej strony pisze o tworzeniu muzyki i kultywowaniu przyjaźni oraz ogólnie o poczuciu szczęścia jako o celach samych w sobie. Później natomiast, w reakcji na spostrzeżenie Bethgego na temat Sokratesa i wychowania (*Bildung*), stwierdza, że „wychowanie [...], które zawodzi w czasie zagrożenia, nie jest wychowaniem”. Formacja warta swojej nazwy musi przygotowywać do stawiania czoła niebezpieczeństwu i śmierci oraz do szukania przebaczenia w sądzie, a także radości w grozie, co wiąże się z jego późniejszymi uwagami na temat smutku i radości jako należących wspólnie do polifonii życia¹⁹.

Zamysłem stojącym za pojęciem *Spielraum* jest stworzenie przestrzeni, w której odzyskuje się wolność w kontrapunktowym odniesieniu do Chrystusa jako *cantus firmus*, a następnie do innych, odniesieniu sprawiającym, że improwizacja jednego staje się podstawą dla improwizacji innych. W miarę jak wykonanie jednego dojrzevia poprzez dyscyplinę, szkolenie i praktykę (*Bildung*), wzbogaca się dzięki temu wykonanie innych, co umożliwia wszystkim uświadomienie sobie tego, czego wcześniej nie byłoby sobie w stanie wyobrazić. Nie zrównuje się osobistej wolności ze wspólnymi osiągnięciami ani się ich od siebie nie oddziela, ponieważ każdy wnosi swój wkład, ale nie poprzez altruistyczne poświęcenie, lecz wzajemne poddanie wszystkim muzyce, która podtrzymuje ludzi i jest równocześnie przez nich podtrzymywana²⁰. Polifonia życia jest relacyjnym medium, w którym każdy istnieje dla innych i odnosi się do nich, rozkwitając w swobodnej wymianie, która jest najrzadszym i najcenniejszym spośród darów: przyjaźnią z Chrystusem i innymi.

Zawłaszczenie przez muzykę pola swobody wolności jest trafnie skojarzone z kontrapunktem wewnątrzklezjalnym. Jak jednak porównanie to może się przydać w sprawie interakcji Kościoła z całą rzeczywistością, a w szczególności z jego mandatem do zwiastowania i uosabiania zjednoczenia boskich i światowych realiów w Chrystusie? Połączenie to umożliwia zestawienie opery Richarda Straussa *Ariadna na Naksos* (*Ariadne auf Naxos*) z uwagami Bonhoeffera na temat muzyki i przestrzeni.

19 DBWE 8:268–269, 397.

20 T. Eagleton, *The Meaning of Life: A Very Short Introduction*. New York 2007, s. 100. O wolności jako relacji: zob. D. Bonhoeffer, *Creation and Fall: A Theological Exposition of Genesis 1–3*. DBWE 3:63–66.

Zawsze gra samą siebie

W *Ariadnie na Naksos* najbogatszy wiedeńczyk wydaje wspaniały bankiet, po którym mają nastąpić dwa przedstawienia: pierwsze to opera tragiczna oparta na legendzie o Ariadnie, a drugie – przykład włoskiej *commedia dell'arte*, w której występują arlekiны, nimfy i błażni. Staje się to źródłem strapienia dla młodego kompozytora opery, której tematem jest ukazanie najwyższej samotności, tematem tak wzniosłym, że według autora nieodpowiednie byłoby łączenie jego utworu z komedią. W dodatku sprawę pogarsza w jego oczach nakaz pana domu, aby oba dzieła zostały wystawione jednocześnie: po części po to, żeby starczyło czasu na mający się odbyć później pokaz fajerwerków, ale i dlatego, że po przyjrzeniu się próbom bogacz jest w najwyższym stopniu niezadowolony, że jego wytwornie umeblowany dom ma gościć scenę tak nędzną jak bezлюдna wyspa. Jego celem jest ożywienie surowego i posępnego charakteru opery dzięki postaciom komediowym.

Tragedia rozpoczyna się od sceny, w której Ariadna rozpacza po opuszczeniu jej przez ukochanego Tezeusza i oznajmia, że czeka na Hermesa, posłańca śmierci, aby zakończył jej cierpienie, zabierając ją w zaświaty. Zerbinetta, odtwórczyni ról komediowych, wprawiona w sztuce improwizacji, ponieważ zawsze gra samą siebie i z tego powodu jest w stanie wpasować się w dowolną scenę, przerywa jej lament. Zerbinetta mówi Ariadnie, że tym, czego pragnie porzucona, nie jest śmierć, lecz nowy kochanek, i w tym momencie na scenę wchodzi Bachus. Ariadna daje się porwać zalotom bóstwa wina i wiecznego odnowienia, odwracając się od śmierci. Ostatnie słowa wypowiada Bachus:

Durch deine Schmerzen bin ich reich,
Nun reg' ich die Glieder in göttlicher Lust!
Und eher sterben die ewigen Sterne,
Eh' denn du stürbest aus meinen Armen²¹.

Chociaż pomiędzy Bonhoefferowską polifonią życia a operą Straussa występuje wiele punktów zbieżnych, ograniczono się tutaj do trzech. Po pierwsze, wystawienie dwóch różnych przedstawień w jednej przestrzeni, w której muzyka, postacie i wątki jednego wdzierają się do drugiego i na jego podstawie improwizują, wprowadza obraz polifonii życia w działania społeczne podlegające mandatом rodziny, rządu i pracy. Bonhoeffer przez całą swoją karierę walczył z przestrzennym

21 Tłum. angielskie: „Your pain has made me rich indeed; / my body is bathed in immortal desire / and Death will extinguish the stars in the heavens, / ere you perish in my embrace”. Tłum. polskie: „Twój ból mnie wzbogacił; / Ciało me skąpane w boskim pożądaniu! / Prędzej zginą odwieczne gwiazdy na niebie, / niż ty zginiesz z moich rąk” [tłum. własne]. Richard Strauss (1864–1949), *Ariadne on Naxos. Opera in a prologue and one act. Libretto by Hugo von Hofmannsthal. English translation by Christopher Cowell*. <https://www.chandos.net/channelimages/Booklets/CH3168.pdf> [dostęp 14.02.2017].

ograniczaniem wiary do sfery działań oddzielonej od „światowych” spraw polityki, ekonomii i innych kwestii społecznych. Ograniczenie to milcząco zakłada, że istnieje jedna przestrzeń publiczna, jedno „społeczeństwo”, w ramach którego ma rozgrywać się wielki teatr ludzkości. Kościół natomiast jest tylko jednym z wielu dobrowolnych stowarzyszeń, którym przypisuje się rolę pomocniczą, jeśli tylko będzie się trzymał wyznaczonego mu miejsca na marginesie życia²².

Bonhoeffer wyraźnie nie uznaje prostej przestrzeni naszych czasów za coś oczywistego ani nie zakłada, że koncepcja świata jest po prostu synonimem stworzenia jako takiego. Jako społeczna i lingwistyczna rzeczywistość świat jest zawsze tym, co ludzie nauczyli się przyjmować jako „całość i powszechność w rzeczywistości”²³. Sprzeczne sposoby konfigurowania wspólnego życia i dzielących ludzi struktur społecznych oznaczają, że świat jest pojęciem ze swej istoty spornym. Być światowym oznacza aktywność performatywną, a świat, który stał się dorosły, jest po prostu ostatnim wytworem czasu rzeczy przedostatnich. Cała różnica polega na tym, które przedstawienie uważa się za najlepiej dostrojone do rytmów i harmonii rzeczywistości.

Po drugie, połączenie Bonhoefferowskiej idei polifonii życia z operą Straussa umożliwia ukazanie świata społecznego jako sceny, na której wystawia się dwie różne sztuki. Oba przedstawienia korzystają z tych samych dóbr i oba dotyczą celu ludzkiego życia oraz tego, jak osiągnąć ten cel. Podobnie jak trupa komików wdiera się do opery tragicznej, tak Kościół improwizuje z bezbożnymi układami światowości, starając się przekierować grę tragiczną innych śpiewaków i tancerzy na komedię życia, której *cantus firmus* stanowi zjednoczenie rzeczywistości Boga i świata w Jezusie Chrystusie. Jako widzialne królestwo Kościół nie czyni tego sam dla siebie, nie unika też innych odtwórców: „Kościół nie tylko angażuje członków innych zespołów, ale trwająca improwizacja stara się nie dopuścić do tego, aby to śmierć miała ostatnie słowo, często też zaciera i redukuje granice pomiędzy tym, co jest Kościołem, a co nim nie jest”²⁴.

Wreszcie Zerbinetta, jak wspomniano wcześniej, jest w stanie odnaleźć się w każdej scenie, gdyż zawsze gra samą siebie i trzyma się swojej roli, nie próbując dostosować się do tekstu innej sztuki. Tak i Kościół zawsze powinien grać sam siebie, w jakimkolwiek otoczeniu się znajdzie, co może się realizować, tylko jeśli dysponuje swoim własnym oglądem rzeczywistości społecznej, określającym znaczenie i zakres mandatów, z którymi wchodzi w interakcje. W notatkach do wykładów przygotowujących do confirmacji Bonhoeffer stwierdza, że chociaż Kościół

22 Cavanaugh, *Migrations of the Holy...*, s. 64.

23 DBWE 6:174.

24 Cavanaugh, *Migrations of the Holy...*, s. 64, 66.

z wdzięcznością przyjmuje boskie dary rodziny i narodu (*Volk*), to jednak wyznaje, że Duch Święty mocniej łączy ludzi ze sobą niż krew i historia: „W społeczności Kościoła nie ma pana ani sługi, mężczyzny ani kobiety, Żyda ani Niemca, natomiast wszyscy są jedno w Chrystusie”. Zadając pytanie o stanowisko Kościoła wobec niesprawiedliwej władzy, zauważa: „Wspólnota Kościoła bez strachu wykonuje pracę, do której powołał ją Bóg. Jest bardziej posłuszna Bogu niż ludziom”²⁵.

To właśnie wtajemniczenie w tę zdolność trzymania się swojej roli w każdej scenie, w jakiej przyjdzie się komuś znaleźć, może nabrać nowego znaczenia, o którym mówi Bonhoeffer. Przestrzeń wydzielona dla owej „dyscypliny mistagogicznej” (*Arkandisziplin*): modlitwa, sakrament, symbol, *lectio continua*, śpiew i nauka dogmatów²⁶, podziela odmienne założenia na temat świata i inne jego postrzeganie, bez którego wzięłaby górę właściwa tragedia homofonia państwa narodowe oraz globalnego rynku. Bez niej chrześcijanie nieodmiennie stwierdzaliby, że Bóg Jezusa Chrystusa nie ma wiele do czynienia z realnym światem, a wszyscy inni uznawaliby dominujący ustrój za nieuniknioną rzeczywistość, wyrzekając się w tym procesie wszelkich szans na jakąkolwiek alternatywę²⁷.

Nie jest to kwestia decyzji o udziale w jednym tylko przedstawieniu i zignorowaniu drugiego, ponieważ – jak pisze Bonhoeffer w pierwszych akapitach *Życia wspólnego* – Kościół jest ludem rozszanym, żyjącym „we wszystkich królestwach ziemi” (Pwt 28, 25)²⁸. Chrześcijanie mieszkają w tych ziemskich królestwach i dlatego muszą uczestniczyć w obu „społeczeństwach”. Powinni zrozumieć, że owe ustroje będą miały głęboki wpływ na ich życie, ale te dwa przedstawienia nie mają jednakowej wagi dla wiary i działania Kościoła. W dużej mierze z tego wtajemniczenia wynika, że trzeba nie tylko podejrzliwe odnosić się do tego, co państwo i rynek przedstawiają za rzeczy, do których można podchodzić tylko kontemplacyjnie²⁹, ale zachować także pewną dozę wolności w tym spotkaniu, chociaż moc przedstawienia tragicznego nie zniweluje się przez to ani nie odejdzie w niepaamięć. Jakkolwiek na przykład chrześcijanie nigdy nie powinni zginać kolan przed rynkiem, to jednak muszą się nauczyć, jak „robić z nim interesy”, i to z roztropnością węzów i nieskazitelną gołębi. Wyjątkowy dla Kościoła sposób mówienia i wewnętrznej komunikacji pozwala zaobserwować, że „to, co wydaje się racjonalne, jest w rzeczywistości interesowne, to, co wydaje się obiektywne, jest w rzeczywistości wyrachowane”. Ostatecznie praktykowanie postrzega-

25 DBWE 14:809–810.

26 Zob. D. Bonhoeffer, *Life Together*. DBWE 5:61–73; DBWE 4:232–233; DBWE 14:554–558.

27 W. Brueggemann, *The Legitimacy of a Sectarian Hermeneutic*. W: *Interpretation and Obedience: From Faithful Reading to Faithful Living*. Minneapolis 1991, s. 43–44, 46.

28 DBWE 5:28.

29 R.D. Williams, *On Christian Theology*. Malden 2000, s. 228.

nia poprzez wtajemniczenie uzdalnia człowieka do swobodnego, twórczego oraz krytycznego udziału w przedstawieniu tragedii, bez którego dominująca sztuka rzeczywistości wydawałaby się jednak absolutna, wyjaśniałaby wszelkie uznane dowody i nie spotykałaby się z transcendentną krytyką³⁰.

Nawyki i przyjaźnie kultywowane w ramach *Spielraum* wolności, a także umiejętności improwizacyjne, których się w nim nabywa, zaburzają starannie ułożoną homofonię mandatów. Kościół ma żyć i działać w kontrapunktowym napięciu z rodziną, językiem, państwem, ludźmi, kulturą, narodem, rynkiem, rasą i cywilizacją, otrzymując jako boskie dary to, co dominujący układ władzy uważa za dane. Kiedy *cantus firmus* brzmi jasno i wyraźnie, może się rozwinąć potężny kontrapunkt. Czasem „głosy” te będą brzmiały naturalnie lub zgodnie, jako dostrojone do przyjścia Chrystusa, będzie też wiele okazji do ponownego nakierowywania ich na to, na czym naprawdę polega bycie człowiekiem i bycie dobrym. Innymi razy te dwie sztuki będą bardziej dysonansowe, sprzeczne, i Kościół będzie musiał dostroić się do cierpiącej miłości Boga. Nawet kiedy jest to najlepsze, co ten świat ma do zaoferowania, napięcie pomiędzy dwoma spektaklami nie zostanie w pełni zniesione w tym wieku³¹.

Międzyreligijna improwizacja i polifonia życia

Jedna kwestia wynikająca z rozciągnięcia muzycznej symboliki Bonhoeffera i Straussa na świat społeczny, o której można tylko krótko wspomnieć na zakończenie, związana jest z faktem, że świat ma charakter pluralistyczny. Wyobrażenie sobie świata społecznego jako splotu dwóch tylko przedstawień wydaje się wykluczać zaangażowanie w kontrapunkt życia innych religii, przede wszystkim judaizmu i islamu. Wręcz przeciwnie – obraz ten ma potencjał stworzenia nowej i bardziej owocnej podstawy do rozmów pomiędzy dziedzictwem chrześcijańskim a pozostałymi tradycjami.

Bonhoeffer wielokrotnie uprzedza twierdzenie Talala Asada, że koncepcja religii jest kluczowym elementem w „języku kontrolowanej rekonstrukcji [...] zgodnie z dyktatami liberalnego rozumu”. Jej celem jest identyfikacja, zbadanie i unormowanie tradycji i obyczajów poddanych ludów z zamiarem zintegrowania ich ze współczesną (tj. zachodnią) cywilizacją poprzez „amalgamację” i „perswazję”. Idea amalgamatu odwołuje się do mitu „czystych” kultur spotykających się ze sobą, aby stworzyć nową, wyłaniającą się i bardziej progresywną tożsamość historyczną, jednak dynamika tego sposobu rekonstrukcji społecznej obejmuje

³⁰ Brueggemann, *The Legitimacy...*, s. 43, 46, 54, 50; zob. P. Manent, *Repurposing Europe*. <http://www.firstthings.com/article/2016/04/repurposing-europe> [dostęp 14.02.2017].

³¹ DBWE 6:159, 173; DBWE 8:485, 512.

teoretyczną i praktyczną koordynację kultur dominujących (europejskiej i północnoamerykańskiej) oraz poddanych. Rzekomo ma się to odbywać przy równym szacunku i tolerancji dla wszystkich (multikulturalizm), lecz realia władzy politycznej i gospodarczej wymagają, aby podporządkowane kultury, które są mniej progresywne, dostosowywały się do panującego porządku społecznego³². W świecie, który stał się dorosły, władza nie działa głównie przez wykluczenie, lecz za pomocą procesu wysiedlania, dołączania i ponownego osiedlania.

Tylko gdy żydzi, muzułmanie i chrześcijanie odłożą na bok założenie, że grają po prostu role drugoplanowe w jednym przedstawieniu społecznym, którego głównymi postaciami są państwo i rynek, i pozwolą swoim poszczególnym tradycjom mówić za siebie, własnymi słowami, można zacząć razem wyobrażać sobie kontrapunktowe możliwości rozmowy i działania ze sobą nawzajem oraz z potęgami obecnego wieku. Oczywiście w oczach „społeczeństwa” podejście to byłoby prawdopodobnie uważane za promowanie „praktyk destrukcyjnych”, na które nie powinno być miejsca w danym porządku rzeczy. Należałoby więc zakończyć, przywołując Bonhoefferowski nacisk na to, że charakterystyczne dla Kościoła przedstawienie życia charakteryzuje się zdyscyplinowaniem oraz obejmuje zawsze „poznanie śmierci i zmartwychwstania”³³, formę wiedzy, która improwizując z rzeczami takimi, jakie są, nie może jednocześnie pozostawić ich bez zmiany.

The Church and the Polyphony of Life. The Public Character of the Church in a World Come of Age

Abstract

In this paper I propose a constructive extension of Dietrich Bonhoeffer's figure of the polyphony of life to represent the church's public standing in the modern world. He uses this figure to describe personal life before God and with others, but implicit in his comments is an ontological surmise regarding the relationship between God and the world that is central to his understanding of the life, worship, and witness of the church. The idea of polyphony, elaborated ecclesially with assistance from Richard Strauss's opera, is well suited to represent the body of Christ as publicly present and active in the world.

32 T. Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore 1993, s. 248–253.

33 DBWE 8:485.

MICHAŁ PAZIEWSKI
Uniwersytet Szczeciński

ROLA DIETRICHA BONHOEFFERA W KSZTAŁTOWANIU FUNDAMENTÓW ETYCZNYCH OPOZYCJI DEMOKRATYCZNEJ W PRL-U

Żywe i przejmujące świadectwo prawdy Dietricha Bonhoeffera, pastora luteńskiego, czołowego teologa XX wieku, którego wiara doprowadziła do przeciwstawienia się antychrześcijańskiej tyranii hitlerowców, męczennika drugiej wojny światowej, dało również autorowi niniejszego artykułu przywilej mówienia o nim¹. Dokonania Bonhoeffera są nie tylko uniwersalną, przekraczającą jego czasy inspiracją dla Kościołów chrześcijańskich, ale okazały się również niezwykle cenną nauką moralną dla opozycji demokratycznej lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych w PRL-u. Zawiera się w nich potencjał myślenia, które odegrało znaczącą rolę w toku formowania ideowego oblicza oraz oryginalnej koncepcji samoorganizacji polskich opozycjonistów. Nie miało znaczenia, że w pismach tego otwartego na świat Europejczyka, który poznawał różne środowiska i państwa (Włochy, Tunezja, Belgia, Francja, Hiszpania, Maroko, Stany Zjednoczone, Kuba, Meksyk, Szwajcaria, Bułgaria, Czechosłowacja, Wielka Brytania, Dania, Szwecja, Norwegia), nie ma uwag o naszym kraju, nie padło słowo „Polska” ani „Polacy”.

1 Kiedy autorowi niniejszego artykułu proponowano wygłoszenie 6 czerwca 2015 r. wykładu podczas Międzynarodowych Dni Bonhoefferowskich w Szczecinie, nie znalazł jeszcze wywiadu Anety Augustyn z dr. Joelem Burnellem *Dietrich Bonhoeffer. Bez Boga, bez strachu, ale z miłością i odwagą* („Gazeta Wyborcza” 2015 z dnia 11.04.2015). Stanowi on omówienie referatu *Wpływ Dietricha Bonhoeffera na polski ruch opozycyjny w latach 1968–1989*, przedstawionego 7 czerwca 2004 r. w Rzymie na IX Międzynarodowym Kongresie Bonhoefferowskim. Po polsku tekst ten ukazał się w „Theologica Wratislaviensia” 2010, t. 5, s. 107–130. Interlokutor A. Augustyn z Ewangelikalnej Wyższej Szkoły Teologicznej we Wrocławiu podjął temat bardziej z perspektywy etyka niż historyka lub politologa, co dla odmiany postarał się uczynić autor tego opracowania.

Wskazówki etyczno-polityczne i sposób funkcjonowania w świecie zagrożonym totalitaryzmem, nadal zaskakująco aktualna nauka płynąca z pism oraz biografii pastora, przemawiały również do ludzi żyjących w cieniu Związku Sowieckiego. Zapewne ta paralela losu i polityki, obok uniwersalności pokojowego przesłania, nieprzypadkowo przyniosła oddźwięk, na którego przykładach autor ma zamiar się skupić w swoim artykule.

Najpierw jednak słów kilka o Dietrichu Bonhoefferze, urodzonym 4 lutego 1906 roku w liberalnej mieszczańsko-arystokratycznej rodzinie w Breslau (obecnie Wrocław), która w 1912 roku przeniosła się do Berlina, gdzie w wieku dwudziestu jeden lat Dietrich uzyskał doktorat z eklezjologii, trzy lata później się habilitował, w 1931 roku objął zaś katedrę teologii systematycznej². Był też duszpasterzem młodzieży robotniczej i akademickiej. Nie jest możliwe zrozumienie drogi życiowej, bogatego dorobku intelektualnego ani w ogóle dokonań bez ukazania jego sylwetki w kontekście epoki. Po przejściu władzy w Niemczech przez narodowych socjalistów Bonhoeffer całkowicie wykluczał współpracę z powstałym w roku 1932 ruchem Niemieccy Chrześcijanie (Deutsche Christen), który początkowo nie widział sprzeczności między teologią chrześcijańską a pseudochrześcijańską propagandą nazistów, którzy zamierzali np. „odżydzić Biblię”. Później zdołali opanować i skorpumpować Kościół ewangelicki w Trzeciej Rzeszy. Dlatego w 1934 roku Bonhoeffer współzakładał opozycyjną wspólnotę, zwaną Kościołem Wyznającym (Bekennende Kirche). W 1937 roku aresztowano ponad 800 jej pastorów oraz świeckich liderów. Jednak dwie trzecie duchownych tej wspólnoty pod koniec kwietnia 1938 roku złożyło haniebną przysięgę „wierności i posłuszeństwa” Adolfowi Hitlerowi. Niemieccy Chrześcijanie nie byli też w stanie zająć publicznego stanowiska po tzw. nocy kryształowej 9 listopada 1938 roku, kiedy palono synagogi, płađrowano mienie żydowskie, bito i mordowano Żydów.

W tych okolicznościach Bonhoeffer został dyrektorem i wykładowcą półlegalnego Seminarium Kaznodziejskiego, ośrodka formacyjnego powstałego dla potrzeb Kościoła Wyznającego. Uczestnikami jego sześciomiesięcznych bądź ca-

² Literatura poświęcona D. Bonhoefferowi, który zyskał światowy rozgłos jako teolog i męczennik chrześcijański dopiero dzięki teologom i filozofom anglosaskim, którzy go niejako odkryli, przekracza nakład pięciocyfrowy. Książki, artykuły, listy i poezje przetłumaczono na kilkadziesiąt języków. Szczególnie cenne są prace autora monumentalnej biografii i wydawcy jego dzieł, najpierw ucznia, później przyjaciela, męża jego siostrzenicy, spowiednika, przewodniczącego Międzynarodowego Towarzystwa Bonhoefferowskiego, dr. Eberharda Bethgego. Patrz pierwsza edycja jego ponad 1100-stronicowej biografii: *Dietrich Bonhoeffer. Theologie-Christ-Zeitgenosse. Eine Biografie*. München 1967. W latach 1986–1999 opublikowano w Gütersloh siedemnastotomowe wydanie krytyczne „Dietrich Bonhoeffer Werke” (red. E. Bethge). Po polsku: zob. E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer, świadek Ewangelii w trudnych czasach*. Tłum. B. Milerski. Bielsko-Biała 2003. Opracowanie zawiera obszerną bibliografię, w tym publikacje powstałe w Polsce. Por. W. Milstein, *Mieć miejsce w świecie. Dietrich Bonhoeffer na nowo odczytany*. Tłum. T. Szafranski. Warszawa 2000; J. Ackermann, *Dietrich Bonhoeffer. Wolność ma otwarte oczy*. Tłum. E. Pieciul-Karmińska. Poznań 2007. Najbardziej wnikliwe opracowanie wydane w języku polskim to książka amerykańskiego dziennikarza, Erica Metaxasa: *Bonhoeffer. Pastor – męczennik – prorok – szpieg. Prawy człowiek i chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*. Tłum. D. Chabrajska, wstęp W. Bartoszewski, przedmowa T.J. Keller. Kraków 2012.

lorocznych kursów homiletycznych byli absolwenci wydziałów teologicznych. Seminarium wspierali materialnie i finansowo właściciele majątków ziemskich z Pomorza Tylnego (Hinterpommern)³. Najpierw od 26 kwietnia do 14 czerwca 1935 roku w wiejskim domu na bałtyckim półwyspie Darss-Zingst kształciło się dwudziestu trzech przyszłych pastorów. Po pobycie w greifswaldzkich schroniskach od 24 czerwca 1935 roku 112 seminarzystów uczyło się w zrujnowanym dworku w wiosce Finkenwalde (dzielnica Szczecina od 15 października 1939 r.). Panowała tutaj braterska atmosfera, bliska katolickiemu monastycyzmowi, nieznanemu tradycji luterańskiej. Seminarium to, stanowiące formę sprzeciwu wobec nazizmu, Gestapo zlikwidowało 28 sierpnia 1937 roku. Bonhoeffer – już jako pomocniczy kaznodzieja – choć zdawał sobie sprawę, że konspiracyjne wikariaty zbiorowe skazane są na podobny finał, prowadził je w domu superintendenta w Köslin (Koszalin), na plebaniach w Schlawe (Sławno) i Gross Schlönwitz (Słonowice), a ostatni kurs w leśniczówce Sigurdshof (Waszkowo koło Tychowa). Wikariaty te formowały łącznie siedemdziesięciu dwóch kursantów. Siedemnastego marca 1940 roku wkroczyło Gestapo. Wielu pastorów i współpracowników Kościoła Wyznającego trafiło do więzienia bądź do obozu koncentracyjnego.

Stale inwigilowany przez gestapowców jako „pacyfista i wróg państwa”, usunięty w roku 1936 z uniwersytetu, obłożony zakazem przebywania w Berlinie (z wyjątkiem spraw osobistych), publicznych wystąpień, już w czerwcu 1939 roku Bonhoeffer twierdził, że od upadku narodu ważniejsze jest, „by przetrwała cywilizacja chrześcijańska”⁴. We wrześniu 1941 roku w Zurychu, w gronie przyjaciół, zapytany przez pastora Willema Visser ‘t Hoofta⁵ „Słuchaj, o co ty właściwie teraz się modlisz?”, odparł: „Jak już chcesz wiedzieć, modłę się o klęskę mego kraju. Myślę, że to jedyna możliwość zapłacenia za ogrom cierpień, które ten kraj spowodził na świat”⁶. Jego kwestionująca niemiecką tradycję nowatorska i uniwersalna myśl teologiczna, poświadczona dramatycznym życiem, pozostaje do dziś niezwykle wiarygodna, zwłaszcza na tle antysemickich poglądów nazistowskich pastorów z Kościoła Rzeszy, którzy np. odrzucali Stary Testament „z jego żydowską moralnością opartą na pieniądzu i z jego opowieściami o handlarzach bydłem i stręczycielach”.

Z dystansem do Bonhoeffera odnosił się Kościół ewangelicki także w Republice Federalnej Niemiec, gdyż „splamił swoje ręce” polityką. Nadal przede wszystkim

3 Zob. J. Pejsa, *W imię lepszych Niemiec. Życie Ruth von Kleist-Retzow 1867–1945*. Tłum. W. Tycner, J. Tycner. Gdańsk 2003.

4 Cytat z zaginionego listu D. Bonhoeffera z końca lipca 1939 r. do zamieszkałego w Stanach Zjednoczonych profesora teologii Reinholda Niebuhra za: J. Ackermann, *Dietrich Bonhoeffer...*, s. 267.

5 Willem Adolph Visser ‘t Hooft (1900–1985) – holenderski teolog, w latach 1948–1966 sekretarz generalny Światowej Rady Kościołów w Genewie.

6 Wypowiedź D. Bonhoeffera za: A. Morawska, *Chrześcijańin w Trzeciej Rzeszy*. Kraków 1970, s. 197.

w RFN, gdzie dopiero w połowie lat dziewięćdziesiątych sądownie go zrehabilitowano, zdarzają się oskarżenia chrześcijańskiego męczennika o dopuszczenie się „zdrady stanu i ojczyzny”. Nie do pomyślenia było dla wielu, aby duchowny ewangelicki zaangażował się w działalność polityczną i wojskową, do tego podziemną, kiedy Niemcy walczyli i ginęli na froncie⁷. Nieliczne grono spiskowców, do którego należał, pozbawione szerszego oparcia społecznego, działało w najwyższych kręgach Abwehry (wywiad i kontrwywiad wojskowy), Naczelnym Dowództwie Wehrmachtu, Ministerstwie Spraw Zagranicznych, wśród pruskiej arystokracji, jak też w środowisku duchownych protestanckich i katolickich. Latem 1939 roku odrzucił posadę i niewątpliwą karierę wykładowcy w Union Theological Seminary w Nowym Jorku, po czym popłynął do ojczyzny. Wbrew przekonaniom pacyfistycznym, fascynacji metodami oporu społecznego Mohandasa Gandhiego jednak aktywnie uczestniczył w konspiracji przeciwko faszystowskiej władzy. Kiedy ów przywódca Kościoła Wyznającego pracował podczas wojny nad *Etyką*, zapewne najważniejszym swoim dziełem, w opactwie benedyktyńskim w bawarskim Ettal oraz w posiadłości rodziny Ruth von Kleist-Retzow w Klein Krössin (Krosinko pod Białogardem), jak też planował założenie rodziny, zaręczywszy się 17 stycznia 1943 roku z Marią von Wedemeyer z Pätzig (Piaseczno koło Trzcińska-Zdroju), zarazem był podwójnym agentem specjalnym Abwehry, pozornie oddanym i służącym Hitlerowi. Nigdy z tego tytułu nie uzyskiwał pieniędzy. Pod przykrywką rzekomego rozpoznawania ruchu ekumenicznego, faktycznie zaś jako emisariusz spiskowców uczestniczył w nawiązywaniu współpracy z Brytyjczykami i Amerykanami. Podczas wyjazdów do Szwajcarii, Szwecji, Norwegii i Watykanu przekazywał informacje o sytuacji w Niemczech, w tym m.in. o eutanazji, głównie zaś o konspiracji przeciwko nazistowskiej tyranii.

Licząc się nawet z totalną katastrofą Niemiec na wszystkich frontach i z wojną domową, Bonhoeffer w poczuciu odpowiedzialności podjął decyzję, od której w zasadzie nie miał już odwrotu. Udzielał bowiem duchowego wsparcia konspiratorom i współpracował z nimi w przygotowywaniu nieudanego zamachu oficerskiego na życie Hitlera podczas narady sztabowej 20 lipca 1944 roku w jego kwaterze głównej pod Rastenburgiem (Kętrzyn). Od 5 kwietnia 1943 roku, kiedy został aresztowany w więzieniu śledczym Wehrmachtu w podberlińskim Tegel, po dwunastu dniach całkowitej izolacji traktowano go względnie dobrze (był siostrzeńcem wojskowego komendanta stolicy). Zarzucano mu głównie współudział

⁷ Zob. E. Łepkowska, *Życie i myśl Dietricha Bonhoeffera w dyskursie opozycjonistów PRL*, doktorat obroniony 12 czerwca 2012 r. na Wydziale Lingwistyki Stosowanej Uniwersytetu Warszawskiego, za którego udostępnienie autor wyraża doktorantce serdeczną wdzięczność. W dysertacji tej przywołuje się przykład godzenia w dobre imię D. Bonhoeffera, kiedy to Manfred Lüttke, członek CDU z Badenii-Wirtembergii, na posiedzeniu partii w lipcu 2008 r. nazwał go „całkiem zwyczajnym zdrajcą ojczyzny”. Po głosach krytyki, głównie ze strony SPD, został ukarany przez sąd grzywną (3 tys. euro) za znieważenie pamięci o zmarłym, po czym zdecydował się wystąpić z partii. *Ibidem*, s. 198–199.

w planowaniu „prania pieniędzy” w związku ze zorganizowanym jesienią 1941 roku przez szefostwo Abwehry przemycem – o czym śledczy nie wiedzieli – czterem Żydów do Szwajcarii (pod pozorem przekazywania informacji o dobrym ich traktowaniu w Niemczech). W tym samym czasie przeprowadzono na szeroką skalę aresztowania, torturowano i zamordowano kilkuset faktycznych bądź domniemych spiskowców wraz z ich dalekimi krewnymi. Ósmego października 1944 roku, po wykryciu w Zossen tajnych akt konspiracyjnych, kiedy okazało się, że pastor brał udział w próbie zgładzenia Hitlera – zamknięto go w podziemiach kwatery głównej Gestapo. Po kolejnych alianckich nalotach bombowych na ten budynek osadzono go 7 lutego 1945 roku razem z kilkunastoma innymi więźniami w obozie koncentracyjnym KL Buchenwald, skąd wieczorem – mimo chaosu panującego w upadającej Trzeciej Rzeszy – 8 kwietnia zostali przywiezieni do obozu zagłady we Flossenbürgu. Nazajutrz o świcie, po procesie przed „sądem doraźnym SS” powieszono ich nago na osobiste życzenie Führera, a ciała spalono. Egzekucja siedmiu zamordowanych tego dnia osób, wśród których znaleźli się: adm. Wilhelm Canaris – dowódca Abwehry, jego szef sztabu – gen. Hans Oster, oraz sędzia wojskowy Karl Sack – była ostatnią w kaciecie; odbyła się na dwa tygodnie przed wyzwoleniem przez Amerykanów.

W Polsce pierwszeństwo w fascynacji tą postacią, niemal zupełnie nieznaną, należy się Annie Morawskiej. Owa teolog, czołowa publicystka czasopism katolickich, wcześniej przybliżała rodakom w kraju myśli teologów zza żelaznej kurtyny: Thomasa Mertona, Pierre’a Teilharda de Chardin, Karla Rahnera i Paula Tillicha. Mocno zaangażowana w dialog ekumeniczny, już na początku lat sześćdziesiątych przyczyniała się do pokonywania polsko-niemieckich uprzedzeń. Świadectwem tego jest tzw. seminarium polskie, od roku 1968 organizowane wiosną i jesienią przy biskupstwie w Magdeburgu przez krąg przyjaciół Polski, które kształtowało środowiska opozycyjne w NRD (od 1985 r. nosi nazwę Seminarium Anny Morawskiej, po zjednoczeniu Niemiec przekształcone w Towarzystwo im. Anny Morawskiej). Latem 1966 roku na łamach warszawskiego miesięcznika „Więź”, a jesienią 1968 roku w krakowskim miesięczniku „Znak” Morawska zamieściła obszerny artykuły zatytułowane *Dietrich Bonhoeffer*⁸. Z kolei w połowie 1970 roku opublikowała w ramach Biblioteki „Więzi” poświęconą mu swoją najważniejszą książkę *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*⁹. Pomagała ona także w zrozumieniu przez Pola-

8 A. Morawska, *Dietrich Bonhoeffer*. „Więź” 1966, nr 7–8, s. 128–148; *eadem*, *Dietrich Bonhoeffer*. „Znak” 1968, nr 10, s. 1340–1365.

9 O wartości pracy A. Morawskiej, nadal najważniejszej polskiej biografii D. Bonhoeffera, świadczy, że po 41 latach od polskiej edycji ukazała się ona po niemiecku: *Dietrich Bonhoeffer. Ein Christ im Dritten Reich*. Tłum. W. Lipscher. Münster 2011. W przedmowie Tadeusza Mazowieckiego, zatytułowanej po polsku *Chrześcijanin sytuacji powikłanych*, ogłoszonej w „Więzi” (2014, nr 4, s. 127–128), podkreśla się „żywe zainteresowanie, zwłaszcza w ówczesnym młodym pokoleniu – zarówno wśród chrześcijan, jak i tzw. inteligencji laickiej” – książkami A. Morawskiej, „co tak mocno zaowocowało w ukształtowaniu się później walczącej o wolność polskiej opozycji demokratycznej”.

ków postaw Niemców uwiedzionych przez nazistowską ideologię. Ta bez mała hagiograficzna praca, przedstawiająca też zarys teologii Bonhoeffera, przełamywała dość powszechne stereotypowe przekonanie, że wszyscy Niemcy w Trzeciej Rzeszy byli nazistami, zaświadczała także o tym, że istniał wśród nich ruch oporu wobec hitlerowskiej dyktatury oraz działali „dobrzy Niemcy”, których stał się on postacią emblematyczną. Dzieło to wpisywało się w gotowość otwarcia Polaków na porozumienie z Niemcami, sformułowaną 18 listopada 1965 roku w orędziu pojednania biskupów polskich: „udzielamy wybaczenia i prosimy o nie”.

Po ukazaniu się biografii pióra Anny Morawskiej uznanie dla postaci Bonhoeffera, jak też jego myśli teologicznej, w wielu miejscach korespondującej z teologią katolicką, najpierw okazał autor z „Tygodnika Powszechnego”. Dziennikarz tego pisma oraz „Znaku”, prezes krakowskiego Klubu Inteligencji Katolickiej, Stefan Wilkanowicz, w artykule z 23 sierpnia 1970 roku *Czy warto poznać Bonhoeffera?*¹⁰ omawiającym książkę zwrócił uwagę na bardzo bliskie Polakom chrześcijańskie doświadczenia owego świadka głębokiej wiary z Trzeciej Rzeszy. Z kolei socjolog z Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, późniejszy uczestnik opozycji demokratycznej, Jan Strzelecki, na łamach „Znaku” z lipca-sierpnia 1971 roku podzielił się także uwagami po lekturze *Wyboru pism* Bonhoeffera, opublikowanego jesienią 1970 roku w Bibliotece „Więzi”¹¹. Zatytułował je *Anny Morawskiej „Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy”*. Za najważniejszą uznał trudną do jednoznacznej interpretacji tezę o „bezreligijnym chrześcijaństwie”. Teolog spiskowiec sformułował ją w częściowo zachowanych listach i notatkach więziennych, ledwie pięćdziesięciostronicowych, adresowanych do rodziców i Bethgego, odbywającego służbę wojskową we Włoszech, pośmiertnie wydanych pod tytułem *Opór i uległość (Widerstand und Ergebung)*. Zapewne pisał je w obliczu zawodu, jaki sprawiła postawa Kościołów w „tysiącletniej” Trzeciej Rzeszy, jak też braku religijnej refleksji w społeczeństwie niemieckim w następstwie dramatu drugiej wojny światowej. „Bezreligijne chrześcijaństwo” miałoby być zdaniem Strzeleckiego „życiem świadectwem solidarności z cierpiącymi” – w przeciwieństwie do życia w getcie wyznaniowym i „lokowania wiary w teologicznych formułach”¹².

Niejako podsumowaniem pierwszych recenzji, przedstawiającym recepcję przez Niemców pracy Anny Morawskiej, jest tekst Heinza Olschowsky’ego i Waltera Dudy *Bonhoeffer a „inne Niemcy”*, zamieszczony w „Znaku” z końca 1971 roku¹³.

10 S. Wilkanowicz, *Czy warto poznać Bonhoeffera?* „Tygodnik Powszechny” 1970, nr 34, s. 3. W tej samej kolumnie zamieszczono kazanie D. Bonhoeffera w tłum. A. Morawskiej (o czym redakcja nie poinformowała), wygłoszone 8 maja 1932 r. w kościele Świętej Trójcy w Berlinie, które opatrzone tytułem *Nie wiemy, co byśmy czynić mieli*.

11 Przekład *Wyboru pism* powstał na podstawie: D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*. T. 1–4. Red. E. Bethge. München 1958–1961.

12 J. Strzelecki, *Anny Morawskiej „Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy”*. „Znak” 1971, nr 7–8, s. 1085–1091.

13 H. Olschowsky, W. Duda, *Bonhoeffer a „inne Niemcy”*. „Znak” 1971, nr 12, s. 1700–1705.

Jego autorzy, wysoko oceniając książkę, szczególną uwagę zwrócili na rzetelność starań w ukazaniu „racjonalnego opisu antynomii psychologicznych, kulturowych i społecznych tak zwanych »innych Niemiec«”¹⁴. Zarazem krytycznie odnieśli się do trudności zestawiania postaw Kościoła w Niemczech i Polsce wobec nazizmu oraz wskazali na daleko wykraczający poza sprawy niemieckie, przede wszystkim chrześcijański i humanistyczny wymiar życia i dokonań wielkiego berlińczyka.

Na uniwersalności, wymiarze formacyjnym rozpaczliwego świadectwa oraz spuścizny myślowej niemieckiego pastora, które mogły kształtować postawy społeczne, skupił się w swoim obszernym artykule recenzyjnym Tadeusz Mazowiecki, redaktor naczelny „Więzi”, poseł na Sejm z ramienia pięcioosobowego koła „Znak” (odgrywającego rolę koncesjonowanej opozycji), z którego inicjatywy doszło do wydania pracy Morawskiej. Opublikował go pod koniec 1971 roku, zamiennie tytułując *Nauczył się wierzyć wśród tęgich razów*¹⁵. Słowa te nawiązują do starotestamentowego Gedeona, symbolizującego współudział człowieka w cierpieniu Boga: „Człowiek wątpiący, który nauczył się wierzyć wśród tęgich razów”. Pochodzą zaś z kazania wygłoszonego w kościele Świętej Trójcy w Berlinie przez docenta Wydziału Teologii berlińskiego Uniwersytetu Fryderyka Wilhelma, Dietricha Bonhoeffera. Nadano je w radiowej audycji Kościoła ewangelickiego 1 lutego 1933 roku, zaledwie dwa dni po objęciu przez Hitlera stanowiska kanclerza Rzeszy. Luterkański pastor ostro skrytykował wtedy kult wodzostwa (*Führerprinzip*), ostrzegając, że apoteoza jednostki u władzy jest idolatrią. Po słowach „Führer i sprawowany przez niego urząd, oddając sobie cześć boską, szyczą z Boga” nagle przerwano transmisję. W odpowiedzi Bonhoeffer tekst powielił i rozesał przyjaciołom z adnotacją o jego ocenowaniu, a także opublikował w jednej z gazet, co wówczas było jeszcze możliwe. Esej późniejszego pierwszego niekomunistycznego premiera Polski nie mógł już w PRL-u ukazywać się w obiegu oficjalnym¹⁶.

Szeroko osadzona w realiach epoki biografia Bonhoeffera w istocie stanowiła wprowadzenie do jego *Wyboru pism*. Podobnie jak *Chrześcijanina w Trzeciej Rzeszy* opracowała go, poprzedziła notami wstępnymi oraz w znacznym stopniu przetłumaczyła Morawska¹⁷. Dokonała tego przy wydatnej pomocy niemieckich przyja-

14 *Ibidem*, s. 1701.

15 T. Mazowiecki, *Nauczył się wierzyć wśród tęgich razów*. „Więź” 1971, nr 12, s. 5–21.

16 Rozprawa T. Mazowieckiego *Nauczył się wierzyć wśród tęgich razów* nie znalazła się w jego zbiorze szkiców *Powrót do najprostych pytań*, skreślonym przez Departament Książki Ministerstwa Kultury i Sztuki w latach 1983–1985 z planu wydawniczego „Znaku”. Książkę wydano w 1986 r. poza cenzurą w krakowskiej Oficynie Literackiej. Tekst opublikowano również w Szwajcarii wiosną 1989 r. po francusku pt. *Un autre visage de l'Europe*. W Trzeciej Rzeczypospolitej ukazał się on w edycji poszerzonej o dwa szkice i zatytułowanej *Druga twarz Europy*. Warszawa 1990, s. 9–28. Ze skrótami eseju wydrukowano także w „Gazecie Wyborczej” 2007 z dnia 17.04.2007.

17 Obok A. Morawskiej przekładu *Wyboru pism* D. Bonhoeffera dokonali: ks. Mieczysław Kwiecień — zielonoświątkowiec, bibliista, sekretarz redakcji miesięcznika „Chrześcijanin”; Michał Mazur (pseudonim Krzysztofa Maurina) — prof. matematyki na Wydziale Fizyki Uniwersytetu Warszawskiego; Andrzej Ściegienny — dr filozofii na Wydziale Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego; Stanisław Tyrowicz — dr socjologii na Wydziale Filozofii i Socjolo-

ciół, w tym dzięki bliskiemu kontaktowi z Bethgem¹⁸. Obie książki opublikowano w niszowej oficynie „Znak”, nieprzypadkowo w pięciotysięcznym nakładzie, postrzeganym wówczas jako aptekarski. Z pewnością na wyższy nakład ani też na druk w wydawnictwie państwowym nie zgodziliby się cenzorzy (kryjący się w kolofonie za kryptonimami D-06-1064 i D-012-702). Książki Morawskiej nabrały szerokiego rozgłosu nie tylko dlatego, że czytelnicy i w tym przypadku potraktowali nazizm jako paralelny do komunizmu. Co więcej, okazały się one, m.in. zdaniem historyka idei, Dariusza Gawina, „przełomowe dla opozycyjnego życia intelektualnego”, ich lektura przyczyniła się bowiem do „zbliżenia postmarksistowskiej lewicy do chrześcijaństwa i środowisk lewicowych katolików otwartych”¹⁹, do powstania i ewolucji obywatelskiego ruchu opozycji w PRL-u, a w konsekwencji do narodzin „Solidarności”.

Pilnujący ograniczenia recepcji książek szybko się zorientowali, że zgoda na edycję *Chrześcijanina w Trzeciej Rzeszy i Wyboru pism* jest cenzorskim błędem i z warszawskiego Urzędu do Spraw Wyznań poprzez nieformalne naciski nakazano wydawnictwu wstrzymanie ich rozpowszechniania. Z księgarń książek tych jednak nie wycofywano. Do czytelników zdążyło wówczas dotrzeć około 3 tys. egzemplarzy, jak oświadczył autorowi Krzysztof Śliwiński, biolog z Uniwersytetu Warszawskiego, współpracownik redakcji „Więzi” i działacz Sekcji Kultury w zarządzie warszawskiego KIK-u, nadal żywiący do pastora spiskowca „rodzaj nabożeństwa”²⁰. Już po podpisaniu 7 grudnia 1970 roku układu o normalizacji stosunków między PRL-em a RFN, a głównie po rewolcie robotniczej Grudnia '70, kiedy zelżała antykościelna polityka władz, dzieła Morawskiej przeceniono i rozkolportowano. Skromnie wydane w oprawie broszurowej okazały się one jedynymi drukami zwartymi dotyczącymi męczennika z Flossenbürga, które opublikowano oficjalnie bądź nieoficjalnie w dziejach Polski Ludowej.

Wyraz „nieprzypadkowo” pojawił się dwa akapity wcześniej celowo, ze względu na kontekst czasowy edycji pism oraz biografii Bonhoeffera. Od 7 kwietnia 1933 roku w Niemczech zaczęły obowiązywać haniebne tzw. paragrafy aryjskie, rzekomo służące odbudowie służby cywilnej (usuwanie z instytucji państwowych, uczelni, Kościołów, szkół i sądów osób wyznających judaizm oraz „obywateli politycznie niepewnych”). Jako jeden z pierwszych teologów już w marcu 1933

gii Uniwersytetu Warszawskiego; Maria Urban – absolwentka psychologii Uniwersytetu Warszawskiego; Zdzisław Wawrzyniak – germanista z Uniwersytetu Jagiellońskiego.

18 Rzadko się zdarza, aby książki recenzowano ćwierć wieku po ich wydaniu, jak to się stało z pracami A. Morawskiej, co uczynił Ludwig Melhorn z berlińskiej Akademii Ewangelickiej, eneradowski obrońca praw człowieka, współpracownik opozycji demokratycznej w PRL-u. Zob. L. Melhorn, *Na marginesie recepcji Bonhoeffera w Polsce*. „Teologia Polityczna” 2003–2004, nr 1, s. 246–250.

19 D. Gawin, *Wielki zwrot. Ewolucja lewicy i odrodzenie idei społeczeństwa obywatelskiego 1956–1976*. Kraków 2013, s. 214, 217.

20 E-mail od Krzysztofa Śliwińskiego z dnia 11.06.2015.

roku – mimo protestów parafian – Bonhoeffer zajął zdecydowanie krytyczne stanowisko w wykładzie *Kościół wobec kwestii żydowskiej*, kiedy stwierdził, że zadaniem Kościoła jest niekiedy bezpośrednie występowanie przeciwko państwu: nie tylko – jak napisał – „opatrywanie ofiar, które znalazły się pod kołami, ale wkładanie kija między szprychy samego koła”²¹. Wbrew rasistowskim i szowinistycznym poglądom przytłaczającej większości niemieckiego społeczeństwa powstało przy Kościele Wyznającym niewielkie biuro pomocy Żydom, którego pracownicy udzielali im schronienia, załatwiali wizy, preparowali ausweisy bądź z narazieniem życia oddawali własne dokumenty o pochodzeniu aryjskim osobom zagrożonym deportacją do obozu koncentracyjnego. Z kolei podczas wojny Bonhoeffer i zaprzyjaźniony z nim główny radca prawno-finansowy Kościoła Wyznającego, Justus Perels, sporządzali dla opozycyjnych wojskowych szczegółowe memoriały o przestępstwach popełnianych wobec Żydów z Trzeciej Rzeszy i ich zsyłaniu do obozu śmierci. Wcześniej niezrozumiałe było dla Bonhoeffera – o czym wspomina w podróźniczych notatkach ze Stanów Zjednoczonych, gdzie zetknął się z dyskryminacją rasową – milczenie amerykańskiej opinii publicznej czy też uchylanie się przed napiętnowaniem tego samego systemu, który doprowadził do powstania łagrów i prześladowania chrześcijan w Związku Sowieckim²².

Brak w książkach i artykułach Morawskiej lub Mazowieckiego opisanego wprost antysemickiego i nacjonalistycznego kontekstu, w którym pracowali nad upowszechnieniem sylwetki i dzieł Bonhoeffera, obecnie może się wydawać niezrozumiałe. Dla ówczesnych czytelników związek ten był jednak całkowicie oczywisty, więc nie musieli na niego wskazywać, na co zwrócił uwagę Adam Michnik, przywódca rewolty studenckiej Marca '68²³. Właśnie kończyła się w PRL-u obskurancja nagonka antyinteligentka oraz przeciwko „syjonistom” (ówczesne określenie Żydów), która spotkała się z bierną aprobatą znacznej części społeczeństwa, kulminację zaś osiągnęła podczas marcowej rewolty. Podobnie jak dla Bonhoeffera oraz bliskich mu środowisk niktymna wobec Żydów postawa niemieckich Kościołów kolaborujących z narodowymi socjalistami, również dla niezależnych kręgów inteligentnych kontestujących polską rzeczywistość ustrojową zabrakło jednoznacznego głosu Kościoła wobec urzędowego antysemityzmu. Wprawdzie sytuacja jest niewspółmierna: czym innym była dyktatura faszystowska, czym innym reżim autorytarny w PRL-u, jednak mimo tych różnic zainteresowanie dziełem niepokornego pastora, w czasie gdy „historia się powtarza”, należy uznać za nadzwyczajne. Otwarci chrześcijanie skupieni w duszpasterstwach akademickich

21 E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer...*, s. 41.

22 D. Bonhoeffer, *Wybór...*, s. 122.

23 E-mail od Adama Michnika z dnia 2.06.2015.

lub w enklawach znacznej niezależności, jak „Więź”, „Znak”, „Tygodnik Powszechny”, także niektórzy duchowni katolicy nie akceptowali polityki niezaangażowania prowadzonej przez hierarchów Kościoła katolickiego wobec prześladowania Żydów. Ta analogia jest ważna, zwłaszcza że Bonhoeffer i jego nieliczne środowisko występowali przeciwko antysemityzmowi w sytuacji daleko trudniejszej. Publicznej krytyki biskupów nie sposób było jednak podnieść. Nie chciano bowiem sytuować się po stronie reżimu, który wszak prześladował Kościół. Zresztą polski Kościół za słabo się odezwał, jego głos nie był zbyt donośny również po zakończeniu wojny, kiedy doszło do pogromów Żydów w Kielcach i Krakowie.

Słowa ewangelickiego męczennika ewokowały różne perspektywy. Nabrały walorów odkrywczych zarówno dla środowiska „Więzi”, dla którego autorytetami filozoficznymi byli Emmanuel Mounier i Jacques Maritain, jak i dla lewicowej części właśnie tworzącej się opozycji demokratycznej, długo wypracowującej (podobnie zresztą jak stale poszukujący Bonhoeffer) formułę swojej działalności. Zwłaszcza że konsolidująca się platforma protestu i walki z komunistycznym reżimem, której podstawowym doświadczeniem formacyjnym był Marzec '68, zaczęła postrzegać swoją „antypolityczną” politykę w kategoriach etycznych i wbrew insurekcyjnej i konspiracyjnej tradycji polskiego oporu – pokojowych. W panującej atmosferze strachu przed represjami słowa Bonhoeffera zarażały buntem, dodawały odwagi do sprzeciwu, służyły tworzeniu wzajemnego zaufania w niewielkiej grupie opozycyjnej tzw. postkomandosów oraz intelektualistów z niezależnych środowisk katolickich, czy też w ogóle Kościoła w Polsce. „Wszyscy opuszczający wtedy więzienia zaczytywaliśmy się w książkach Anny Morawskiej”, oświadczyła autorowi Teresa Bogucka, należąca wtedy do Sekcji Kultury warszawskiego KIK-u, jedna z liderek Marca '68²⁴. W kwartalniku politologicznym „Aneks”, założonym wiosną 1973 roku na Uniwersytecie w Uppsali przez pomarcowych wygnańców, socjolog ta jako Anna Chmielewska opublikowała *List do przyjaciół*²⁵. Był on pokłosiem wielu debat (w tym nad lekturami), organizowanych także przez Śliwińskiego, m.in. u dominikanów w kościele św. Jacka na warszawskim Nowym Mieście oraz w mieszkaniach prywatnych, między działaczami KIK-u (Tadeusz Mazowiecki, Andrzej Wielowieyski, Bohdan Cywiński) a opuszczającymi więzienia osobami ze środowisk pomarcowych (Adam Michnik, Barbara Toruńczyk, Jan Lityński, Jacek Kuroń). Analizowano też teksty Mazowieckiego i Śliwińskiego, również powołującego się na Bonhoeffera w szkicu będącym owocem dyskusji o ścisłych związkach między polityką a religią²⁶. W ramach tych światopoglądowych poszukiwań,

24 Relacja Teresy Boguckiej z dnia 30.05.2015.

25 Zob. A. Chmielewska, *List do przyjaciół*. „Aneks” 1976, nr 12, s. 83–107.

26 K.E. Śliwiński, *Dzień ma dwanaście godzin (Wiara, religia, teologia chrześcijańska a życie polityczno-społeczne)*. W: *Kierunki zaangażowania społecznego*. K.E. Śliwiński i in. Warszawa 1972, s. 22.

przyglądaniu się poczynaniom głównie obrońców praw człowieka, dysydentom ze Związku Sowieckiego (Andriej Sacharow, Aleksander Sołżenicyn, Władimir Bukowski) i wzajemnego poznawania się wytworzyła się atmosfera wręcz snobizmu studiowania esejów odnoszących się do myśli i postawy berlińskiego teologa. Niekiedy mogło też dochodzić do ich nadinterpretacji. Zdaniem poety i eseisty Leszka Szarugi, uczestnika opozycji demokratycznej w PRL-u, lektura *Chrześcijańska w Trzeciej Rzeszy i Wyboru pism* była „jednym z najważniejszych czynników kształtowania postaw opozycyjnych – zarówno w kręgach »lewicy laickiej«, jak i katolickiej inteligencji – jednocześnie tworząc płaszczyznę spotkania dla obu tych do tej pory odległych środowisk”²⁷.

Odbywało się to obok *Rodowodów niepokornych* Cywińskiego, napisanych również z inspiracji Mazowieckiego i wydanych w 1971 roku w Bibliotece „Więzi” (nakład 3 350 egzemplarzy), choć ocenzone, to jednak studiowane szeroko i gorliwie²⁸. Książka historyczna redaktora naczelnego „Znaku” z lat 1973–1977 jest analogią do współczesnej mu Polski Ludowej, a pisana tak, aby wydawcy uzyskali aprobatę cenzury. Dzieło ukazujące kształtowanie się więzi społecznych wśród Polaków na przełomie XIX i XX wieku, przemilczając polityczny nurt piłsudczykowski i komunistyczny, traktuje o ówczesnej bliskości katolicyzmu z lewicowymi ideałami sprawiedliwości społecznej dla antycarskiej, niepokornej inteligencji. Bohaterowie *Rodowodów niepokornych* walnie przyczynili się do odzyskania niepodległości przede wszystkim swoją postawą etyczną, a nie prezentowanymi poglądami. Także to dzieło było źródłem inspiracji dla opozycjonistów podobnie jak książki Morawskiej²⁹. Rozważania te, debaty wokół pracy Cywińskiego ze względów cenzuralnych w znacznym stopniu zastępowały niezależny dyskurs polityczny.

Bogucka w swoim wyznaniu w formie eseju przedstawiła zdanie postrewizjonistów oraz bliskich im młodych intelektualistów definitywnie rozstających się po sowieckiej interwencji w Czechosłowacji z popaździernikowymi złudzeniami o reformowalności ustroju i tzw. socjalizmie z ludzką twarzą. A zarazem wskazała na chrześcijańskie źródła ich motywacji do niezależnej działalności opozycyjnej. Intelktualną argumentację za przekraczaniem podziałów i wzajemnej nieufności podbudowywała myślami Bonhoeffera (podobnie zresztą jak inni autorzy materiałów potajemnie nadesłanych z kraju). Dążyła do biografii czołowych uczestników

27 Cyt. z referatu L. Szarugi *Das Abenteuer mit Bonhoeffer*, wygłoszonego na konferencji *Menschen im Widerstand. Dietrich Bonhoeffers Wirkungen in Polen und Deutschland* z 18–20 października 1999 r. w Krzyżowej i we Wrocławiu, za: E. Łepkowska, *Życie i myśl...*, s. 191.

28 Pełna wersja dzieła B. Cywińskiego *Rodowody niepokornych* ukazała się w 1984 r. w niezależnym wydawnictwie „Krağ”, a rok później w paryskiej oficynie Editions Spotkania.

29 Zob. wywiad Krystyny Jagiello, przeprowadzony w grudniu 1986 r. z J. Lityńskim: *Miejsce, które wybrałem. W: eadem, Dziedzice bezprawnej wolności*. Bydgoszcz – Warszawa, s. 97.

Marca '68 i życia berlińskiego teologa są zbliżone. Kiedy oni wychodzili z więzień, on w podobnym okresie życia angażował się w antyhitlerowskie sprzysiężenie, bo już jesienią 1940 roku, wkrótce po sukcesach wojsk niemieckich w Polsce, Danii, Norwegii, Holandii, Belgii i Francji, gdy w kościołach z radością odprawiano tłumne nabożeństwa za Hitlera. Środowisko pomarcowe przyjęło chrześcijaństwo jako system wartości, aby według nich „żyć w świecie *etsi Deus non daretur*” (tak jakby Boga nie było). Poza tym – co nie bez znaczenia – mogły zaważyć tu, przynajmniej w przypadku niektórych opozycjonistów, także powody taktyczne. Kościół w PRL-u był bowiem jedyną instytucją dysponującą pewną autonomią, antytotali-tarną, do tego dość silną, którą rządzący traktowali jako swego przeciwnika.

Budowanie płaszczyzn porozumienia z otwartymi kręgami katolickimi kontestującymi system komunistyczny oraz poszukiwania programu działania przez słabe grupy opozycyjne odbywały się w sytuacji, kiedy zdecydowana większość społeczeństwa, zastraszonego bądź wycofującego się w sferę prywatną, uważała, że ustrój ten jest potężniejszy od krócej trwającego hitleryzmu. Powszechnie uważano, że niezniszczalny komunizm ma nieporównanie szerszy zasięg wpływów i większe poparcie międzynarodowe, do tego słabszych wrogów niż narodowy socjalizm, który przecież pochłonął dużo mniej ofiar niż totalizm stalinowski. Opuszczający więzienia po Grudniu '70 i dzięki niemu, aktywni uczestnicy Marca '68, późniejsi członkowie założyciele 23 września 1976 roku Komitetu Obrony Robotników, w tym Kuroń i Michnik – co symptomatyczne: obaj niewierzący i o poglądach lewicowych – spotkali się z Bonhoefferem. W spuściznie tego myśliciela niemieckiego ruchu oporu, mimo że pochodzi ona z innego dziedzictwa kulturowego, kontestatorzy odnajdywali wskazówki etyczne nakreślające nową perspektywę teoretyczną, które środowiska niezależne mogłyby powiązać z działalnością polityczną. Wyciągano też wnioski z jego usilnych starań o budowanie więzi międzyludzkich, a także konspiracyjnej i spiskowej drogi życiowej, która w państwie policyjnym wiodła donikąd. Tworzącej enklawy prawdy i wolności, kształtującej się wówczas opozycji demokratycznej, której formacja była oparta na ideologii *non violence*, w dużym stopniu sprzyjała, nierzadko wprost nadawała sens ich działalności niezwykła droga życiowa, moralny autorytet oraz myśl luteranckiego pastora.

Zimą 1970/1971 roku w siedzibie warszawskiego KIK-u Kuroń, który we wrześniu przedterminowo opuścił więzienie, otrzymał od Śliwińskiego *Wybór pism Bonhoeffera*. Do tego czasu czujący się marksistą, znalazł w nim wręcz „szansę dla siebie”, jak napisał w *Wierze i winie. Do i od komunizmu*, autobiografii opracowanej z pomocą Anny Dodziuk, Heleny Łuczywo i Joanny Szczęsnej, korowskich współpracowniczek³⁰. Odważna była również w jego oczach teza o „bezreligijnym chrze-

30 J. Kuroń, *Wiara i wina. Do i od komunizmu*. Wrocław 1995, s. 347.

ścijaństwie” ze słynnych listów więziennych pastora, który codziennie, włącznie z dniem śmierci, czytał Biblię – ofiarowaną mu przez matkę po bracie poległym na wojnie jako prezent na confirmację. Bonhoeffer wpłynął na ukształtowanie tożsamości opozycjonistów oraz zbliżył ich do chrześcijańskiego systemu wartości, choć dość rzadko do spotkania z Bogiem. Najbardziej inspirujące były dla późniejszego ministra pracy i polityki socjalnej w Trzeciej Rzeczypospolitej, przywoływane również w wywiadach, otwarte i godne słowa świadka epoki pisane w celi śmierci. W liście opublikowanym wkrótce po egzekucji Bonhoeffera znalazło się zdanie przywołane przez Kuronia także w wydanym pośmiertnie wywiadzie: „Życie trzeba tak, jakby Boga nie było”³¹.

W 1972 roku Kuroń w polemicznych rozważaniach o *Rodowodach niepokornych*, zatytułowanych *Postawy ideowo-etyczne a więź społeczna*, w konkluzji przywołał niemieckiego luteranina, pisząc:

Wiem – co jest Dobro i co jest Zło – ale tak niewiele jest sytuacji w życiu, kiedy tak prosty jest wybór, którego muszę dokonać. Ale to chyba o tym pisze Bonhoeffer, kiedy każe podejmować decyzje tak, jakby Boga nie było. Jesteśmy więc dokładnie w takiej samej sytuacji – Cywiński i ja³².

Z kolei w 1975 roku ów czołowy lider KOR-u, którego powstanie stanowiło praktyczne zwieńczenie wcześniejszych jego przemyśleń teoretycznych, napisał słynny szkic z tezą *Chrześcijanie bez Boga*³³. Jego tło znów tworzą przede wszystkim myśli Bonhoeffera, jak też odwołania do książki Cywińskiego. „Próbę świadectwa postawy” – jak niechętnie, aby nie zniechęcać do dyskusji, nazwał swój esej – poprzedził mottem, obszernym cytatem z *Etyki*, który przystawał – chociaż pisany był przez Bonhoeffera na początku wojny – do lat siedemdziesiątych w PRL-u. Co więcej, znów odwoływał się do jego niebywałych, choć nieukończonych dzieł powstałych za murami więzienia w Tegel. Ze względu na to, że Kuroń (podobnie jak m.in. Michnik) objęty był zakazem druku, mógł publikować tylko na łamach ostro kontrolowanego przez cenzurę katolickiego tytułu. Poza tym autor musiał ukryć się najpierw za inicjałami i nazwiskiem żony, a w drugim przypadku za imieniem syna i zdrobnionym imieniem żony. Ostatni z tekstów, często przedrukowywany w drugim obiegu i na emigracji³⁴, spotkał się z dużym zainteresowaniem czytelników, w tym metropolity krakowskiego, ks. kard. Karola Wojtyły³⁵.

31 *Chrześcijanin bez Boga*. Z Jackiem Kuroniem rozmawia ks. Aleksander Seniuk (wywiad z 1996 r.). „Tygodnik Powszechny” 2004, nr 28, s. 5.

32 E.G. Borucka, *Postawy ideowo-etyczne a więź społeczna*. „Znak” 1972, nr 6, s. 795.

33 J. Kuroń [pseudonim: M. Gajka], *Chrześcijanie bez Boga*. „Znak” 1975, nr 4–5, s. 529–546.

34 Przykładowo: zob. zbiory szkiców i publicystki J. Kuronia, *Zło, które czynię*. Warszawa 1984, s. 22–34; *idem*, *Polityka i odpowiedzialność*. Londyn 1984, s. 17–33.

35 Zob. przyp. 31.

Głębszej refleksji nad heroizmem Bonhoeffera, zwłaszcza z lat 1932–1933, kiedy niemal samotnie, wbrew presji przytłaczającej większości Niemców, walczył – podobnie jak opozycja w PRL-u – głównie za pomocą ulotek i wystąpień publicznych obnażających istotę systemu totalitarnego zniewolenia, podjął się także Stanisław Barańczak z Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu. Ten czołowy poeta nowej fali, etycznie radykalnego nurtu literackiego pokolenia związane go z doświadczeniami rewolty Marca '68 i Grudnia '70, późniejszy członek KOR-u, pod wrażeniem lektury *Wyboru pism* i *Chrześcijanina w Trzeciej Rzeszy* napisał wnikliwy esej *Notatki na marginesach Bonhoeffera* (datowany na lipiec 1974 r.). Zastanawiał się w nim nad siłą trzech wymiarów heroizmu tego człowieka samotnie przeżywającego okrucieństwa totalitaryzmu, dokonującego wyborów niejako po omacku: buntownika politycznego rezygnującego z osobistego szczęścia, nonkonformisty wyznaczającego granice swoich ustępstw oraz świadomie naruszającego normy etyczne, których granicą winien być drugi człowiek, a nie „przedstawiciel całej ludzkości”. Rozważania te korespondują z kolejną wypowiedzią niewierzącego w Boga Barańczaka, odwołującego się do Bonhoeffera jako Feliks Niedolski w drugiej części ankiety „Aneksu”, w której zakończeniu potwierdził, że „jest możliwe bezreligijne chrześcijaństwo”³⁶. *Notatki na marginesach Bonhoeffera* późniejszy profesor Harvardu włączył do książki, co znamienne, teoretycznoliterackiej *Etyka i poetyka. Szkice 1970–1978*, najpierw wydanej we Francji przez Jerzego Giedroycia³⁷.

Edytor Barańczaka, Michnika lub Kuronia zdaniem Antoniego Pospieszalskiego, dziennikarza Sekcji Polskiej BBC, zajmującego się problematyką religijną na łamach londyńskiego tygodnika „Wiadomości” i paryskiej „Kultury”, wspomniał, że wprawdzie twórca „Kultury” nie należał do tzw. praktykujących katolików, niemniej był „przesiąknięty do szpiku kości atmosferą wielowiekowej tradycji chrześcijańskiej Europy, która była dla niego czymś naturalnym jak świeże powietrze”. Stąd bliski był mu postulat Bonhoeffera o „świeckim chrześcijaństwie”³⁸.

Cały ciąg ówczesnych wydarzeń przyczynił się do zbliżenia w Polsce wierzących, agnostyków i niewierzących, głównie inteligencji – nierzadko antyklerykalnej, o poglądach lewicowych³⁹. Ważną rolę odegrała tutaj pierwsza książka histo-

36 F. Niedolski, *Dlaczego nie całkiem jestem chrześcijaninem*. „Aneks” 1977, nr 13–14, s. 132.

37 S. Barańczak, *Notatki na marginesach Bonhoeffera*. W: *idem, Etyka i poetyka. Szkice 1970–1978*. Paryż 1979, s. 19–25. Trzy lata wcześniej tom Barańczaka (do edycji Instytutu Literackiego włączono eseje zamieszczone w pierwszych ośmiu numerach niezależnego kwartalnika literackiego „Zapis”) nie został dopuszczony do druku w Spółdzielni Wydawniczej „Czytelnik”, gdyż autora objęto zapisem cenzorskim. Niedługo później, w 1981 r., książkę przedrukowano poza cenzurą w krakowskiej oficynie ABC.

38 A. Pospieszalski, *O religii bez namaszczenia*. W: E. Berbeyusz i in., *Jerzy Giedroyc. Redaktor. Polityk. Człowiek*. Zebrał, do druku przygotował i wstępem poprzedził K. Pomian. Lublin 2001, s. 206.

39 Wyrazem tego zbliżenia było również, obok recytowania poezji Czesława Miłosza i Karola Wojtyły, interpretowanie twórczości teologa „bezreligijnego chrześcijaństwa” przez wybitną aktorkę, członkinię KOR-u, Halinę Mikołajską. Dzięki niej z fragmentami *Wyboru pism* D. Bonhoeffera zapoznali się w Kaliszu uczestnicy II Ogólnopolskiego Festiwalu Pieśni i Piosenki Religijnej „Sacrosong”, odbywającego się 15–18 października 1977 r. w kościele pw. św.

ryka Adama Michnika *Kościół, lewica, dialog*. Ukazała się ona na początku 1977 roku w Instytucie Literackim, gdy autor po raz kolejny znalazł się w więzieniu. Pierwotnie miała być esejem o spotkaniu różnych polskich tradycji i znaleźć się w „Aneksie” obok *Listu Boguckiej* w zestawie tekstów *Głosy z kraju o chrześcijaństwie, socjalizmie, Kościele i polityce*, opatrzonym obszernym wstępem oraz artykułem *O tak zwanym kryzysie chrześcijaństwa* Leszka Kołakowskiego, ogromnego autorytetu intelektualnego polskiej opozycji, członka KOR-u, po Marcu '68 zmuszonego do emigracji. Michnik w posłowniu napisanym podczas pobytu w Paryżu (gdzie przebywał jako korowski ambasador) wspomniął o artykułach z tego zbioru, pisząc: „w pełni odpowiadają moim przemyśleniom”⁴⁰. Rozprawa lidera kilka miesięcy wcześniej powstałego KOR-u była wręcz deklaracją pomarcowego środowiska tzw. lewicy laickiej (niezręczny termin Michnika), tradycyjnie antyklerykalnego, które dostrzegło w Kościele jedyną w Polsce egzystującą legalnie, a zarazem autonomiczną instytucję broniącą praw ludzkich oraz praw narodu⁴¹.

Obszerny esej historyczny Michnika zrodził się, jak sam przyznał, z poczucia winy za błędne postrzeganie ks. kard. Stefana Wyszyńskiego, wcześniej przezeń ostro krytykowanego, oraz episkopatu polskiego, w tym jego listu do biskupów niemieckich. I tego lidera opozycji, do Marca '68 czującego się komunistą, zafascynowała niezwykła nauka i niezłomna osobowość Bonhoeffera. Świadczą o tym nie tylko dość liczne odwołania w książce stanowiącej głos pomarcowej generacji, ale także późniejsze konstatacje o ogromnym wpływie na Michnika niemieckiego myśliciela, tak samo jak innych przekładów dzieł Emmanuela Mouniera, Edgara Morina i Simone Weil dokonanych przez „Więź” lub „Znak”. Podobne wrażenie wywarła na niego lektura *Rodowodów niepokornych*, również stanowiących propozycję politycznego dialogu i sojuszu, które – jak napisał we wstępie do *Kościła, lewicy, dialogu* pisarz i publicysta Stefan Kisielewski – wręcz apoteozował⁴².

Mikołaja Biskupa pod hasłem *Męstwo i odwaga*. W środkach masowego przekazu nie dopuszczono jakichkolwiek informacji o tym festiwalu gromadzącym wielotysięczną publiczność. Patrz wzmianka w *Kronice „Zapis”* (Londyn) 1977, nr 4, s. 209–210.

40 A. Michnik, *Kościół, lewica, dialog*. Paryż 1977, s. 171. Kolejna edycja tego eseju, napisanego wiosną 1976 r. w klasztorze Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża w podwarszawskich Laskach, ukazała się pod tytułem *L'Eglise et la gauche. Le dialogue polonais* (Paris 1979). Niezależnie od nieoficjalnie krążących po kraju kopii paryskiej edycji praca ta ukazała się w 1983 r. w Niezależnej Oficynie Wydawniczej w ramach Biblioteki Kwartalnika Politycznego „Krytyka”. Książka ta, rozszerzona i opatrzona posłowiem filozofa, ks. Józefa Tischnera, *Po co Pan Bóg stworzył Michnika*, została wydana w 1998 r. m.in. przez Świat Książki, oraz w 2011 r. przez Bibliotekę „Gazety Wyborczej” jako pierwszy tom serii „Dzieła Wybrane Adama Michnika”.

41 Zob. esej A. Michnika, *Kłopot i błazen* („Aneks” 1988, nr 51–52, s. 3–22), wprowadzający do symposium *Niewierzący a Kościół* z 31 maja 1988 r., zorganizowanego w Sekretariacie Episkopatu Polski przez Komisję Episkopatu Polski ds. Dialogu z Niewierzącymi. Jego autor kolejny raz mówił wtedy o przewartościowaniu swojego stosunku do religii i Kościoła z jednej strony dzięki książkom T. Mazowieckiego i B. Cywińskiego, z drugiej zaś S. Weil i D. Bonhoeffera. *Ibidem*, s. 11. Drugim referentem był J. Tischner, który też zrecenzował książkę A. Michnika w zakończeniu swojego szkicu *Polski kształt dialogu* (Paryż 1981), zatytułowanego *W imieniu lewicy laickiej*, nazywając ją „prawdziwym »znakiem czasu«”. *Ibidem*, s. 182.

42 A. Michnik, *Kościół...*, s. 8.

W połowie lat osiemdziesiątych Michnik podczas rozmowy z europosełem, przywódcą i rzecznikiem rewolty studenckiej Maja '68 w Paryżu, Danielem Cohn-Benditem, oświadczył: „Z kolei my zaczęliśmy wtedy [tj. w latach 70.] czytać literaturę chrześcijańską, dla mnie takim wielkim przeżyciem była lektura Dietricha Bonhoeffera, opowiada on o tym, jak być antytotitalarnym chrześcijaninem, to było bardzo ważne dla mnie”⁴³. Uzupełnienie tych słów może stanowić późniejsza konstatacja redaktor naczelnej kwartalnika „Zeszyty Literackie”, eseistki i historyka literatury, Barbary Toruńczyk, która zauważyła, że „interesowały go postacie niezłomne, które się nie załamały w obliczu krańcowego niebezpieczeństwa, decydujące się na śmierć”⁴⁴. Podobne deklaracje Michnik, już jako redaktor naczelny „Gazety Wyborczej”, składał i później, na przykład w połowie lat dziewięćdziesiątych, podczas rozmowy z ks. Józefem Tischnerem i redaktorem Jackiem Żakowskim: „Lekturą, która rzeczywiście mnie wtedy najbardziej poruszyła, były pisma Bonhoeffera”⁴⁵. Z kolei w geście solidarności z szefem niemieckiej dyplomacji, Joschką Fischerem, który w wywiadzie dla tygodnika „Die Zeit” zaatakował przewodniczącą Związku Wypędzonych, Erikę Steinbach, w związku z jej inicjatywą zorganizowania w Berlinie Centrum przeciw Wypędzeniom, pisząc:

Twoje słowa przywracają wiarę w sens antytotitalarnej, europejskiej wspólnoty. Widzę w nich kontynuację refleksji wspaniałych twórców niemieckiego humanizmu: Karla Jaspersa i Tomasza Manna, Dietricha Bonhoeffera, Hermanna Rauschninga. Od tych ludzi wielkich Niemców – uczyliśmy się ducha oporu przeciw totalitarnemu zniewoleniu i z ich pism czerpaliśmy odwagę, by walczyć o demokratyczne wartości⁴⁶.

Wzorem literackim dla Bonhoeffera był bezsilny, walczący z wiatrakami Don Kichot Miguela de Cervantesa, o czym pisał także literaturoznawca Stefan Chwin. Autor powieści *Hanemann* na łamach „Tytułu”, gdańskiego kwartalnika literacko-artystycznego, napisał: „Jako żywy przykład postawy antytotitalarnej pojawił się w świadomości mojego pokolenia jednak przede wszystkim Dietrich Bonhoeffer. Właściwie można powiedzieć, że ten niemiecki duchowny z lat trzydziestych, który ośmielił się wystąpić przeciwko dyktaturze Hitlera, stał się jednym z duchowych patronów polskiej inteligencji pragnącej w latach siedemdziesiątych zmian w Polsce”⁴⁷. Profesor Uniwersytetu Gdańskiego przywołał również inne inspiracje (*Czarodziejska góra* Tomasza Manna, *Siła bezsilnych i inne eseje* Vaclava Havla)

43 *Pewien polski etos... Rozmowa Dany Cohn-Bendita z Adamem Michnikiem*. „Kontakt” (Paryż) 1988, nr 7/8, s. 42.

44 D. Subbotko, *Był w nas gen wolności. Rozmowa z Barbarą Toruńczyk, założycielką i redaktor naczelną „Zeszytów Literackich”*. „Magazyn Świąteczny” z dnia 13.12.2012, http://wyborcza.pl/magazyn/1,124059,13047508,Byl_w_nas_gen_wolnosc.html [dostęp 24.02.2017].

45 A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między Panem a Plebanem*. Kraków 1985, s. 184–185.

46 List Adama Michnika do Joschki Fischera, „Gazeta Wyborcza” 2006, z dnia 28.09.2006.

47 S. Chwin, *Powieść i doświadczenie środkowoeuropejskie*. „Tytuł” 2000, nr 1–2, s. 31.

współgrające z polską współczesnością, zrywającą z wallenrodyzmem w pierwszej połowie lat siedemdziesiątych. Ponadto zwrócił uwagę na ewidentną bliskość postawy Bonhoeffera i tytułowego bohatera literackiego tomiku *Pan Cogito*⁴⁸ oraz legendarnego wiersza modlitwy *Przesłanie Pana Cogito* poety, zwanego wieszczem lub sztandarowym poetą polskiej opozycji, Zbigniewa Herberta (podobnie uważał autor *Kościola, lewicy, dialogu* i w całości zacytował ów utwór w zakończeniu swojej książki). „Podobny protest słabych – jak pisał Chwin – skazany na niepowodzenie, niezgodny z twardą »zasadą rzeczywistości«, a jednak konieczny jako moralna powinność, wyrzeczenie się zemsty, miłosierdzie dla pokonanych – taka postawa przywołała na myśl właśnie biografię i śmierć Bonhoeffera”⁴⁹.

Po narzuceniu stanu wojennego w PRL-u Adam Zagajewski (tak jak jego przebywający na emigracji nowofalowy kolega, Stanisław Barańczak) za patronów ruchu opozycji demokratycznej oraz przełomów duchowych w kraju uznał autorów wielkich książek XX wieku pisanych „przeciwko potworowi przez ludzi samotnych, walczących z własną rozpaczą”. W eseju 1983 – obok Nadzieży Mandelstam, George’a Orwella, Aleksandra Solżenicyna, Aleksandra Wata, Simone Weil – wskazał Dietricha Bonhoeffera⁵⁰.

Z żywym zainteresowaniem luterański pastor spotkał się również w solidarnościowych obozach internowania. Na początku października 1982 roku w zachodniopomorskim Darłównu odbył się nawet specjalny wykład połączony z dyskusją o tej postaci. Najpierw Małgorzata Niesobska-Urbaniak, przewodnicząca „Solidarności” w Szczecińskim Zjednoczeniu Budownictwa, odczytała na prośbę Tadeusza Mazowieckiego (do wprowadzenia stanu wojennego doradca „Solidarności” i redaktor naczelny „Tygodnika Solidarność”) rękopis eseju *Nauczył się wierzyć wśród tęgich razów*. Części spośród ponad czterdziestu internowanych Bonhoeffer był w ogóle nieznany, niektórzy deklarowali niewiarę w Boga. Tymczasem tekst o nim znów był odkryciem i trafił na podatny grunt, rozgorzała bowiem debata ideowa trwająca do północy, wyjątkowo niezakończona przed godziną 21:00, kiedy to służba więzienna zamykała pomieszczenia w ośrodku odosobnienia⁵¹. Głos zabierali m.in. Bronisław Geremek, Wiktor Woroszyński⁵², Andrzej Czuma, Józef

48 Z. Herbert, *Pan Cogito*. Warszawa 1974.

49 S. Chwin, *Powieść...*, s. 32.

50 A. Zagajewski, 1983. „Zeszyty Literackie” 1984, nr 6, s. 23–24.

51 Relacja Małgorzaty Niesobskiej-Urbaniak, oparta na jej ówczesnych notatkach, z dnia 28.05.2015 r.

52 Dzieło D. Bonhoeffera mocno przykuwa uwagę polskich intelektualistów w dość różnych okolicznościach. Zobrazowaniem klimatu wytworzonego wokół niego może być choćby sytuacja opisana przez W. Woroszyńskiego – poetę, prozaika, redaktora naczelnego „Zapisu”. W recenzji z marca 1984 r. dla „Więzi” *Antygoni* Sofoklesa w reżyserii Andrzeja Wajdy wspominał, że jego rozmówca, poeta Witold Dąbrowski, po wyjściu z krakowskiego Teatru Starego przywołał słowa bohaterki tragedii („współkochać przyszłam, nie współnienawidzić”), do których nawiązał Bonhoeffer. Zob. W. Woroszyński, *Pozwólcie nam się cieszyć. Kronika prywatna 1981–1989, z zapisków z rozmaitym opóźnieniem, listów nie prywatnych i innych tekstów tego czasu ułożona*. Warszawa 1996, s. 341.

Kuśmierk, Stefan Niesiołowski⁵³ oraz Krzysztof Śliwiński. Przede wszystkim były to osoby, które swoją działalność opozycyjną rozpoczynały na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, w czasie gdy modne były książki Morawskiej, powszechnie czytano też w ich kręgach prace Michnika, Cywińskiego i Kuronia. Śliwiński, który *Wybór pism* Bonhoeffera miał ze sobą również podczas internowania w Białolece i Jaworzu (zresztą nie tylko on⁵⁴), podczas debaty internatowej z rozgoryczeniem porównał akt poświęcenia franciszkanina o. Maksymiliana Marii Kolbego w Oświęcimiu do męczeńskiej śmierci ks. Dietricha Bonhoeffera, który również nie oddał swego życia bezpośrednio za wiarę chrześcijańską. Starał się dociec, dlaczego ludzie nie mogą zrozumieć martyrologii drugiego spośród męczenników sumienia bądź trudno im to przychodzi⁵⁵.

W podobnej sytuacji jak zamordowany z Flossenbürga, którego postawy długo nie był w stanie uznać nawet Kościół luterański, znajdowali się i inni herosi ludzkości, np. dyplomata szwedzki Raoul Wallenberg. Człowiek ten wszak walnie przyczynił się do uratowania od zagłady około 100 tys. węgierskich Żydów, a nie wiadomo kiedy i w jakim miejscu Związku Sowieckiego spotkała go śmierć męczeńska. Również ta ofiara totalitaryzmu, w tym przypadku komunistycznego gułagu, długo po wojnie nie budziła większego zainteresowania wśród rodaków. Nie znalazł on zrozumienia nie tylko w Skandynawii ani w ogóle w Europie, ale i w Izraelu. Warto dodać, że poczucie osamotnienia, jakiego doświadczały uczestnicy antyhitlerowskiego oporu w Niemczech ogarniętych oportunistycznym lub zachwytnym nad nazizmem, nie było obce przedsierniowym opozycjonistom w PRL-u, działającym w społeczeństwie – o czym nie należy zapominać – w większości zastraszonym, indyferentnym, nie zawsze sprzyjającym ich działalności.

O niebywałym zainteresowaniu wśród internowanych aktywistów „Solidarności” tematem bonhoefferowskiego referatu może świadczyć wyznanie złożone już w wolnej Polsce przez innego uczestnika darłowskiego spotkania, współpracownika KOR-u i historyka literatury, wybitnego rusycysty, Andrzeja Drawicza, za-

53 Stefan Niesiołowski (biolog na Uniwersytecie Łódzkim, współzałożyciel formacji niepodległościowej „Ruch”, 23 października 1971 r. skazany na siedem lat więzienia za „czynienie przygotowań do obalenia ustroju socjalistycznego przemocą”) w latach 80. opublikował w dominikańskim miesięczniku „W drodze” kilka artykułów poświęconych bohaterom antyhitlerowskiego ruchu oporu. Jest wśród nich D. Bonhoeffer. Złożyły się one na książkę *Niemiecy przeciwcy Hitlera* (Łódź 1995). Teksty te – jak podał autor we wstępie napisanym już w nowych realiach ustrojowych – stanowiły próbę ukazania motywów działania przeciwników nazizmu, a przede wszystkim stanowiły maskę historyczną nawiązującą do sytuacji w Polsce.

54 Jan Waszkiewicz (współpracownik KOR-u, redaktor naczelny pozacenzuralnego „Biuletynu Dolnośląskiego”, członek Prezydium Komisji Krajowej NSZZ „Solidarność”, prof. matematyki Uniwersytetu Wrocławskiego), po aresztowaniu 16 grudnia 1981 r. w Gdańsku czytał w celi, dzięki dostarczeniu przez żonę, m.in. A. Morawskiej *Chrześciana w Trzeciej Rzeszy* oraz *Wybór pism* D. Bonhoeffera. Ich „lektura nakładała się na powrót do wiary”, jak przyznał w referacie *Dietrich Bonhoeffer a opozycja stanu wojennego w Polsce* – za którego udostępnienie autor serdecznie dziękuje – wygłoszonym 4 lutego 2006 r. podczas XI Międzynarodowego Kongresu Bonhoefferowskiego, zorganizowanego we Wrocławiu w 100-lecie urodzin teologa.

55 Zob. *Zapiski z internowania T. Mazowieckiego*, zamieszczone w książce *Powrót do najprostszycy pytań* (Kraków 1986), s. 114–124, jak też w *Drugiej twarzy...*, s. 125–136.

tytułowane *Bonhoeffer w zasięgu ręki*. Zamieszczono je w „Znaku” w zbiorze *Lekcja wielkich mistrzów wśród kilkunastu wypowiedzi polskich intelektualistów o osobach, których świadectwo życia i myśli mocno kształtowały oblicze XX wieku*⁵⁶. Już jako były przewodniczący Komitetu ds. Radia i Telewizji w rozmowie o swojej domowej bibliotece powiedział:

Tłumaczyłem kolegom [z telewizji], że ich zadaniem jest robić programy tak złe, żeby ludzie czytali książki. Pastor Dietrich Bonhoeffer tak mówi na ten temat: „Idzie w tym wszystkim o odnalezienie poczucia jakości, o ład na podstawie jakości. Jakość jest najsilniejszym wrogiem wszelkiego umasowienia. Społecznie oznacza to wyrzeczenie się gonytów za pozycją, zerwanie z wszelkim kultem gwiazd i gwiazdorów, nieuprzedzone spojrzenie ku górze i dołom, szczególnie gdy idzie o dobór kręgu bliskich przyjaciół, radość życia prywatnego, jak też odwagę oddania się życiu publicznemu. Kulturowo poczucie jakości oznacza odejście od gazet i radia, a nawrót do książki. Od pośpiechu do chwil spokoju i ciszy, od rozproszenia do skupienia, od sensacji do namysłu, od ideału wirtuozerii do sztuki, od snobizmu do skromności, od braku miary do poczucia miary. Ilości tworzą przestrzeń wzajemnie kontrowersyjną, jakości wzajemnie się uzupełniają”⁵⁷. Dobrze jest mieć pod ręką pastora Bonhoeffera⁵⁸.

Ostatnio filozof i teolog, o. Jan Andrzej Kłoczowski OP z Krakowa, przyznał, że zaraz na początku lat siedemdziesiątych uznał Bonhoeffera za swojego intelektualnego mistrza⁵⁹. Już w kwietniu 1971 roku ów cieszący się ogromnym szacunkiem wieloletni duszpasterz akademicki, ściśle współpracujący z jeszcze przedsierniową opozycją demokratyczną, w reakcji na ukazanie się książek Morawskiej pisał na łamach „Znaku” o autorze nieukończonyj *Etyki* jako teologu współczesności prawdziwie „zanurzonym w życiu”, a którego myśli odpowiedzialnie zostały skonfrontowane z „czasami pogardy”⁶⁰. Dominikanin wyznał wręcz, że autora *Naśladowania* (*Nachfolge*) oraz *Życia wspólnego* (*Gemeinsames Leben*)⁶¹, dzieł należących do najpoczytniejszych książek chrześcijańskich (powstały w Finkenwalde), uważa za świętego⁶². Swoją deklarację o autorze specyficznej, zgola paradoksalnej koncepcji „niereligijnego chrześcijaństwa” Kłoczowski opatrzył cytatem z wiersza jednego z najwybitniejszych pisarzy polskich, Tadeusza Różewicza, *Nauka chodzenia*,

56 A. Drawicz, *Bonhoeffer w zasięgu ręki*. „Znak” 1994, nr 11, s. 25–29.

57 D. Bonhoeffer, *Wybór...*, s. 223. Ten sam cytat A. Drawicz przywołał w swoim eseju *Bonhoeffer...*, s. 28.

58 *Normalnie nie kradnę*. Z Andrzejem Drawiczem rozmawia Barbara N. Łopieńska. „Res Publica Nowa” 1995, nr 4, s. 58.

59 J.A. Kłoczowski, *Kłocz. Autobiografia. Rozmawiają Artur Sporniak, Jan Strzałka*. Kraków 2015. Jeśli w okresie PRL-u największe zasługi w recepcji myśli D. Bonhoeffera po polsku miała „Więź”, „Znak” i „Tygodnik Powszechny”, aktualnie nadal są to głównie oficyny katolickie, gdzie opublikowano zarówno kolejne książki współzałożyciela *Bekennende Kirche*, jak i jemu poświęcone. Zob. *Wykaz dzieł Dietricha Bonhoeffera oraz opracowań na jego temat w zbiorach Biblioteki Ewangelikalnej Wyższej Szkoły Teologicznej we Wrocławiu*. „Theologica Wratislaviensia” 2010, t. 5, s. 215–222.

60 Zob. J.A. Kłoczowski, *Lekcja Bonhoeffera*. „Znak” 1971, nr 4, s. 512–517.

61 Dzieła te ukazały się także po polsku: D. Bonhoeffer, *Naśladowanie*. Tłum. J. Kubaszczyk. Poznań 1997; *idem*, *Życie wspólne*. Tłum. K. Wójtowicz, wstęp A. Napiórkowski. Kraków 2001.

62 J.A. Kłoczowski, *Kłocz...*, s. 210.

zamieszczonego w dwujęzycznym tomiku pod tym samym tytułem⁶³. Nazywany podobnie jak Bonhoeffer „niezwykłym świadkiem XX wieku”, ten wnikliwy analityk historii, człowieczeństwa i dramatu świata opuszczonego przez Boga, który przed kilkoma dekadami przyznał się do utraty wiary w Boga, a w sędziwym wieku ją wyznał, został pochowany na cmentarzu przy kościele luterańskim Wang w Karpaczu. W poruszającym wierszu z lat 2002–2004 zadeklarował: „w ostatnich dwóch latach biorę lekcje u pastora Dietricha Bonhoeffera”. Tak o tym napisał:

Bonhoeffera spotkałem we Wrocławiu

zaczynj od początku
zaczynj jeszcze raz mówić do mnie
naukę chodzenia
naukę pisania czytania
myślenia

trzeba się z tym zgodzić
że Bóg odszedł z tego świata
nie umarł!
trzeba się z tym zgodzić
że jest się dorosłym
że trzeba żyć
bez Ojca

i mówił jeszcze
że trzeba żyć godnie
na świecie bezbożnym
nie licząc na karę ani nagrodę

Być może ten poetycki głos najdobitniej zbiera bogactwo nauki i życia pastora przekraczającego wyznaniowe i polityczne podziały. Suwerenne decyzje polegają bowiem na odpowiedzialności etycznej, nie zaś na podporządkowaniu się i układaniu z tymi, którzy dzierżą władzę i urządzają świat według własnych potrzeb. Ciekawe jest zwłaszcza ostatnie zdanie wiersza: „nie licząc na karę ani nagrodę”. Kara bowiem, męczeńska śmierć, może być wstępem do tryumfu, lecz nie na tym zależało Bonhoefferowi.

⁶³ T. Różewicz, *Nauka chodzenia / Gehen lernen*. Tłum. K. Dedecius, B. Hartmann, A. Słomianowski. Wrocław 2007, s. 64–73.

Dietrich Bonhoeffer's Role in Shaping the Ethical Fundamentals of the Democratic Opposition in the People's Republic of Poland

Abstract

The legacy of the Lutheran pastor Dietrich Bonhoeffer, one of the leading theologians of the 20th Century, and a Second World War martyr, are a valuable inspiration not only to Christian Churches, but also for overcoming German-Polish prejudices. Bonhoeffer's stance vis-à-vis Nazism, which in Poland was perceived as parallel to communism, inspired Poland's post-socialist leftists, who after the student demonstrations of March 1968 had ceased to believe in the possibility of reforming so-called real socialism. It also brought them closer to Catholic Intellectuals. Bonhoeffer's thought thus provided a common moral foundation for the democratic opposition in the People's Republic of Poland in the 1970s and 1980s. The peace-ethic it contains played a major role in shaping the original concept of self-organization by the Polish opposition movement. Furthermore, it evoked the opposition's ethical attitudes, and thus helped to overcome the conspiratorial and revolutionary models of resistance that historically had marked Polish opposition movements.

JENS ZIMMERMANN

Visiting Professor of Philosophy, Literature and Theology
Regent College, Vancouver, BC

Canada Research Chair in Interpretation, Religion and Culture
Trinity Western University, Langley, BC

BONHOEFFER AND NON-VIOLENCE

Introduction

Was Bonhoeffer a pacifist on theological grounds? Yes. Did he condone Hitler's assassination on theological grounds? Yes again. Understandably (but perhaps regrettably) this apparent contradiction is what interests most people when discussing Bonhoeffer's pacifism. There are two obvious ways of resolving this contradiction. The first would be to claim that Bonhoeffer was an absolute pacifist, who was not really involved in the plots to kill Hitler and who never actually sanctioned his assassination. This suggestion is offered in a recent book, whose authors claim that "There is no evidence that Bonhoeffer was involved in the plots to kill Hitler," and that there is no "real evidence that Bonhoeffer himself affirmed the killing of Hitler."¹

The second solution to this apparent paradox would be to argue that Bonhoeffer, forced by political circumstances, had to give up his earlier pacifism for more "realistic" theological ethics which allowed for violence under extreme circumstances. According to this view, Bonhoeffer abandoned the Gospel's demand for peace to embrace Reinhold Niebuhr's "critical" or "Christian realism."² Both solutions are

1 Mark Nation, Anthony Siegrist, and Daniel Umbel, *Bonhoeffer the Assassin? Challenging the Myth, Recovering His Call to Peacemaking* (Grand Rapids: Baker Academic, 2013), 93.

2 Charles Marsh thus opposes Bonhoeffer's earlier "quietist" *imitatio Christi* in the vein of Thomas à Kempis, as expounded in *Nachfolge* with his later adoption of Reinhold Niebuhr's Christian realism (Charles Marsh, *Strange Glory: A Life of Dietrich Bonhoeffer* (New York: Alfred A. Knopf, 2014), 315). Christian realism is Niebuhr's notion that in the light of human sinfulness and the ambiguities of political realities, Christian political action must proceed from a cal-

problematic, because they do not do justice to historical fact, nor to the continuity of Bonhoeffer's thought.³ Trying to prove that Bonhoeffer rejected violence simply runs up against the historical evidence that Bonhoeffer did indeed sanction violence as being necessary to stop Hitler. Similarly, the attempt to show that Bonhoeffer abandoned a pietistic, non-political discipleship in *Nachfolge* for the sake of a more realist political program later in life compels us to misread that book as a manual for otherworldly Saints, and to overlook the continuity of Bonhoeffer's theology in accordance with his abiding Christological interpretation of reality.

A better way to deal with the apparent contradiction between Bonhoeffer's pacifism and his affirmation of tyrannicide (without affirming tyrannicide as an ethical-political principle) would be to approach the issue in the light of his Christological peace ethic, which remains consistent and deepens with this idea of "realistic responsibility." Before we talk about Bonhoeffer's Christologically based peace ethic, however, we need to assess briefly the current debate about the nature of his involvement in the conspiracy.

Bonhoeffer's Role in the Conspiracy

In his biography of Bonhoeffer, Eberhard Bethge claims that roughly from 1940 on, Bonhoeffer was convinced that killing Hitler was necessary for the success of the conspiracy.⁴ In their book *Bonhoeffer the Assassin?*, Mark Thiessen Nation, Anthony Siegrist, and Daniel Umbel set out to discredit precisely what Eberhard Bethge asserted. These authors deny Bonhoeffer's active involvement in the resistance, as well as his public affirmation of Hitler's assassination, going so far as to assert that "there is not a shred of evidence that Bonhoeffer was linked in any way to these attempts on Hitler's life."⁵

culated compromise to obtain the most realistic results. From a Bonhoefferian perspective, this notion fails to take the Sermon on the Mount seriously (reading it as an impossible demand for perfection), and thus also regards the theory of a just war as a political principle, making pacifism defined as non-violence an impossible Christian default position.

3 Nation, Siegrist, and Umbel cite Larry Rasmussen's *Dietrich Bonhoeffer: Reality and Resistance* as the most influential study in arguing that "Bonhoeffer found himself unable to sustain his pacifism in the midst of conspiratorial involvement implicating him in the use of force, and as a result found it necessary to jettison his pacifist convictions in favor of a more realistic calculus" (*Bonhoeffer the Assassin?*, 162). A close reading of Rasmussen's book, however, proves their judgment to be rather unfair. Rasmussen argues that Bonhoeffer "modified" rather than abandoned his conviction of non-violence: "Politically, resistance against Hitler and the quest for 'peace, and social justice, or actually Christ' continues unabated throughout the thirties and forties. Seen in line with its broad theological and political contours, Bonhoeffer's was indeed an unbroken course." Larry Rasmussen, *Dietrich Bonhoeffer: Reality and Resistance* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2005), 126.

4 Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1993), 754, (translation mine). "Bonhoeffer was already totally geared towards the one precondition for peace, a condition that could not be a matter of negotiation for the church committees in Germany: the elimination of Hitler." See also page 848: "And Bonhoeffer, who knew something about not staying the hand of God's judgment, had already pleaded for the necessity of the assassination."

5 Nation, Siegrist, and Umbel, *Bonhoeffer the Assassin?*, 86.

It is one thing to affirm that Bonhoeffer's role in the attempt to overthrow Hitler was negligible—it is quite another to deny completely Bonhoeffer's knowledge and approval of assassination attempts. As Victoria Barnett has already pointed out in her review of *Bonhoeffer the Assassin?*, "there is substantial evidence to support Bethge's version of things, both in the later accounts of people who knew Bonhoeffer, and most particularly in Winfried Meyer's recent studies of Hans von Dohnanyi and the *Abwehr* resistance circles, as well as in Marijke Smid's study of Hans and Christine von Dohnanyi."⁶ Had the authors of *Bonhoeffer the Assassin?* consulted these important historical studies, what would they have found?

Marijke Smid's study of Hans von Dohnanyi and his wife Christine, Bonhoeffer's older sister, relies heavily on Christine's diary, and its entries allow Smid to conclude that "Dietrich also supported and shared Dohnanyi's decision, to work for [...] the assassination of Hitler to trigger the overthrow [of Hitler's government]."⁷ The Bonhoeffer family as a whole—but particularly Hans, Christine and Dietrich—often discussed the assassination. Smid also confirms Bethge's claim that, from 1939 on, Bonhoeffer was well aware of the fact that violence would be unavoidable if the Nazi regime were to be overthrown. She concludes: "the will to the overthrow was borne conjointly from September 1939 onward not only by Hans von Dohnanyi and Dietrich Bonhoeffer, but also by the entire Bonhoeffer family with all its members, including the women."⁸

Winfried Meyer's detailed analysis of *Unternehmen Sieben* (Operation 'Seven'), an attempt spearheaded by Hans von Dohnanyi to transport fourteen Jews to safety in Switzerland,⁹ shows that Bonhoeffer's role as a "spy" was risky and dangerous. It also shows that Bonhoeffer was not merely a messenger for the resistance but that he himself was deeply informed and interested in ending Hitler's regime by any means possible. According to Meyer, it was Dohnanyi who radically minimized Bonhoeffer's role in the conspiracy and in the rescuing the Jews, in order to protect his brother-in-law.¹⁰ We also know from other sources that Bonhoeffer actually disagreed with fellow resister James von Moltke regarding the assassination. Both men were "radical enemies of the Nazi regime, both profoundly devout

6 Victoria Barnett, "Interpreting Bonhoeffer, Post-Bethge," *Contemporary Church History Quarterly* 20.3 (15 September 2014), <<https://contemporarychurchhistory.org/2014/09/interpreting-bonhoeffer-post-bethge/>> [accessed 21 October 2015].

7 Marijke Smid, *Hans von Dohnanyi, Christine Bonhoeffer: Eine Ehe im Widerstand gegen Hitler* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2002), 320.

8 Ibid., 332. In Smid's portrayal, Bonhoeffer, his sister Christine and her husband are a central 'trio' in the constant discussions of the plot to assassinate Hitler and overthrow his government.

9 Many popular accounts of this affair report that, indeed, seven persons were rescued, while the documents show the number to be fourteen. See Winfried Meyer, *Unternehmen Sieben: Eine Rettungsaktion für vom Holocaust Bedrohte aus dem Amt Ausland/Abwehr im Oberkommando der Wehrmacht* (Frankfurt: Hain, 1993), 3.

10 Ibid., 394.

Christians, both working for the *Abwehr*," but they were separated "by their disagreement about the need to kill Hitler, which Moltke opposed but Bonhoeffer had come to believe was necessary."¹¹

Finally, we also have the report of Bonhoeffer's former student, Wolf-Dieter Zimmermann, about Bonhoeffer's reaction to a young officer's question about whether it was morally defensible to kill Hitler. The young officer, Werner von Haeften (1908–1944), had frequent access to Hitler and asked Bonhoeffer whether he should shoot Hitler if the opportunity arose. Bonhoeffer responded by first trying to find out whether one so young did indeed have this kind of clearance and access to the *Führer*.¹² Haeften, who was a sincere Christian, convinced him that this was indeed the case, and questioned Bonhoeffer in a four-hour long discussion about the moral propriety of violating his oath of allegiance to Hitler, and the moral obligation of making use of his rare access to Hitler in order to shoot him. Would he not incur guilt for not making use of such opportunity? "Should I? May I," were his pressing questions.¹³

Bonhoeffer's answer indicates his clear understanding of how agonizingly difficult resistance work was for a conscientious Christian. He told Haeften that the existential moral dilemma of "shooting or not" is merely one part of the larger question of whether shooting Hitler will actually help change the political situation. Removing Hitler in itself is unhelpful; indeed, the situation could even become worse following his death. Bonhoeffer explained that the work of resistance is so difficult, precisely because what comes after Hitler's death needs to be very carefully planned. After the assassination, an alternative governing body would have to be in place which could effectively exercise power. Haeften, probably (and understandably) preoccupied with his own existential struggle, found this response too theoretical. He saw a chance to act, and wanted to know whether he should seize this moment. Bonhoeffer, however, cautioned him to look past his own personal predicament and soberly consider all the possible complications of such an action. To Haeften's preoccupation with the possible guilt incurred for not taking this opportunity, Bonhoeffer answered that seizing such an opportunity precipitously, and thus irresponsibly, would incur just as much guilt. In fact, he said, there is no possible scenario that would allow the Christian to remain without guilt.¹⁴

11 Elisabeth Sifton and Fritz Richard Stern, *No Ordinary Men: Dietrich Bonhoeffer and Hans von Dohnanyi* (New York: New York Review Books, 2013), 97.

12 Bonhoeffer knew his brother (Hans Bernd von Haeften, who was part of the Kreisau Circle) quite well and both Hans Bernd and Werner were executed for their role in the conspiracy.

13 Wolf-Dieter Zimmermann, *Wir nannten ihn Bruder. Bonhoeffer: Einblicke in ein hoffnungsvolles Leben* (Berlin: Wichern Verlag, 2005), 101.

14 *Ibid.*, 112.

In this case, Bonhoeffer was making more than a merely utilitarian argument. He tried to convey to the young officer that the ethical question of tyrannicide was not merely an individual, existential decision, but was bound up with a concrete political situation for all involved. To the moral question of killing Hitler, Bonhoeffer responded entirely in line with his argument for responsible action in *Ethics*: Such an exceptional action lies beyond ethical justification, and must be conducted with a willingness to incur guilt, but this guilt is surrendered to Christ who is a merciful judge.¹⁵ On a purely political level, Bonhoeffer understood and condoned the necessity of killing Hitler; but he wanted to make sure that an assassination would succeed in toppling the government. Bonhoeffer's reasoning in this matter was exactly in line with that of Hans von Dohnanyi, Canaris and Oster, which also explains why assassination attempts were often called off when key generals withdrew their support at short notice because Hitler had, once again, scored an unexpected military success. When the often self-serving withdrawal of support by senior army leaders made the ultimate goal of Hitler's death—and the end of the Nazi regime—impossible, the conspirators waited for a more opportune moment to effect a change in government. Killing Hitler and other leading Nazis was never a goal in itself.

In short, the entire historical context, which is shaped with the aid of anecdotal and serious historical sources, demonstrates that Bonhoeffer knew about and approved of Hitler's assassination, and therefore of using violence to end both the war and Nazi rule. Stanley Hauerwas's assertion that there is "no indication in Bonhoeffer's life or work that he ever abandoned his pacifism to join a plot to kill Hitler," cannot be maintained in light of what we know. Of course, as Sabine Dramm makes clear in her book *V-Mann Gottes und der Abwehr?*,¹⁶ one has to define what precisely is meant when we say Bonhoeffer did or did not join a plot. Moreover, we certainly have little evidence that Bonhoeffer was involved with the practical details of political conspiracy. He did not handle explosives, for example. Nonetheless, Eberhard Bethge rightly calls Bonhoeffer's involvement "Mittäterschaft am Komplott gegen Hitler,"¹⁷ indicating some form of active participation.¹⁸ He was more than a messenger boy, and much more than a sensitive counsellor to fellow conspirators who helped them justify their actions according to their own worldview.¹⁹

15 Ibid.

16 Sabine Dramm, *V-Mann Gottes und der Abwehr? Dietrich Bonhoeffer und der Widerstand* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2005).

17 *Mittääter* describes an accomplice, someone who is actively implicated in a deed or action.

18 Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, 812.

19 This is the interpretation of Bonhoeffer's role by the authors of *Bonhoeffer the Assassin?* See page 92.

It is indeed quite probable, as Dramm claims, that Bonhoeffer's active participation in the conspiracy by joining the *Abwehr* was primarily to escape military service, and thus to maintain his personal conviction of conscientious objection to carrying arms.²⁰ A number of other motivations may also have been a factor. Bonhoeffer had long shared his family's dislike of Hitler's policy. He could no longer write, teach, or train seminarians, and was thus condemned to uselessness. During the time he hoped for release from prison, Bonhoeffer mused about the possibility of joining Bethge's regiment as a fellow soldier. In one of his uncensored letters Bonhoeffer writes: "My sense is that I will be released – and that would mean immediate induction into military service – in January or February. If where you are stationed you are able (and want) to do something so that I might go there too, please don't let others' advice deter you from this. The only question is whether you have someone there with whom you can speak confidentially."²¹ We know from his letters that Bonhoeffer himself preferred medical service or a military chaplaincy. He had put in for one himself at the beginning of the war in 1939,²² and urged Bethge from prison to try for the same position.²³ Perhaps the desire to join Bethge's unit is simply an expression of solidarity, but if Bonhoeffer had freedom of speech in this letter, and if refusing military service had been an absolute condition for him, why did he not mention anything of this sort? Moreover, Bonhoeffer reportedly prayed for the defeat of Germany and also approved of the decision by military leaders to betray army movements to the allies in order to hasten Germany's defeat; he did so fully knowing that such betrayal would hurt German troops.²⁴

All of this means that the recent attempt to rewrite this historical context by turning Bonhoeffer into an uncompromising pacifist lacks plausibility. From what we have seen, the historical sources we now have affirm that Bonhoeffer did indeed see Hitler's assassination and other leading Nazis as the only way to end the war and preserve what was left of German culture for the next generation. While their historical argument does not hold water, the authors of *Bonhoeffer the Assassin?*, nonetheless contribute (inadvertently) an essential point to our understand-

20 The authors of *Bonhoeffer the Assassin?* rely almost exclusively on Sabine Dramm's *Dietrich Bonhoeffer and the Resistance* (Minneapolis: Fortress Press, 2009) for this claim (see Nation, Siegrist, and Umbel, *Bonhoeffer the Assassin?*, 225). Somewhat incredibly, the authors also claim that Bonhoeffer's final charge boiled down to using his *Abwehr* status to refuse bearing arms (*ibid.*, 226; incidentally, a crime itself meriting the death penalty). As Bonhoeffer's own letters to Bethge make clear (in addition to the material provided by Christine von Dohnanyi and others), this charge was the 'happy' result of Bonhoeffer's and Hans von Dohnanyi's dissembling and successfully diverting the prosecutor Manfred Roeder from Bonhoeffer's promoting Hitler's overthrow and thus national treason.

21 Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, DBWE 8:326.

22 Dietrich Bonhoeffer, *Theological Education Underground: 1937–1940*, DBWE 15:269–270.

23 DBWE 8:315, 368, 380, 399.

24 Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, 759.

ing of Bonhoeffer. All too often, Bonhoeffer is read as if his whole life led up to his decision to work for the conspiracy, and as if his decision to concede to political violence as the last resort was the hermeneutical key to his Christian outlook and theology. No doubt Bonhoeffer's theology *was* shaped by his political situation, but Mark Nation and his co-authors have reminded us that Bonhoeffer the theologian is much more interesting than Bonhoeffer the conspirator.

Bonhoeffer's Theological Development

Given the historical evidence, debating whether Bonhoeffer condoned Hitler's assassination is a red herring that distracts attention from a more interesting question: whether Bonhoeffer had *theological* grounds for doing so. Nation, Siegrist, and Umbel are right to contest any interpretations that claim Bonhoeffer turned from a pacifist and theologian into a political resistance fighter who had come to realise the need for violence. But how many serious Bonhoeffer scholars have actually read Bonhoeffer in this way? The book sets out to show that Bonhoeffer had no part in the resistance, and never "attempted ethically to justify such attempts."²⁵ Presumably, this means that Bonhoeffer remained a pacifist from beginning to end. The word "justify" is of crucial importance in this context, because by this term the authors mean to capture exactly those interpretations that would have Bonhoeffer abandon his obedience to God's command for peace, and embrace the necessity for violence in politics as a principle. Yet virtually none of the authors they accuse of such readings (i.e. Bethge, Schlingensiepen, Rasmussen) actually read Bonhoeffer in this way.

Moreover, Nation, Siegrist, and Umbel connect this false turn from theologian to political resister with an equally problematic change in Bonhoeffer's theology. Instead, they postulate that Bonhoeffer's theology should be read as a continuous development. Such a reading, they argue, shows that Bonhoeffer's theological writings do, in fact, provide an "ethical foundation for resistance," but that such resistance must be "in line with the commandments of God known in Jesus Christ."²⁶ Yet they do not, in the end, specifically show what this kind of resistance would look like. Instead, the book ends on a modified view of pacifism, akin to what Clifford Green has felicitously termed "Bonhoeffer's Peace Ethic." This term acknowledges that Bonhoeffer saw peace as God's central command to the church and thus to the world. As Green summarized Bonhoeffer's position, "[peace ethic] is a Christian, theological commitment; it is central to – and inseparable from – his understanding of the gospel; it is based on his distinctive way of reading the Bible,

²⁵ Nation, Siegrist, and Umbel, *Bonhoeffer the Assassin?*, 13.

²⁶ *Ibid.*, 95.

especially the Sermon on the Mount; it is intrinsic to his discipleship, to his faith in Christ: it is essential to his theology of the church."²⁷ Green also argues for continuity within Bonhoeffer's theological development and claims that his participation in the plot to kill Hitler did not diminish or undermine his commitment to pacifism. One has to wonder why these authors do not simply agree with Green.

One possible reason for the authors' attempt to turn Bonhoeffer into a Menonite, Yoderian pacifist may be the dread that any other reading could lead to the ethical justification of violence *as a principle* in certain political circumstances. Once again, these authors are setting up a straw man, as far as most Bonhoeffer scholars are concerned. The following paragraphs aim to show that Nation, Siegrist, and Umbel's position is much closer to the majority of Bonhoeffer interpreters on this matter than they themselves believe.

The authors are correct in claiming that how such ethics of resistance appear has to be ascertained from Bonhoeffer's work as a whole, viewed as a continuous theological development. They rightly reject a supposed break between Bonhoeffer's early, more pietistic, theology and his later more realist, and politically activist theology. They are wrong, however, to attribute this latter view to Bethge,²⁸ and it is not clear how their own reading of Bonhoeffer provides a radically new interpretation of his work.²⁹

The authors of *Bonhoeffer the Assassin?* rightly assert that Bonhoeffer's concept of realistic responsibility in the freedom of Christ and the acceptance of guilt for one's decisions do not "mark a radical shift in his thought," but must be "understood as extensions of Bonhoeffer's ethic of formation in Christ."³⁰ Yet, at the end of the book, one is left wondering whether this finding constitutes a radically new insight. Aside from the authors' trenchant and well-argued critique of the Niebuhrian reading of a break between the early pietistic and later critical realist Bonhoeffer, the authors merely restate a unified interpretation of Bonhoeffer that many scholars asserted long ago.

The main developmental lines run as follows: Bonhoeffer starts out from a classic 19th century Lutheran position that divides the world into spiritual and political

27 Clifford Green, "Pacifism and Tyrannicide: Bonhoeffer's Christian Peace Ethic," *Journal of the Society of Christian Ethics* 18.3 (2005), 31–47, 40.

28 Nation, Siegrist, and Umbel, *Bonhoeffer the Assassin?*, 94. The authors take Bethge's claim that by his involvement in the conspiracy Bonhoeffer truly became a man for his times in indicating such a break. However, Bethge—both in his biography and in his later reflections on this matter—roots Bonhoeffer's active involvement and sanctioning of tyrannicide (but not as a fixed political principle) in his friend's Christology as an act of faith-based, responsible action in freedom before God. See Eberhard Bethge, *Am gegebenen Ort. Aufsätze und Reden* (Gütersloh: Christian Kaiser Verlag, 1979), 61.

29 In fact, it is somewhat ironic that after their careful delineation of Bonhoeffer's theological development from his initial just-war theory to pacifism, they more or less end up exactly where Bethge himself landed already almost thirty years earlier.

30 Nation, Siegrist, and Umbel, *Bonhoeffer the Assassin?*, 220.

spheres, and thus into Christian and more broadly human ethics.³¹ This division stresses the God-given, eschatological nature of peace to such a degree that human responsibility to work for peace in society is minimized. Peace is a divine, not human, possibility and thus primarily a matter of faith or internal disposition—more a spiritual than a concrete political matter. For example, according to this view, Christ's command to forsake riches and follow him speaks of the cultivation of an inner disposition which resists the love of money, rather than a demand to actually part with it. This cheap grace also applies to peace-making. Indeed, the early Bonhoeffer himself approves this view, when he argues that the pursuit of political peace too easily becomes an excuse for our sinful nature to implement self-centered political ideologies.³² In addition, this neo-Lutheran teaching advocates a just war theory, based on divine orders of creation, of which nationality is one. The early Bonhoeffer echoes this teaching when he preaches: "God gave me to my mother, to my people" and thus "love for my people will sanctify murder, will sanctify war [...]. God calls the nation to war and victory."³³

Between 1930 and 1931, Bonhoeffer radically changes these views, in part through the influence of Jean Lasserre (1908–1983), a French Reformed pacifist theologian, whom he met during his stint in New York at the Union Theological Seminary (1930–1931). For Bonhoeffer, the work of peace is now God's concrete command to Christians. He tells his audience at a youth conference in 1932: "The order of international peace today is God's command to us. This is the specific expression of God's will for our time."³⁴ Bonhoeffer's pacifism was fully matured in 1934, at an international ecumenical conference in Fano, Denmark. He rejected the argument that war was necessary to ensure peace, on the grounds that this logic mistakes security for peace and belittles the evil of war. In his address to the delegates, Bonhoeffer reveals his mature, Christological foundation for peace: In Christ, God has reconciled the world. Through the Church, Christ is present in the world. Hence "The church of Christ takes the weapons from her sons' hands and forbids war to them." To do otherwise is to become guilty of war and violence.³⁵

Bonhoeffer's turn to pacifism coincides with his new interpretation of the Sermon on the Mount, against the grain of Lutheran theology. Rather than spiritualizing the ethical demands of the beatitudes, Bonhoeffer insists that "the Sermon

31 Dietrich Bonhoeffer, *Barcelona, Berlin, Amerika 1928–1931*, DBW 10:328 (all translations from the German edition when cited first are my own). See Dietrich Bonhoeffer, *Barcelona, Berlin, New York 1928–1931*, DBWE 10:364.

32 Dietrich Bonhoeffer, *Berlin: 1932–1933*, DBW 12:233. See Dietrich Bonhoeffer, *Berlin: 1932–1933*, DBWE 12:261.

33 DBW 10:337–339. See DBWE 10:371–373.

34 Dietrich Bonhoeffer, *Ökumene, Universität, Pfarramt 1931–1932*, DBW 11:338. See Dietrich Bonhoeffer, *Ecumenical, Academic, and Pastoral Work: 1931–1932*, DBWE 11:364.

35 Dietrich Bonhoeffer, *London 1933–1935* (1997), DBW 13:299–301.

on the Mount exists for the purpose of doing it."³⁶ "Blessed are the peacemakers, for they are called the children of God," meant that Christ's followers were actually to implement peace. Moreover, in Christ himself God has made peace with the world. Christ *is* peace and the Christian's participation in Christ, his/her being shaped into Christ-likeness, requires of us specific peace work in a public and political sense. But peace work must be done without violence, for "the meek shall inherit the earth." To be a Christian meant to live for peace and to renounce violence. At this stage, Bonhoeffer was willing to refuse bearing arms, which would have meant his death under martial law in Germany.

Should we then propose a final stage of theological development in which Bonhoeffer gave up, modified his pacifism and conceded the need for violence as part of being a Christian? The answer to this question is admittedly complicated. A simplified answer is that Bonhoeffer stuck to his pacifism, but had to correlate his pacifist conviction with his strong sense of civic responsibility, which was equally anchored in Christ. As Clifford Green put it, "Certainly, non-violence was Bonhoeffer's default position. But his Christian peace ethic cannot be reduced to the thin principle of non-violence; rather it is defined by his thick commitment of faith in Christ with its manifold theological and ethical implications."³⁷ Bonhoeffer's student Wolf-Dieter Zimmermann recalls from many personal conversations, that "Bonhoeffer's positions were always variable; for him nothing was ever final, except the person and work of Jesus Christ [...]. Bonhoeffer over time became a 'practical theologian,' who obtained his own secularity entirely from the person of Jesus Christ."³⁸

This longstanding interpretation of Bonhoeffer represents his political engagement as an extension, or deepening, of his already established Christology: God reveals himself in his becoming human in Jesus Christ to reconcile the world to himself. Therefore theology has to think of God and the world together. This fundamental axiom of Bonhoeffer's makes Christology the *cantus firmus* running through all the variations of his theology. A quick survey of major Bonhoeffer commentators shows that most understand his turn to the so-called prison theology, including his work for the resistance and his notions of religionless Christianity and a 'world come of age,' as the prolongation of his Christology. Even early Bonhoeffer interpreters, who did not have access to all of Bonhoeffer's works, perceived a unifying centre that holds seemingly discontinuous developments in his theology together. For example, Gerhard Ebeling, who drew attention to the theo-

³⁶ Die Bergpredigt ist dafür da, daß sie getant wird." Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, DBW 6:329. See Dietrich Bonhoeffer, *Ethics*, DBWE 6:326.

³⁷ Green, "Pacifism and Tyrannicide," 47.

³⁸ Zimmermann, *Wir nannten ihm Bruder Bonhoeffer*, 100.

logical differences between *Nachfolge* and Bonhoeffer's this-worldly interpretation of Christianity in the prison letters, suggested a search for the fundamental impulse (*Grundimpuls*) that required and made possible this development.³⁹ In a similar vein, Winfried Maechler, one of Bonhoeffer's seminarians, argued in 1954 that

Bonhoeffer never relinquished the central importance of the Sermon on the Mount for Christian ethics [...]. The form of Jesus Christ, and his taking form among humanity, is for him the central point of the Sermon on the Mount. For this reason, Bonhoeffer was indeed (if not an absolute) an uncompromising pacifist, a strong, relative pacifist, because he saw the striving for peace and the denial of violence as one of the main characteristics of Christianity.⁴⁰

The one great exception to this unified interpretation of Bonhoeffer was Hanfried Müller, whose distinction between Bonhoeffer's early and late theology was quite influential, but this was corrected ten years later by Ernst Feil's important comprehensive Bonhoeffer interpretation (*Die Theologie Dietrich Bonhoeffers: Hermeneutik – Theologie – Weltverständnis*, 1970). In this seminal interpretation of Bonhoeffer's concept of the world (*Weltverständnis*), and thus his theology as a whole, Feil noted that "the theology of Bonhoeffer forms a continuous unity."⁴¹ In his careful analysis, Feil shows clearly how the Christological center of Bonhoeffer's theology unifies his works from *Act and Being* to *Ethics* and the prison theology.⁴² Thus, for Feil, not only Bonhoeffer's pacifism but also his decision to participate in the conspiracy against Hitler follow from the same Christological center and should not be opposed. Bonhoeffer, concludes Feil, "did not advocate pacifism as a matter of principle but, as one might say, [he advocated] a pragmatic pacifism, which permitted certain actions by those who were forced to commit violence for the sake of restoring a fundamentally betrayed justice, *without thereby negating his decisive pacifism.*"⁴³

Another ten years after Feil, Eberhard Bethge himself described Bonhoeffer's agreement with the violent means to overthrow Hitler for the sake of peace as an exceptional act of responsibility out of a unified, Christ-centered theology:

With this ethic of responsibility, Bonhoeffer overcame the deadly separation of the two kingdoms without, however, simply identifying them. This ethic was the further deve-

³⁹ Gerhard Ebeling, "Die 'nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe,'" in Dietrich Bonhoeffer, *Die mündige Welt II*, vol. 2: *Verschiedenes* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1956), 301.

⁴⁰ Winfried Maechler, "Vom Pazifisten zum Widerstandskämpfer," in *Die mündige Welt III*, vol. 3 (München: Chr. Kaiser Verlag, 1960), 92.

⁴¹ Ernst Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers: Hermeneutik – Christologie – Weltverständnis*, 5th edition (Berlin: LIT Verlag Berlin, 2005), 15.

⁴² *Ibid.*, 214ff.

⁴³ *Ibid.*, 409, translation and emphasis mine. The German "kein prinzipieller Pazifismus" is difficult to translate and is perhaps best rendered "absolute" or "ideal" pacifism.

lopment of the concerns he already had in his youth, now fleshed out by his very own Christian and political experiences. Responsibility denies any absolute separation into worldly and spiritual elements, but dwells in both realms before God and before men. And in this ethic, Bonhoeffer himself lived out of the personal relation to Christ he maintained until the end, and which he also maintained in his daring of the conspiratorial political resistance. Thus, this political resistance is for him a response to his encounter of Christ, as it is also a response to the appeal from the suffering children of God in his day. This response places him beyond authoritarian laws and autonomous privacy. The one who responds takes on tasks others have failed to tackle or complete. The responding one does not try to avoid reality by means of unchangeable Christian principles. He steps into the context of contemporary human guilt, leaves justification to his God and accepts the consequences.⁴⁴

We have to keep in mind that for Bonhoeffer the Christian life is all about the “becoming real” of Christ’s reality in this world, and this one “Christ-Reality” is the reconciliation of the world and God.⁴⁵ Therefore Christians have to *make* peace and peace is only possible within this world through concrete social and political measures. Bonhoeffer liked to say that “peace must be dared,” not merely believed in. For Bonhoeffer, treason (letting the enemy know German troop movements) and even tyrannicide were necessary in the light of the concrete situation in Germany to contribute to the possibility of peace in a concrete fashion. He knew that peace required political structures, and he had outlined such structures with the God-given political mandates in *Ethics*. Both church and civic institutions had failed to preserve social order. Now responsibility as a Christian peace worker required desperate action, with the long-term goal of stabilizing society after Hitler. Bonhoeffer, we recall, took part in several ‘circles’ that planned the post-war Germany, and certainly never relinquished this long-range and responsible view of the future.

Bonhoeffer thus followed a Christological, situational peace ethic of “realistic-responsibility,” which meant working out the peace accomplished in Christ within political realities. Violence was not a principle to employ in these matters, but precisely an act of free responsibility before God. Following Christ’s own example, such responsibility entailed vicarious suffering for the good of others; in this case it meant stopping more Jews, soldiers and civilians from being killed daily under Hitler’s barbaric and irrational politics, and ensuring peace for the coming generation.⁴⁶ Bonhoeffer had already risked his life by joining the conspiracy. But he was also willing to risk sinning by killing in order to make peace possible. It is important not to see in this decision any kind of *principle* that allows us to justify violence

44 Eberhardt Bethge, “Dietrich Bonhoeffer und die theologische Begründung seines politischen Widerstandes,” in Bethge, *Am gegebenen Ort*, 61, translation mine.

45 DBW 6:40–44. See DBWE 6:55–59.

46 Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, DBW 8:25.

or war. Bonhoeffer classified participation in a political putsch as *ultima ratio*, as an irrational, unique act, “justifiable by neither rule nor law,” a concrete personal decision to be drawn into the reality of Christ and world.⁴⁷

What then is the answer to the paradox of Bonhoeffer the pacifist and Bonhoeffer the “assassin”? At least part of the answer is that this very means of phrasing the problem is misleading. As Sabine Damm has shown, and as Nation, Siegrid, and Umbel themselves argue, the role of assassin was never actually contemplated by anyone in the resistance. By using this designation provocatively as a book title, the authors frame their argument within a false dichotomy of pacifism versus violence, rather than starting with Bonhoeffer’s own conception of Christian ethics. For Bonhoeffer, ethics always involves following Jesus and hence is not a program, not even an ideal program, of pacifism. Bonhoeffer thought that following Christ and taking seriously his political responsibility as a Christian in Germany even required breaking the divine law of taking another’s life. The fragments of his final work *Ethics* show: a) that Bonhoeffer continued to believe that following Jesus into the realities of life is more important than any moral code; following Jesus means to work for peace and reconciliation; and b) that the emergency situation in Germany required unprecedented measures, tyrannicide and the overthrow of an illegitimate government in order to bring peace.

Conclusion

Bonhoeffer knew that following Christ concretely into the messy business of life meant getting dirty – that is, it meant incurring offenses and guilt. Bonhoeffer was certain that he was following Christ, and he was willing to incur judgment for breaking human and divine laws, and, following the apostle Paul’s dictum that “I am judged by no-one but by Christ” (see 1 Cor. 4:3–4), to surrender himself to God’s mercy. We dare not forget Bonhoeffer’s conviction that killing Hitler meant indeed committing murder, for which one would become guilty before God. For this reason, Bonhoeffer never speaks of ‘a sanctified murder.’⁴⁸ From beginning to end, Christology, discipleship, and the church’s mission as the embodiment of God’s new humanity marked by its labors for peace determined Bonhoeffer’s ethics. His stated recognition of the necessity to kill Hitler is congruent with this view insofar as his consent to political violence is precisely not the sanctioning of a principle but rather a personal act of free responsibility for the sake of others. This action is theologically grounded in Bonhoeffer’s relation to Christ and God’s concrete

47 DBWE 6:273.

48 Schlingensiepen uses this language in his biography, attributing it (I think) to James Moltke, who rejected the assassination as immoral. Ferdinand Schlingensiepen, *Dietrich Bonhoeffer 1906–1945: Martyr, Thinker, Man of Resistance* (London, New York: T&T Clark, 2010), 286.

command to work for peace, but for this very reason it is not a theological or ethical justification of the use of violence. Eberhard Bethge has perhaps put it best:

The origin of action does not lie in a theology. Theology can do either: block the path to a deed or prepare it. The political act of the Christian springs from a situation of responsibility rooted in faith. Something like the sensibility of faith to a particular situation frees the Christian to the act of resistance.⁴⁹

Bethge makes it very clear, however, that such an act is *not* the execution of a previously conceived theological-ethical concept. For “such an execution still seeks the guard-rail of a prior or subsequent justification, which, however, must be left to God alone. Faith, by contrast, under the concrete situational demand of responsibility, takes hold of a piece of freedom for itself and others, wherefore faith does not procure its own justification, not even a theological one.”⁵⁰ We can see that for Bethge, as for Green and other Bonhoeffer scholars, the claim that Christology provides the explanatory framework for Bonhoeffer’s action in no way entails an attempt to theologially justify his involvement in the use of political violence. Bethge is entirely right to caution, “who are we—theologians, congregations, church-leaders, ethicists and contemporaries? What gives us the right to call a living deed before our judgment seat?” In some ways it is we whose motives are called into question when we seek to rationalize Bonhoeffer’s decision. As always in situations when reason fails, poetry best captures the spirit of things that elude exact analysis. Shortly after the failed assassination attempt of July 20, 1944, Bonhoeffer penned these lines as part of his poem “Stations on the Way to Freedom:”

To do and dare, not what is random but what is right
 not to linger in the possible but boldly take hold of the real
 not in escaping through thought, but in action alone is freedom.
 Step out from fearful faltering into the storm of events,
 carried only by God’s command and your faith,
 and freedom will come and receive your spirit, rejoicing.⁵¹

49 Bethge, *Am gegebenen Ort*, 48.

50 Ibid.

51 DBW 8:571.

Bonhoeffer and Non-Violence

Abstract

Jens Zimmermann closes this volume with a nuanced statement of Bonhoeffer's involvement in the conspiracy to overthrow the government of Nazi Germany, including the attempted efforts to assassinate Hitler. Zimmermann responds both to those who argue that Bonhoeffer, as a pacifist, never took part in or condoned the plans to kill Hitler (see Nation et al., *Bonhoeffer the Assassin?*), and to those who claim that Bonhoeffer abandoned his earlier pacifism to adopt Reinhold Niebuhr's "critical" or "Christian" realism. Zimmermann shows that Bonhoeffer argued instead that such extreme forms of political resistance are unique personal acts of free responsibility for the sake of others in obedience to Christ, and therefore do not provide theological or ethical justification for the use of violence.

EWST

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna

Copyright by EWST ISSN 1734-4182
Wrocław 2016 ISBN 978-83-60567-14-2

Partnerzy wydania:



ibg Internationale Bonhoeffer-Gesellschaft
Deutschsprachige Sektion e.V.