

Nenad Hardi Vitorović

DIETRICH BONHOEFFER – ODGOVORNOST IN SVOBODA

S knjigo *Odgovornost in svoboda* (Celjska Mohorjeva družba, 2005) smo ob 60. obletnici smrti in 100. obletnici rojstva Dietricha Bonhoefferja (1906–1945) v slovenščini končno dobili prvi celovitejši izbor iz del tega izjemnega protestantskega pastora in teologa. V čem je njegova izjemnost? Bonhoeffer, ki se ga je v petdesetih letih dvajsetega stoletja oprijel naziv teolog »nereligioznega krščanstva«, se je v splošno zgodovino vendarle zapisal predvsem kot tisti luteranski teolog, ki je bil aktivni udeleženec nemškega antifašističnega gibanja in pozneje tudi oboroženega odpora, konkretno skupine okoli Wilhelma Canarisa, šefa vojaške obveščevalne službe *Abwehr*, ki je od leta 1938 večkrat (prvič ob načrtovanju zasedbe Sudetov) poskušala likvidirati Hitlerja in zrušiti nacistični režim. Takšen opis je po svoje upravičen, saj Bonhoeffer nikakor ni bil edini, ki je bil zaradi svojega doživetja tega, kaj pomeni hoditi za Kristusom, pripravljen tvegati življenje z nasprotovanjem nacizmu. Omenim naj le nekaj imen, na primer »Buchenwaldskega pridigarja« Paula Schneiderja, soustanovitelja Izpovedne cerkve, ki se je v skladu z Apd 5,29 (»Bogu se je treba pokoravati bolj kot ljudem«) dosledno upiral kompromisom z »drugimi razodetji«¹ in še v taborišču na ves glas oznanjal evangelij, dokler ga niso z brutalno silo dokončno utišali. Bonhoeffer je Schneiderja poimenoval za prvega evangeličanskega mučenika »tretjega rajha«. Do leta 1939, ko je Schneider podlegel »oskrbi« bolnišnice taborišča Buchenwald, je namreč že nekaj katoli-

1 Glej prvo tezo barmenske Sinode Izpovedne cerkve (Teološka deklaracija, 2001: 156).

čanov zaradi svojih besed izgubilo življenje (npr. Adalbert Probst in dr. Erich Klausener leta 1934).

Na tem mestu moramo spomniti tudi na številne Jehovove priče, ki jih je nacionalnosocialistična mašinerija »zmlela« zaradi njihovega zavračanja salutiranja zastavi, »nemškega pozdrava« (*saluto romano* z vzklikom »Heil Hitler« ali »Sieg Heil«) in še posebej vojaške obveznosti, čeprav Jehovove priče niti v svoji lastni percepciji niti za zunanji pogled niso tvorili kakega odporniškega gibanja, ampak so bili preprosto žrtve nacizma. V njihovi dosledno pacifistični drži, ki vključuje tudi zavračanje slehernega malikovanja državnih simbolov, pa je nekaj, kar nedvomno vzbuja vsaj nelagodje, če ne že kar (največkrat tiho) občudovanje, tako med protestanti kot med katoličani. Takšna drža namreč spominja na poročila Jezusovih prič, da je Mesija zavračal, da bi se on sam ali njegovi učenci s silo postavili proti zlu. Ista drža pa je značilna tudi za del evangelijskih kristjanov, namreč za menonite, in tudi širši javnosti danes ne more več veljati za marginalni pojav kake »čudaške ločine«, saj jo zlasti v ZDA zastopajo vplivni ali vsaj odmevni teologi, kot je npr. Stanley Hauerwas, ki ga je leta 2001 revija *Time* razglasila za najboljšega ameriškega teologa, pa Miroslav Volf in še drugi. S tem je tudi že nakazano, da je Bonhoefferjeva podoba v očeh številnih lahko še kako kontroverzna in da tudi njegova drža, čeprav zaradi navidez diametralno nasprotnega razloga, marsikomu še danes vzbuja nelagodje.

Če je bil Bonhoeffer v zavezniških protestantskih državah in v nekaterih njihovih večjih cerkvah (anglikanski v Veliki Britaniji, episkopalni in luteranski v ZDA) zelo hitro razglašen za heroja in mučenika, pa v nemških cerkvah (in Nemčiji nasploh) in tudi v celi vrsti evangelijskih denominacij ter bolj konservativnih struj znotraj večjih cerkva še lep čas ni bil enoglasno deležen podobne časti. Najprej – in to je tisto, kar mnoge še danes bega – zaradi očitne problematičnosti svoje odločitve za sodelovanje pri uboju Hitlerja. V primerjavi s prej omenjenim pacifizmom je videti, da gre za drugo skrajnost. Če krščanski pacifisti ponavadi omejujejo veljavnost zapovedi podrejanja oblastem (1 Pt 2,18) med drugim z zgoraj omenjeno vrstico iz Apd 5,29, da je Boga treba ubogati bolj kot ljudi, in zato odklanjajo, da bi prijeli za orožje, kajti »vsi, ki primejo za meč, bodo z mečem pokon-

čani« (Mt 26,52) – kar razlagajo kot splošno prepoved nasilnega upiranja zlu in se raje odločijo, da utrpijo posledice, ki jih takšna neposlušnost nosi s seboj – je videti, da smo z Bonhoefferjem dobili nekoga, ki je celo brez ukaza nadrejenih oblasti sam prijel za orožje in s tem nedvoumno kršil šesto zapoved (2 Mz 20,13).² V povojni Nemčiji pa so seveda obstajali tudi drugi razlogi za nelagodje, čeprav je pripadnost posameznih pastorej, duhovnikov in tudi laikov kakemu odporniškemu gibanju proti Hitlerju tudi že takrat bila nekaj, česar sta se obe veliki cerkvi (katoliška in evangeličanska) radi spominjali. To velja še zlasti za evangeličanske cerkve, kjer škandal ni bil le v pasivni drži večine tisti čas odgovornih oseb in posledično v zapadlosti skoraj celotnega nemškega ljudstva nacistični ideologiji, temveč tudi v aktivni podpori nacističnemu režimu, ki so jo izkazovali številni cerkveni voditelji. Vsak posameznik, še zlasti, če je bil versko motiviran, je dokaz, da se ni kompromitirala celotna cerkev. In vendar je bilo enoznačno dobrodošlo le odpornišvo v smislu javnega nasprotovanja nacizmu (kot v Schneiderjevem primeru) in drugih oblik protinacističnega delovanja (npr. razpečevanja letakov kot v primeru *Weisse Rose*, skupine katoliških študentov na Münchenski univerzi), ne pa tudi odpornišvo v smislu očitne »protidržavne« dejavnosti, kot je obveščanje nasprotnika o pripravah na eliminacijo izvoljenega voditelja države in naroda ter celotne strukture aktualne oblasti, kar je počel Bonhoeffer. Slednje je v očeh mnogih bila »veleizdaja«, kar je po takrat veljavnem pravu – v ZRN do leta 1968, ko so 20. členu ustave dodali pravico do odpora – tudi bila. Tako so v povojnih letih mnogi vplivni evangeličanski cerkveni voditelji izkazovali spoštovanje zgolj Paulu Schneiderju, od Bonhoefferja pa so se bolj ali manj distancirali. Primer: povojni bavarski deželni škof Hans Meiser, ki je sicer bil eden izmed podpisnikov Stuttgartskega priznanja krivde,³ naj ne bi hotel prisostvovati bogoslužju v spomin na Bonhoefferja

- 2 Ne ravno dobesedno, seveda ni osebno nastavljal bombe Hitlerju pod mizo, a Bonhoeffer ne bi razlikoval med svojim in von Stauffenbergovim deležem pri zaroti.
- 3 Deklaracija, ki so jo predstavniki Sveta Evangeličanske cerkve v Nemčiji (EKD) v Stuttgartu vročili delegaciji Ekumenskega sveta cerkva (18.–19. oktobra 1945).

leta 1953, češ da ni umrl kot krščanski mučenik, marveč v političnem spopadu (Kraft, 2006:34). Tudi zahodnonemško pravosodje sprva ni hotelo razveljaviti razsodb nacističnih sodnikov proti zarotnikom, tudi proti Bonhoefferju ne. To se je zgodilo šele leta 1996. Pripomniti pa je treba, da Bonhoeffer takšne razveljavitve najbrž sploh ne bi pričakoval. Videli bomo namreč, da svojega ilegalnega delovanja tudi sam ni skušal prikazati kot legitimnega.

Toda konec koncev tudi to, da je nekdo, ki je pastor in teolog, soudeležen v pripravah na uboj voditelja države, ni nekaj, po čemer bi bil Bonhoeffer izjemen.⁴ Žal je pogosto skupna značilnost tistih, ki ga poveljujejo kot junaka, mučenika ali svetnika,⁵ in teh, ki se še vedno tako ali drugače nad njim zmrdujejo, ta, da ga ne prvi ne drugi ne berejo in ne poznajo. Bonhoefferjeva izjemnost je namreč (med drugim) v tem, da se je oboroženemu odporu pridružil prav kot (pastoralni) teolog; njegova besedila – od najbolj akademskih spisov do pastoralnih pisem – je mogoče brati kot dokumente dosledne hoje za Kristusom, ki je tudi njihov edini resnični »junak«. Bonhoeffer je nadalje izjemen zato, ker mu kljub (tudi siceršnji) radikalni nekonvencionalnosti na nobeni točki znotraj osrednjih tem njegovih teoloških prizadevanj (kristologija, ekleziologija, etika) ni mogoče resno očitati kakšne heterodoksije. »Resno« je mišljeno kot »z bibličnega stališča«, kajti s stališča raznih konfesionalizmov, nenazadnje tudi

- 4 Tako je bil med zarotniki neuspelega atentata (20. julij 1944) tudi katoliški duhovnik Otto Müller. Podobno kakor Bonhoeffer je Müller že od začetka delal proti nacizmu, podobno kakor Bonhoeffer je bil pozneje (vsaj v širšem smislu) del iste skupine snovalcev državnega udara. Ni bil sicer neposredno povezan z vojaškimi protagonisti zarote, kajti sodeloval je z njeno »civilno glavo«, Carlom Friedrichom Goerdelerjem, vsekakor pa je vedel, za kaj gre in kaj počne, saj se je po neuspelem atentatu takoj začel skrivati. Nazadnje se je zatekel v samostan Olpe, kjer ga je *Gestapo* dva meseca po atentatu vendarle našel. Müller je – zdaj podobno kakor Paul Schneider – umrl tri tedne pozneje v bolnišnici zapore Berlin-Tegel, pred sojenjem.
- 5 Če je bil v nemških evangeličanskih cerkvah neposredno po vojni »junak« Paul Schneider, se je s časom razmerje med njim in Bonhoefferjem povsem obrnilo, in Schneider je – po krivici – skorajda utonil v pozabo. Za obuditev spomina nanj je leta 2000 poskrbel Janez Pavel II, ki je Schneiderja omenil na spominski maši za mučenike dvajsetega stoletja.

nekaterih struj znotraj luteranske »ortodoksije«, ki so se oblikovale v stoletjih po reformaciji in ki jih je sam označil kot »psevdoluteranstvo«, je vsekakor bil »heterodoksen«. Saj si je vendar drznil zavreči tako nauk o »dveh kraljestvih« kot tudi njihove napačne poudarke in nasploh napačno razumevanje Luthrovega razlikovanja med Božjim Zakonom (postavo) in evangelijem. Po drugi strani bo nekdo, ki mu je bližje bodisi zwinglijevsko dojetje zakramentov bodisi povsem nezakramentalno, moral upoštevati, da gre vendarle za luteranskega avtorja. »Resno« dalje pomeni resnično prisluhniti mu in ga ne (farizejsko) loviti za besedo. Bonhoeffer, ki že v svojih prvih spisih odločno (bolj kot Barth) pretrga z metafizično pojmovnostjo in pozneje čedalje bolj tudi z religiozno, piše namreč izredno sveže in kreativno, a tudi (namerno) nesistematično, »fragmentarno«. Pri tem ne gre za kake protislovnosti znotraj njegovega opusa, ki – kot si upam trditi – sestavlja koherentno celoto (do pregibov vsekakor prihaja, a ti so jasni in konsistentno sledijo razvoju njegove misli), temveč za »fragmentarnost« znotraj ožjega konteksta posameznih spisov – tudi tistih, ki niso nedokončani – zato je na nekaterih mestih nejasen. Pogosto tudi močno naglaša nekatere momente, ki jih ravnokar skuša razviti oziroma namerno poudariti. Včasih se izraža naravnost bizarno. Precej podobno kakor svoj čas Luther, bi lahko pristavili. A prav zato je na takšnih mestih treba upoštevati takó splošno tendenco posameznih spisov kot tudi širši kontekst, tj. celotni opus. Te raznotere spise je treba brati skupaj. Tako bo razvidno, da ne gre toliko za serijo novih začetkov, kot za različne (včasih tudi neposrečene) poudarke na enotnem, a živem in zato tudi dinamičnem temelju. Če parafraziram samega Bonhoefferja, za katerega so starši imeli v mislih kariero koncertnega pianista: slišati moramo njegov *cantus firmus*, pa bodo tudi ti različni poudarki in nenavadni »prebliski« zazveneli kot kontrapunkti polifonije z evangelijem osvojen in evangeliju poslušne misli. Tedaj postane jasno, da Bonhoefferju tudi nikakršne »heteropraksije« ni mogoče resno očitati in da gre za nekoga, ki je do konca delal za mir (Mt 5,9).

Dietrich Bonhoeffer se je rodil 4. februarja 1906 v šlezijemskem mestu Breslau (Wrocław) kot šesti izmed osmih otrok – malo pred svojo sestro dvojčico – v družini, ki je pripadala meščanski in intelektualni

eliti. Odraščal je v Berlinu, kamor so se preselili leta 1912, ko je oče Karl, eden vodilnih nemških nevrologov, postal profesor na tamkajšnji univerzi in upravitelj nevrološke klinike.⁶ Mati Paula (roj. von Hase) je vodila gospodinjstvo, v katerem so vselej imeli skupaj vsaj pet služabnikov in služabnic, ter poučevala svoje otroke. Poleg tega, da je bila po izobrazbi učiteljica, je imela tudi – za razliko od svojega moža – dokaj jasno (liberalno) politično prepričanje. Sovražila je pruski militarizem in tudi šolski sistem se ji je zdel preveč avtoritaren, da bi mu zaupala otroke. Podobno mnenje je imela tudi o stanju v (luteranski) cerkvi, čeprav je izhajala iz družine teologov (tako oče kot ded sta bila profesorja teologije). Zato je tudi svoje dojemanje krščanstva otrokom skušala posredovati sama. Pogosto jim je brala iz *Biblije*, ob praznikih tudi v navzočnosti moža – tipičnega predstavnika kulturnega protestantizma, ki se je ponavadi zmrdoval, češ da on nič od tega ne razume (Marsh, 1997:37). Toda Dietricha se je to prebiranje očitno dotaknilo, ker je po opravljeni maturi 1923 celo družino (neprijetno) presenetil s svojo odločitvijo za študij teologije. Starša, ki sta otroke ves čas vzgajala kot odgovorne osebe, sta to njima neljubo odločitev podprla, bratje pa so ga skušali od nje odvrniti in ga svarili, da se podaja v cerkev, ki je vendar puščobna, malomeščanska institucija. Toda tudi to ga ni prestrašilo: »Jo bom pa reformiral,« je mirno odvrnil.

Bonhoefferju pa se nikoli ni bilo treba ukvarjati z razmerami v cerkvi. V Tübingenu, Rimu in Berlinu se je izkazal za izvrstnega

6 Karl Bonhoeffer (1868–1948) je bil zagovornik enotnosti psihiatrije in nevrologije ter oster nasprotnik tako Freudove psihoanalize kot Jungove analitične psihologije. Danes velja za enega izmed pionirjev klinične psihiatrije v Nemčiji, a je njegov sloves omadeževan z dejstvom, da je kot prepričani evgenik po letu 1933 podpisoval odloke o prisilni sterilizaciji. Ironija, saj »apolitični« Karl Bonhoeffer res nikoli ni gojil nikakršnih simpatij do nacizma: ne pred Hitlerjevim prihodom na oblast ne pozneje. Tisti, ki ga branijo, poudarjajo, da je podpisal veliko manj takšnih odlokov kot njegovi kolegi in da je bil znan kot nasprotnik prisilne »evtanazije« (kar je dokazano). Dejstvo, da leta 1940 ni podpisal peticije zoper njo, razlagajo s tem, da sta takrat že dva njegova sinova bila v odporniškem gibanju (pri čemer naj bi ju podpiral) in si zato ni upal izzivati Gestapa (Mayer, 2000:128–131).

študenta in pred njim je bila sijajna akademska kariera, tako da bi se pozneje lahko mirno zatekel v slonokoščeni stolp univerzitetne teologije. Izpitne obveznosti je opravljal z izjemno hitrostjo. V središču njegovega zanimanja je bila filozofija – nemška klasična in sodobna, zlasti filozofija eksistence in filozofija dialoga, antropologija in epistemologija. Pri svojih profesorjih, vrhunskih predstavnikih liberalne teologije, je globoko cenil njihovo znanstveno strogost in poštenost. Zlasti Adolfa von Harnacka je prav zaradi tega naravnost občudoval. Zato ne bo pozneje, ko bo liberalno teologijo v temelju zavračal, tega nikoli počel na neselektiven način. Poleti 1925 je bral Barthovo knjigo *Božja beseda in teologija* (1924), in to je po besedah svojega prijatelja in biografa Eberharda Bethgeja doživel kot osvoboditev (Marsh, 1997:39).⁷ Bonhoeffer bo sicer ohranil nekatere poteze liberalne teologije, ki jih je prepoznal kot njene pridobitve – še posebej njen odklonilen odnos do teološke metafizike in pozitiven odnos do svetnega, z navezavo na Kantovo opredelitev razsvetljenstva kot izhoda iz nadoletnosti. Zato bo tudi sekulariziranemu svetu pozneje priznal njegov »prav«. Ravno tako bo do konca ostal harnackovsko kritičen do sleherne spekulativne teološke misli, ki ji bo očital abstraktnost, in s tem tudi prav do Bartha. Toda čeprav Barth nikoli ni postal Bonhoefferjev profesor, razen pri kratki izkušnji s seminarja v Bonnu leta 1931 (o čemer je Bonhoeffer z navdušenjem v pismu poročal svojim staršem), sta drug drugemu do konca ostala izziv. Tako Charles Marsh med drugim skuša pokazati, da ni vplival le Barth na Bonhoefferja, marveč tudi narobe. Marsh za pojasnitev razlike med njima ločuje med primarno in sekundarno predmetnostjo Boga, pri čemer bi prva merila na Boga v njegovi aseiteti (samo-odsebnosti) odnosov med osebami Trojice, druga pa na Boga, kolikor se (nam) je v Kristusu razodel. Predlaga, naj Bonhoefferjeve tekste

7 Za bogato dokumentiran prikaz Barthove filozofije v njenih različnih stadijih glej knjigo Marka Kerševana *Vstop v krščanstvo drugače: Protestantska teologija (Karla Bartha) v našem času in prostoru*. Ne vsebuje sicer referenc na omenjeno knjigo *Božja beseda in teologija* – Barthova t.i. »teologija diastaze« ali »teologija krize« in njeno razlikovanje med religijo in vero je tu (Kerševan, 1992: 21–51) predstavljena na primeru odlomkov temeljnega dela iz istega obdobja, Barthovega *Pisma Rimljanom* (1922).

beremo kot poglobljen premislek o Božji »sekundarni predmetnosti« in poudarek na njenih implikacijah, ki pa sploh ne poskuša zmanjševati pomena Barthove epohalne predstavitve Božje aseitete. Sam se tudi sprašuje, ali je Bonhoeffer sploh kdaj (vključno s spisi iz zapora) zapustil okvir Barthove teologije (Marsh, 1997:41–42). To se morda komu zdi drzen namig, vsekakor pa bi ga bilo vredno preveriti. Izziva nas namreč, da ne le posamezna Bonhoefferjeva dela, marveč tudi Bartha in Bonhoefferja beremo »skupaj«. Bonhoeffer kot »kontrapunkt« Barthu?

Bonhoeffer je promoviral v Berlinu leta 1927, pri enaindvajsetih, z disertacijo *Sanctorum Communio* (*Skupnost svetih: dogmatična raziskava sociologije cerkve*). Po enem letu kaplanovanja v nemški evangeličanski skupnosti v Barceloni se je 1929 vrnil v Berlin, kjer je kot asistent naslednje leto pri komaj štiriindvajsetih habilitiral. Za razliko od disertacije, v kateri je bil »teologiji krize« še povsem naklonjen (Marsh, 1997:39), v habilitacijskem delu *Dej in bit* ter nastopnem predavanju *Vprašanje o človeku v sodobni filozofiji in teologiji* brez zadržkov izraža svoje pomisleke. Toda tudi tu so skupne poteze temelj kritike. Bonhoefferjeva teologija je – kakor Barthova – teologija razodetja. Obe omenjeni besedili pretreseta dosežke vrste predstavnikov tedanje nemške filozofije in teologije, tako fenomenologov kot filozofov in teologov dialoga (sicer nikakor ne izčrpno, Bonhoefferja zanimajo samo določene pozicije): v *Vprašanju o človeku* glede konceptualnega para možnosti in meje, v *Deju in biti* pa glede naslovnega. Res je, da gre pri obeh besedilih v temelju za isti problem, ki ga je Bonhoeffer videl v Barthovi predstavitvi Boga in razodetja kot čistega deja. Toda tako kot Barth tudi Bonhoeffer v *Vprašanju o človeku* spodreže pojem človekove (z)možnosti. Pri filozofiji sicer posredno, prek teološke kritike (Bonhoeffer, 2005:4), in predvsem z namenom, da pokaže, kako »[p]ojem možnosti v teologiji in s tem v teološki antropologiji nima mesta« (isto, 17). Kritiko izpelje na primeru Karla Holla, zaslužnega za »luthrovsko renesanso«, čigar »religijo vesti« je že kritiziral Barth. Bonhoeffer se z jedrom Barthove kritike, ki meri na etično zavest odgovornosti kot človekove (z)možnosti, globoko strinja – v svoji *Etiki* bo pozneje na njej gradil, tu pa Bartha povzema:

[Človekovo] razmišljanje, njegova etična zavest odgovornosti, njegova religioznost so le brezupni poskusi zasidranja jaza v absolutnem. Vse to je le [...] φρόνημα σαρκός [prizadevanje mesa], človek se v vsem tem spozabi nad Božjo častjo, in to tako, da noče biti v negotovosti, da si vsaj z umevanjem sebe hoče ustvariti gotovost. Razglasi se za dobrega, razglasi se za slabega – oboje pa je zgolj poskus, da bi bil, dober ali slab, vsaj v gotovosti; a nečesa ne spozna, da je namreč kriv pred Bogom v svoji dobroti in svojem zlu, ki pa je prav v tem, da hoče najti dokončno gotovost, svoje dokončno mesto. Noče, da bi bil le Bog tisti, ki bi ga vedno znova zlomil in ozdravil, sodil in pomilostil, noče biti opravičen po milosti. Človek se hoče opravičiti sam, v tem je njegova krivda. (Isto, 16.)

Bonhoeffer se z Barthom načelno vsekakor strinja tudi glede tega, da »Božja beseda opravičenja [...] v človeka nikoli ne vstopi tako, da bi se poslej mogel sklicevati le nanjo, temveč jo mora Bog izreči vedno znova, v človeka mora priti od zunaj« (isto, 16). Motijo pa ga določeni, med seboj tesno povezani momenti Barthove razlage tega, zakaj človek ne more Boga najti v sebi. Najprej je tu Barthovo takratno pojmovanje Boga kot *totaliter aliter* – povsem drugačnega, in posledično Božje besede kot zgolj deja in absolutne meje. V tem vidi Bonhoeffer ostanek metafizičnega mišljenja. Zanj ta meja ni »formalna meja med dvema bitnima bitjema (*Seinswesen*) v obliki bivajočega, temveč meja med osebama«, ki jo »vsebinsko določata pojma greha in svetosti« (isto, 18).⁸ Morda ni odveč poudariti, da Bonhoeffer s tem nikakor ne uvaja spet nečesa takega, kot je *analogia entis* – češ, saj gre za osebi. Nasprotno: le upira se, da bi negacijo takšne podobnosti uporabili »pozitivno« – za (fiktivno) postavljanje meje. Tudi sicer namreč kot lažno alternativo zavrača sleherni poskus (filozofski ali teološki), da bi človeka opredelili na osnovi njegovih meja namesto iz možnosti. Vsaka meja, ki si jo lahko človek zamisli, je namreč meja, ki si jo je potegnil sam, ko je v mislih že bil onkraj nje. Zato ravno

- 8 Nekateri (zlasti angloameriški) avtorji v tem vidijo dokaz, da Bonhoefferjevo pojmovanje transcendence ni metafizično, temveč etično, kar je seveda zgrešeno. Bonhoefferja bi kvečjemu lahko pogojno imenovali »personalista« *avant la lettre*. Pogojno zato, ker se Bonhoeffer nima za filozofa, ampak zgolj uporablja filozofske pristope v teologiji.

možnost omejitve »dokazuje« neskončnost njegovih možnosti. Na to se bo navezoval tudi v svojih pismih iz zapora, ko bo kritiziral *deus-ex-machina*-odnos do Boga (isto, 208–209). Človekova podobnost Bogu pa tudi izvirno, tj. neodvisno od problema greha, ni *analogia entis*, temveč *analogia relationis*, ki je »od Boga postavljen odnos, in le v tem od Boga postavljenem odnosu analogija« (isto, 117), kot bo Bonhoeffer eksplicitno formuliral v svojih predavanjih k prvim trem poglavjem *Geneze* (1932/33).

Drugič, ravno zato, ker se z Barthom strinja glede Božje suverenosti, opozarja, da pri razodetju ne gre v prvi vrsti za vprašanje Božje svobode v smislu njegove večne ločenosti in samo-od-sebnosti, temveč predvsem za njegovo stopanje-iz-sebe v *dani* besedi (isto, 26). V tem smislu Božja beseda za Bonhoefferja ravno ne more biti meja, marveč prekoračenje meje: »[P]redmet teologije [je] prekoračenje te meje s strani Boga, namreč odpuščanje grehov in odrešenje.« (Isto, 18–19.) S tem pa je tudi Božja svoboda dobila drugačen poudarek, namreč Bonhoefferju se najmočneje kaže prav v Božji svobodni zavezanosti zgodovinskemu človeku, do katerega se je svobodno sklonil in se mu podaril: »Bog ni svoboden od človeka, marveč za človeka. Kristus je beseda Božje svobode.« (Isto, 26.) Mimogrede, tu imamo lep zgled Bonhoefferjevega poudarjenega izražanja. Gre za čudovit poudarek, hkrati pa je jasno, da Božja svoboda za človeka vendarle predpostavlja njegovo »aseiteto« (ali bolje primarno predmetnost), saj gre, kot smo videli, za »od Boga postavljeni odnos« (isto, 117). Toda dokler o takšnih predpostavkah ne znamo govoriti drugače kot abstraktno, tj. nepredmetno, Bonhoeffer takšno pojmovanje zavrača. Upravičeno, bi lahko pristavili, saj je podoba Boga, ki se izriše v Barthovem *Pismu Rimljanom*, kljub nesporni veljavnosti tega besedila kot kritike religije, vendarle podoba oddaljenega, če ne že kar »muhastega« Boga. Zato (in v tem smislu) ima Bonhoeffer prav, ko pravi: »Bog je tu, tj. ne v večni nepredmetnosti, ampak ga je – z vso začasnostjo rečeno – 'moči imeti', je otipljiv s svojo besedo v cerkvi.« (Isto, 26.)

Tretjič, in to bo poslej ključno: Bonhoeffer Barthu očita, da je še vedno jetnik zahodnega, novoveškega individualizma: »Barth te misli pozida iz Kantove ideje o človeku kot nekom, ki je le v odnosu do transcendence [...]« (Isto, 16.) Bonhoeffer se torej bolj ali manj strinja

z Gogartenovo kritiko Bartha, češ da je njegova postavka »spekulativna, človeka naj konec koncev ne bi opazoval v bivanjski situaciji, temveč v neki absolutni sferi« (isto, 17). Barthovo pojmovanje razodetja naj bi tudi prezrlo polni pomen Božjega učlovečenja in zaradi vsega tega razbilo skupnost in »jaz« v povsem ločena momenta srečevanja Boga. Zato naj bi tudi za tedanjega Bartha veljalo, da »prezre, da človek v resnici nikoli ni samo posameznik, tudi ne samo »od tija nagovorjeni«, ampak je vedno tudi v skupnosti, v 'Adamu' ali v 'Kristusu'« (isto, 31). Pustimo zdaj ob strani vprašanje, ali je Bonhoefferjeva »diagnoza« Barthovega »individualizma« pravilna ali ne: s trditvijo, da je vsak posameznik pravzaprav neločljiv od človeške skupnosti, katere »glava« je bodisi Adam bodisi Kristus – Bonhoeffer izrazi temeljno biblično postavko, na kateri bo razvijal tudi svojo etiko.

Tako se torej razodetje dogaja v skupnosti, nanaša se na skupnost. Božji dej razodevanja je »zasidran« kot bit, v takšnem pojmovanju Boga, ki upošteva, da se je Bog učlovečil v Jezusu. Ali drugače: »Razodetje je treba razumeti z ozirom na pojem cerkve, pri čemer je mišljena cerkev kot utemeljena po sedanjem oznanjevanju Kristusove smrti in vstajenja v občestvu, po občestvu in za občestvo.« (Isto, 29.) In dalje: »Cerkev je sedaj navzoči Kristus, »Kristus navzoč kot občestvo.« (Isto, 30.) Bonhoeffer s tem poudari to, kar pogreša pri Barthu, tako, da obrne Barthov stavek »Kristus je cerkev«⁹ in da (v drugem stavku) parafrazira Hegla, ki ga obenem po svoje postavi na glavo: Kristus je namreč »izvorna oseba krščanskega občestva [...] Zato je evangelijska zamisel cerkve mišljena osebno, to je, Bog se v cerkvi razodeva kot oseba.« (Isto, 30.) Jezus seveda cerkev presega: »V oznanjevanju občestva za občestvo je Kristus skupni subjekt oznanjevanja (beseda in zakrament) in občestva.« (Isto, 30.) S tem je zagotovljena kontinuiteta Božjega razodevanja stvarstvu ali Boga in sveta: »Če bi bil poslušalec oznanila posameznik, bi bila s tem kontinuiteta ogro-

9 Barth v *Pismu Rimljanom*: »Kristus je cerkev; v Kristusu so vsi brez izjeme Božji otroci. Toda v 'Kristusu' pomeni: kolikor se dogaja čudež, kolikor hoče Božja svobodna volja, milost, kolikor se dogaja spoznanje Boga. Ne pa [...] zato, ker 'izhajajo iz Izraela' ali ker so 'na konici religioznega razvoja človeštva'«. (Kerševan, 1992:41)

žena, besedo cerkve pa posluša cerkev sama, čeravno je jaz kdaj pa kdaj ne poslušam, jo tako vedno nekdo posluša. Zunaj mene se kljub temu evangelij oznanja in sliši, 'je' Kristus v svojem občestvu [...] Na mesto katoliške institucionalne cerkve stopi občestvo kot nadosebni porok kontinuitete in 'od zunaj'.«¹⁰ (Isto, 31.) Predvsem pa je Bog tu res blizu:

Občestvo je poslednje Božje razodetje kot »Kristus, obstoječ kot občestvo«, odrejen za poslednji čas sveta, do ponovnega Kristusovega prihoda. Tu je stopil Kristus v najbližjo bližino človeštva, tu se je podaril svojemu novemu človeštvu, tako da njegova oseba v sebi povezuje vse, ki jih je pridobil, jih v sebi povezuje, se z njimi in te med seboj povezuje in zavezuje. »Cerkev« zatorej ni človeška skupnost, kateri bi se Kristus podarjal, ali tudi ne, tudi ne združuje teh, ki Kristusa iščejo, ali menijo, da ga imajo (namreč kot posamezniki) in želijo to skupno »posest« negovati, ampak je skupnost, ki jo je Kristus ustvaril in v sebi utemeljil, v kateri se Kristus razodeva kot novi človek, bolje rečeno: kot novo človeštvo samo. (Bonhoeffer, 2005:30)

Poanta zadnjega stavka po eni strani meri na navidezno muhavost Božjega razodetja pri Barthu. Z drugimi besedami: Barthova »Jakobova cerkev« trdno in zanesljivo *je*, Barthov »čudež« *se* (nenehno) *godi*.¹¹ Bog *se* podarja. Podarja pa se v Kristusu. Zato po drugi strani Bonhoeffer poudarja, da pri cerkvi ne gre za od Boga poklicane posameznike, ki bi šele morali sami ustvarjati skupnost (kar bi bil nemogoč projekt), temveč so že postavljeni vanjo. Barth tega sicer ni videl bistveno drugače. Pravi namreč: »[C]erkev je vedno znova nasta-

10 Poudarek je na poroštvu kontinuitete in »od zunaj«. Torej ne naivno: »namesto institucionalne cerkve – resnična občestvena cerkev«, temveč: »namesto institucionalne kontinuitete (sukcesije škofov) – resnična kontinuiteta občestva, katerega glava je Kristus«.

11 Za Barthov prikaz Ezavove in Jakobove cerkve, ki sta njegovi prisposodbi za odvisnost od milosti suverenega Boga, glej: Kerševan, 1992:39–47. Ezavova cerkev je prisposodba za vse v času in prostoru obstoječe človeške institucije, v katerih se oznanja Božja beseda, v katerih ljudje kličejo Boga, se držijo njegovih zapovedi – je ime za vsako cerkev, kolikor se »čudež ne dogaja in [...] poslušanje in govorjenje o Bogu razkriva le, da je vsak človek lažnivec«. Jakobova cerkev pa je prisposodba za te iste cerkve, kolikor se »dogaja čudež, da preko človekove laži postaja razvidna Božja resnica« (isto, 40).

jajoča skupnost ljudi, ki poslušajo in izrekajo *Božjo* besedo.« (Kerševan, 1992:40.) Toda Bonhoefferjeva velika pridobitev je v tem, da »stabilizira« Barthovo »cerkev Jakobovo«, ki je, čeprav edina resnična cerkev, pri Barthu videti obenem »nemogoča«. S poudarkom, da je cerkev »Kristus, obstoječ kot občestvo«, ki ga podkrepi z več kot dvajsetimi referencami iz Pavlovih pisem, Bonhoeffer uspešno presega »krizo« Barthovega stavka: »[P]rava stiska cerkve izvira prav iz tega, da človeška ušesa in ustnice nasproti Božji besedi nujno in vedno odpovedo, čeprav ta beseda nikdar ne odpove; da človek vedno znova sliši in izreka, kaj je *res* pri Bogu, da pa to ni več res, ko on, človek, to sliši in izreka [...] razen, če se zgodi čudež!« (Isto, 40.) Barth seveda ves stoji na tem čudežu in želi poudariti ravno to, da gre za čudež, ne pa tega, da se ta morda zgodi, morda pa tudi ne. Toda ko trdi, da je edino »Ezavova cerkev« vidna cerkev in edina o kateri je mogoče govoriti (isto, 40), spregleda, da mora cerkev ravno tudi v svoji »jakobovskosti« imeti nekatere *vidne* značilnosti, brez katerih ne more obstati, kot so npr. znamenja navezanosti na drugega, tj. »nesebičnega samouveljavljanja«, če uporabimo Bonhoefferjeve izraze, ali z drugo besedo ljubezni (Raz 2,1–7). To pa pomeni, da je resnična cerkev vsaj do neke mere vidna in je o njej mogoče govoriti, hkrati pa seveda ne preneha biti čudež.

Na tem mestu je treba pripomniti, da je Barthova »teologija krize« iz dvajsetih let predvsem ostra polemika z do tedaj prevladujočo liberalno teologijo, toda tudi nasploh s sleherno teologijo, ki meni, da je mogoče kakor koli smiselno in zavezujoče govoriti o Bogu mimo njegovega samo-razodetja. Kot tak »obračun« je teologija krize nekakšen prvi korak in obenem solidni temelj. Barth pa je že isto leto, ko je izšel Bonhoefferjev *Dej in bit*, objavil knjižico o Anzelmovem *Proslogionu* z naslovom *Fides Quaerens Intellectum*, v kateri sam zgradi most od dejškega pojmovanja Boga do pojmovanja, pri katerem je Bog *zvesto prisoten* v tistih besedah krščanskega izročila, v katerih je vpisana *njegova* zgodba. Teologija s tem postane *Nach-denken*, tj. »mišljenje-po« poti misli, ki je odprta z besedami cerkve. Tako je o Bogu vendarle možno zatrjevati nekaj resničnega, čeprav ne izčrpno. (Marsh, 1997: 39–40) Barth tudi pozneje po svoje rešuje probleme, ki jih je nakazal Bonhoeffer. Sam se bo sicer ukvarjal v prvi vrsti s »primarno pred-

metnostjo Boga«, o kateri Bonhoeffer ne želi govoriti. Toda mar ne govori Bonhoeffer o tem, o čemer Barth ni hotel govoriti in kar je le označil z eno samo besedo – čudež? Kaj torej lahko zaključimo? Ali je Bonhoeffer spodkopal Barthovo kritiko religije? Ne, saj to tudi ne bi bilo mogoče. Barth ostaja tisti, ki je prvi pokazal, da »v luči evangelija nikakor ni razvidno, da bi bila religija nekaj dobrega«, in da je, čeprav v nekem smislu »krščanstvo seveda je religija, [...] hkrati ena njegovih značilnih lastnosti (kot religije) ta, da dvomi vase glede te svoje kapacitete« (Jenson, 2005:34). In tudi ni Bonhoeffer naiven zanesenjak. Gotovo ni videl »zmagoslavne« cerkve tam, kjer je Barth videl Ezavovo in veroval v Jakobovo. Njegov namen nikakor ni bil razveljaviti Barthovo kritiko religije in ponovno graditi gradove v oblakih, temveč omogočiti pristno teološko artikulacijo v Kristusu razodete dejanskosti; dejanskosti, brez katere bi krščanska skupnost bila zgolj ideal, ki bi ga zaman poskušali uresničevati: Bog ni le blizu, ampak je tu; Kristusova cerkev je vidna in »otipljiva«; zagotovljena je kontinuiteta razodetja; človek ni zgolj posameznik:

Ustrezno razodetni biti tudi človekova bit ni mišljena niti okostenela kot bitje niti zvođenela kot nebitje [...] Oseba kot sinteza deja in biti je vedno oboje v enem, *posamezna oseba* in *človeštvo*. Pojem posameznika nasploh je neizvršljiva abstrakcija [...] Človek ni samo v svoji splošni duhovnosti, ampak je ravno v vsej svoji eksistencialnosti vključen v družbenost. Zadet v svoji eksistenci se zaveda svoje naravnosti v človeštvo (v sodbi in milosti). Sam je storil greh starega človeštva [...]. (Bonhoeffer, 2005:34.)

Naj opozorim, da Bonhoefferjeva kritika individualizma ne zanika posameznika v odnosu do Boga in drugih ljudi. Zanika le posameznika »nasploh«, tj. izzetega iz odnosov. To je razvidno že tu, čeprav bo postalo eksplicitna tema šele čez nekaj let, ko bo na oblast prišel Hitler. Takrat bo Bonhoeffer v predavanju *Vodja in posameznik v mladi generaciji* kritiziral čredno zavest, oziroma občudovanje avtoritete vodje, ki za posameznika pomeni »radikalno odpoved svoji pravici, ki jo ima kot individuum, in vendar tudi brezmejno svobodo individuumu v skladu z zakonom prenosa.« (Bonhoeffer, 2005:180.) To seveda vodi v popolnoma neodgovorno »poslušnost«, zato bo svaril,

da obstaja avtoriteta, ki je višja od avtoritete vodje, pred katero je vsak – ravno kot posameznik – odgovoren. Poudaril bo, da v »skupnosti posameznikov« ni »zabrisanih meja med tujem in jazom«, ampak le »najstrožja ločenost in zato najstrožja odgovornost drug do drugega« (isto, 182).

Je pa ta Bonhoefferjeva kritika individualizma izredno pomembna za razumevanje človekove (izvirne) grešnosti in posledično za Bonhoefferjevo skepsa do zmožnosti človekove vesti. Če bi namreč greh mislili zgolj kot svoboden dej, tj. zgolj kot hoteno odločitev posameznika proti Bogu, to ne bi bil več greh kot vase ukrivljena volja, kot vase sprevrženo *bistvo* človeka. Vsaj hipotetično bi bil možen svobodni umik »nazaj« v »brezgrešno« bit posameznika. Prav to je tisto, kar poskuša človekova vest, ki se želi izogniti Kristusu in se sama opravičiti. Če pa greh poskušamo razumeti kot bit, se nam ponujajo pojmovanja, kot je to, da je greh skvarjena človekova *narava*, ki zdaj ne more več, da ne bi grešila, ali da gre za predčasovno dejanje, ki utemeljuje sedanja: v obeh primerih gre za bit kot bitje. To pa človeku ne bi moglo zares gospodovati, četudi bi ga že vsakokrat premagalo. Odgovor na vprašanje o tem, kako je greh v nas in nam gospoduje, je analogen formulaciji o cerkvi, ki je Kristus, in se glasi: v pripadnosti slehernega posameznika Adamu kot glavi človeštva. Ker je vsak človek v Adamu, se ne more odvrniti od grešnega deja v brezgrešno bit, saj je »vsa njegova človeška bit v grehu«, sklene Bonhoeffer in to vzajemno konstitutivnost deja za bit in biti za dej v Adamu ilustrira takole: »[J]az sam sem Adam, sem jaz in človeštvo hkrati, v meni pade človeštvo; kakor jaz, tako je vsak posameznik Adam, v vseh posameznikih pa deluje ena človeška oseba, Adam.« (Bonhoeffer, 2005:44.)

Naslednje leto (1930) je Bonhoeffer dobil štipendijo za študij v New Yorku. Ameriška teologija ga z izjemo gibanja *social gospel*, ki mu je dalo misliti, ni preveč navdušila, presenetila pa ga je odprtost in dostopnost profesorjev. Tudi med študenti je našel družbo. Spoprijateljil se je z Afroameričanom Fisherjem in Francozom Lasserrejem. Slednji je bil prepričan pacifist, ki je na Bonhoefferja močno vplival. Predvsem ga je prepričal, da v Kristusu nacionalnost ni pomembna. Močan vtis mu je zapustila tudi takratna segregacija, saj sta se morala

s Fisherjem na tramvajih peljati ločeno. Z njim je ob nedeljah obiskoval t. i. Abesinsko baptistično cerkev v Harlemu. Po vrnitvi v Berlin 1931 je bil ordiniran za pastora, istega leta pa je postal tudi asistent (oboje do 1933). Iz tega časa so ohranjena številna predavanja, med njimi tudi prej omenjena, katerih odlomki so v knjigi *Odgovornost in svoboda* naslovljeni *Stvarjenje in padec*. Gre za predavanja k prvim trem poglavjem *Geneze*, ki jih je imel v zimskem semestru 1932/33. Bonhoeffer je tu popolnoma svoboden, njegova eksegeza sledi besedilu in ne zahaja v digresije zadnjih znanstvenih dognanj: »Zgodovinski viri kažejo na to, da sta bili zgodba o drevesu življenja in drevesu spoznanja prvotno ločeni. A v zvezi s tem je še veliko nejasnosti. Nam gre za besedilo, kot ga v cerkvi poznamo danes.« (Bonhoeffer, 2005: 121.) Pri že omenjeni opredelitvi človekove ustvarjenosti po Božji podobi kot odnosne podobnosti (*analogia relationis*) Bonhoeffer razvija misel iz habilitacijskega dela *Dej in bit* (in sicer da se Božja svoboda v Kristusu razodeva kot svoboda za človeka) tako, da je tudi človek ustvarjen kot svoboden, in sicer svoboden za Boga in sočloveka:

[T]o je oznanilo evangelija, namreč da se je Božja svoboda zvezala z nami, da se njegova svobodna milost uresničuje le v nas, da Bog noče biti svoboden zase, temveč za človeka. Ker je Bog v Kristusu svoboden za človeka, ker svoje svobode ne hrani zase, zato je naše razmišljanje o svobodi mogoče le v smislu »biti svoboden za ...« Da je Bog svoboden in to za nas, ki po Kristusu bivamo v sredini in ki v njegovem vstajenju spoznavamo svoje človeško bistvo, ne pomeni nič drugega kot to, da smo mi svobodni za Boga. (Bonhoeffer, 2005:116.)

In:

V čem se Stvarnikova svoboda razlikuje od svobode stvaritve, kako je stvaritev svobodna? V tem, da je stvaritev naravnana na drugo stvaritev, človek je svoboden za človeka. Moža in ženo ju je ustvaril. (Isto, 117.)

Človek je torej svoboden le, kolikor je svoboden za drugega. »Svoboda od« ima sicer tudi svoje mesto, toda ne v odnosu do Boga ali soljudi, marveč do preostalega stvarstva, in drugo ime zanjo je gospodovanje. Slednje je seveda tudi značilnost človekove podobnosti Bogu, a spet le v odnosu do Boga:

Človek v dvojnosti, mož in žena, je kot Bogu podoben ustvarjen v svet živega in neživega, in tako kot je njegova svoboda do drugega človeka v tem, da je svoboden *zanj*, tako je njegova svoboda do ostalega stvarstva v tem, da je svoboden *zanj*, tako tako je njegova svoboda do ostalega stvarstva v tem, da je svoboden *od*. To pomeni, da je njegov gospodar [...] a kot nekdo, ki naročilo in oblast za gospodovanje prejema od Boga. (Isto, 117.)

Dva dni po Hitlerjevem prihodu na mesto kanclerja (30. 1. 1933) je Bonhoeffer na radiu bral omenjeno predavanje *Vodja in posameznik v mladi generaciji* (1. 2. 1933). Radijski prenos je bil prekinjen kmalu po tem, ko je razložil, v kakšnih okoliščinah vodja postane zapeljivec (*Führer – Verführer*). Sedmega aprila se je začelo odstavljanje »nearijcev« iz državnih služb. Bonhoeffer je do 15. aprila končal spis *Cerkev pred Judovskim vprašanjem*, ki je bil junija objavljen. V njem kliče cerkev, naj državo izpraša glede legitimnosti njenega ravnanja do Judov nasploh. V takšni zahtevi je bil takrat osamljen – največ, kar bi od kolegov tisti hip lahko pričakoval, je bila solidarnost s protestantskimi pastori judovskega porekla. Zaradi preganjanja slednjih se bo del cerkve res zganil in uprl. Toda najprej bodo julija 1933 nacistični tako imenovani Nemški kristjani začasno postali večinska struja v nekaterih deželnih cerkvah, tudi v Evangeličanski cerkvi staropruske unije, in 6. septembra se je z »arijskimi paragrafi« v teh cerkvah res začelo odstranjevanje ljudi judovskega porekla. Bonhoeffer je z Martinom Niemöllerjem pristopil k pravkar ustanovljeni Zvezi pastorejv v izrednih razmerah (*Pfarrernotbund*), za katero sta skupaj napisala pristopno izjavo, s katero so se člani zavezali, da bodo branili ogrožene kolege, in ki je hkrati vse tiste, ki bi izvajanju novega cerkvenega zakona pritrjevali, razglasila za odpadnike, ker je ta zakon v nasprotju z veroizpovedjo cerkve.¹² S tem je bila ta zveza predhodnica Izpovedne cerkve in *Teološke deklaracije* njene Barmenske sinode.¹³ Toda Bonhoeffer se je čutil osamljenega. Njegovi kolegi sicer niso bili rasisti, bili pa so večinoma tako zelo protijudovsko naravnani, da o kakem protestu

12 Ta poudarek je bil Bonhoefferjev.

13 Glej prevod izjave barmenske sinode Izpovedne cerkve (Teološka deklaracija, 2001:155–158). Za teološko in politično ozadje glej: Kerševan, 1992:162–174.

proti državni samovolji nad neevangeličanskimi Judi pri njih ni moglo biti govora. Obstajal pa je seveda tudi čisto teološki razlog. Bonhoeffer je nelegitimnost nove državne zakonodaje in s tem tudi nelegitimnost nove oblasti ter potrebo po protestu cerkve dokazoval z nalogo oblasti, kot je opredeljena v Pavlovem Pismu Rimljanom 13,4. To bo pozneje podlaga pete Barmenske teze. Toda kleč je bila v tem, da gre za deskripcijo, ki nima navidez nič opraviti s tem, kako naj bi kristjani ravnali, ko država te naloge ne izvršuje. Konservativni luteranski pastori, na katere je Bonhoeffer lahko računal, da se bodo uprli krivem nauku Nemških kristjanov znotraj cerkve, so po drugi strani čvrsto zastopali luteranski nauk o dveh kraljestvih in se zato nikakor niso hoteli vmešavati v to, za kar se jim je zdelo, da je zadeva države. Poleg tega se je sprva malokdo pridružil Zvezi pastorejv v izrednih razmerah; ta se je takoj začela pogajati, da bi dosegla kak kompromis (kar se ji je začasno tudi posrečilo, ker Hitler ni hotel tvegati, da bi nemška evangeličanska cerkev razpadla).

Bonhoeffer je odločno zavračal kakršen koli kompromis s heretiki. Predlagal je izstop iz nemške evangeličanske cerkve, ker pa se na to ni nihče odzval, je že oktobra prevzel službo pastolja nemške evangeličanske skupnosti v Londonu. Tam je spoznal anglikanskega škofa Geogrea Bella, enega izmed pionirjev ekumenskega gibanja, s katerim sta postala zaupna prijatelja. Bell bo pozneje Bonhoefferjeva kontaktna oseba za stik z angleškimi obveščevalci, sam pa se bo z vso silo zavzel proti zavezniškem bombardiranju civilnih delov nemških mest. Bonhoeffer bi morda tudi ostal v Londonu, ko si ne bi bil dopisoval z Barthom. Ta ga je oštel, češ da se izmika odgovornosti, ki jo ima kot Nemec. In vendar je Bonhoeffer sprva še ostal v Angliji. Naslednje leto (1934) je postal eden »oddaljenih« udov Izpovedne cerkve in kot njen predstavnik se je udeležil ekumenske konference na Danskem otoku Fanø, kjer je nastopil s poudarjeno pacifističnim govorom. Leta 1935 pa se je zavoljo dela v Izpovedni cerkvi res vrnil v Nemčijo, in sicer zato, da bi prevzel izobraževanje njenih prihodnjih pastorejv. Bonhoeffer in njegovi seminaristi so na obalah Baltskega morja živeli skupaj, podobno kot v samostanu: najprej pri Zingstu, potem v Finkenwaldeju vzhodno od Stettina (Szczecin). Tu je nastal spis *Hoja za Jezusom*, sprva kot serija predavanj.

Glede *Hoje za Jezusom* je Barth v *Cerkveni dogmatiki* IV/2 dejal, da je daleč najboljše besedilo, ki je bilo kdaj napisano na to temo, tako da je bil v skušnjavi, da iz njega kar povzame zajetne odlomke (Marsh, 2005:45). To ni presenetljivo, saj se tu Bonhoeffer bere zelo »kalvinsko«. Če je namreč Luthru bilo še povsem samoumevno, da je Jezus Kralj, ki terja njegovo poslušnost, in je prav v luči tega reafirmiral apostolski nauk o opravičenju s poudarkom na ločevanju med zahtevo postave in obljubo evangelija (v kateri se daruje ravno Kralj Jezus), pa je do dvajsetega stoletja v luteranskih cerkvah prevladalo takšno njuno ločevanje, ki mu Bonhoeffer pravi »poceni milost«. V slednji Jezus sicer nastopa kot spravna daritev za greh človeštva, ne pa tudi kot vstali in živi Kristus, ki človeka pokliče iz stare eksistence v skupnost s seboj, Gospodar, ki bi mu morali slediti. Posledica takšne »milosti« je zato »poceni vera«. To je vera brez poslušnosti, ki seveda ni vera, temveč nevera. Bonhoefferjev prijem pa ni v tem, da bi sam ponovno »zlepil« postavo in evangelij. Poslušnost ni poslušnost postavi, temveč vstalemu Kristusu osebno: »Klic k hoji za Jezusom je torej navezanost na osebo samega Jezusa Kristusa, je prelom z vsemi zakonitostmi po milosti tega, ki kliče. To je klic milosti, zapoved milosti, ki je onstran sovražnosti med postavo in evangelijem.« (Bonhoeffer, 2005:133.) Človekov odziv na klic Bonhoeffer strne v dve nerazdružljivi povedi: *Le verujoči je poslušen in le poslušni veruje*. Pri tem poudari tako popolno človekovo odvisnost od klica, kot tudi časovno sovpadanje vere in poslušnosti. Vera se *takoj* izraža kot poslušnost. Spis vsebuje tudi čudovit pastoralni prikaz spopada z nevero – spopada, ki se upira temu, da bi skrivnost Božjega izbora dojemal mimo Božjega razodetja v Kristusu in bi posledično prehitro resigniral. (Isto, 139–141.)

Leta 1937 je nacistična oblast zaprla seminar v Finkenwaldeju. Bonhoeffer je še naprej poučeval, a poslej ilegalno, na različnih krajih. Leta 1938 je svojo izkušnjo z zatrtim seminarjem tematiziral v *Skupnem življenju*, ki ga je objavil naslednje leto. Tu se naveže na rešitve iz *Deja in biti*, katerih pomen zdaj (in pozneje v *Etiki*) pride do izraza. Kakor da bi dajal »meso na kosti«, pravi:

S krščansko skupnostjo je tako kot s posvečenostjo kristjanov. Je Božji dar, do katerega nimamo nikakršne pravice. Kako je v resnici z našo skupnostjo, kako je z našim posvečenjem, to ve le Bog. Kar je v

naših očeh ubogo in šibko, je lahko za Boga veliko in čudovito [...] Krščanska bratska skupnost ni ideal, ki bi ga morali uresničevati, temveč resničnost, od Boga ustvarjena v Jezusu Kristusu, pri kateri smemo biti soudeleženi. Kolikor jasneje temelj, moč in obljubo naših skupnosti prepoznavamo izključno v Jezusu Kristusu, tem bolj smo mirni v razmišljanjih o svoji skupnosti, tem lažje zanj molimo in upamo. (Bonhoeffer, 2005:159.)

Pričakovati zmagoslavje cerkev, pričakovati občuteno neposrednost odnosov v njej, pa je za skupnost destruktivno, pogubno pričakovanje, podobno sanjarjenju o idealni cerkvi. V krščanski skupnosti (kolikor je skupnost krščanska) odnosi ravno niso neposredni, marveč posredni: so iz Jezusa in zavoljo njega; so po Duhu, ki ga on pošilja in po katerem se daruje. Zato cerkev oziroma krščanska skupnost ni niti fizična niti psihična dejanskost, temveč pnevmatološka, pravi Bonhoeffer. To ima zelo konkretne posledice: »Glede na to, da Kristus stoji med menoj in bližnjim, ne smem hrepeneti po neposredni skupnosti z njim. Tako kot je meni le Kristus lahko spregovoril na način, ki mi je bil v pomoč, tako tudi bližnjemu lahko pomaga le Kristus.« (Bonhoeffer, 2005:162.) Samo tako lahko kristjani drug drugemu posredujejo Kristusa, so drug drugemu Kristus. Duhovna ljubezen, se pravi ljubezen, ki izhaja iz Kristusa in njegove besede, bo spoštovala mejo drugega. Drugemu bo služila, ne bo se ga polaščala, ne bo privzela pokroviteljske drže in mu vladala. V duhovni skupnosti, se pravi v skupnosti, ki je utemeljena v Kristusu kot sredniku, ima oblast le Božja beseda. V skupnosti neposrednih odnosov pa vlada poleg nje še človek, »karizmatični« vodja. V takšni skupnosti prevladuje hrepenenje po skupnosti kot neposredni združitvi, bodisi v pokroviteljski in prilaščajoči ljubezni bodisi v pokoravanju s silo lastne moči in vpliva. In to dvojje je pravzaprav isto, opozori Bonhoeffer. To je seveda nenehna grožnja resnični cerkvi, saj si vsi želimo izkustva pristne skupnosti. Prav zato mora biti jasno, da »Bog ni Bog občutij, temveč Bog resnice« (isto, 156), ki sicer skoraj vsem kristjanom vsaj enkrat v njihovem življenju omogoči izkustvo pristne krščanske skupnosti, da pa to ni nekaj, kar bi ti smeli pričakovati. Resnični dejanskosti skupnosti, ki je edino v Kristusu, so deležni po veri: »V veri smo povezani, ne v izkušnji.« (Isto, 165.) Zato bo »skupno življenje v besedi

[...] le tam ostalo zdravo, kjer se ne kaže kot gibanje, kot red, kot združenje, kot *collegium pietatis*, temveč, kjer se dojema kot del ene, svete, splošne, krščanske cerkve, kjer skupaj s celotno cerkvijo deluje, trpi, se bojuje, deli isto stisko in upa v isto obljubo» (isto, 163).

V istem letu (1938) je Bonhoefferja njegov svak Hans von Dohnanyi seznanil tako s Hitlerjevimi vojnimi cilji kot tudi z načrti skupine vojaške obveščevalne službe Abwehr za atentat nanj, in ga prvič prosil, da bi izrabil svoja poznanstva iz svetovnega ekumenskega gibanja za vzpostavitev stikov s tujimi vladami. Bonhoeffer je seveda imel hude pomisleke in je potreboval še nekaj časa, da zadevo pretehta. Razmišljanja, na osnovi katerih je vendarle sprejel odločitev, da se skupini, ki sta jo vodila generalmajor Hans Oster in admiral Wilhelm Canaris, pridruži, so dokumentirana v njegovi *Etiki*. Leta 1939 se je sicer srečal s prijateljem iz Londona, škofom Georgeom Bellom in glavnim tajnikom Začasnega ekumenskega sveta cerkva, Visser't Hooftom, toda z drugim namenom. Skušal je namreč doseči, da bi ekumensko gibanje priznalo Izpovedno cerkev (kot edino legitimno predstavnico nemške evangeličanske cerkve). Toda do tega priznanja ni prišlo, kljub osebni zavzetosti obeh sogovornikov. Bonhoeffer je v ekumenskem gibanju tudi sicer bil izjemno dejaven: vse udeležence je neutrudno prepričeval, da bi v svojih državah podprli protivojno opcijo. Tik pred vojno je svetu Izpovedne cerkve sporočil, da namerava zavriniti vojaško službo, če bo vpoklican. Člani sveta so se zavedali, kaj bi to pomenilo, zato so ga poslali v Ameriko. Toda že po nekaj tednih se je vrnil, odločen, da mora stati ob strani kristjanom v Nemčiji. Kmalu nato (leta 1940) se je pridružil že omenjeni skupini odpornikov in je tudi sam začel uradno delati za Abwehr, da bi za nemške oblasti in še posebej za Gestapo bil videti kot nemški vohun. Do takrat je namreč bil že resno osumljen z raznih koncev. Tako so mu pod obtožbo, da širi pacifistične in državni sovražne misli, še istega leta prepovedali poučevati na ozemlju celotne države, marca naslednje leto pa tudi objavljati tekste.

Po odločitvi, da ostane v Nemčiji, je Bonhoeffer začel delati tudi na spisu, ki je kot *Etika* objavljen posthumno, gre pa za fragmente, saj ga ni utegnil dokončati. Bonhoeffer tu v celoti zavrača vse mogoče poskuse spoprijema z etičnim, ne da bi jim odvzemał njihove digni-

tete. Kot »vrednote in drže visokega človeštva« jih primerja z viteštvom don Kihota, in Bonhoefferjeve simpatije se nikoli ne prevesijo na stran sveta, ki se temu posmehuje. Toda nobena teh (pokončnih) drž ne »zdrži«, od tod njihova tragičnost. Za razliko od vseh drugih etik, ki jih obravnava – tako »idealističnih«, ki izhajajo iz nasprotij med najstvom in bitjo, motivom in dejanjem, idejo in realizacijo, ter tako poskušajo nemogoče: namreč udejanjanje nedejanskega, kot tudi »pozitivistično-empiričnih«, katerih pojem dejanskosti je omejen na empirično preverljivo, zato vulgarno dejanskost, ki nujno vodi v zapadlost vsakokrat naključno danemu, Bonhoeffer svoj zasnitek etičnega umesti v kontinuiteto med Bogom in svetom, ki jo je tematiziral že v habilitacijskem delu *Dej in bit*. Ta kontinuiteta pa je, kot smo že tam videli, osebna, ima ime: »Krščanska etika ne izvira iz dejanskosti lastnega jaza ali iz dejanskosti sveta, pa tudi ne iz dejanskosti norm in vrednot, temveč iz dejanskosti Boga, ki se razodeva v Jezusu Kristusu.« (Bonhoeffer, 2005:78.) Bonhoeffer izpostavi Božje učlovečenje, učlovečenje Besede kot prelomni dogodek, po katerem je vse drugače:

»V Jezusu Kristusu je Božja dejanskost vstopila v dejanskost tega sveta«.

Kraj, ki hkrati ponuja odgovor tako na vprašanje o Božji dejanskosti kot o dejanskosti sveta, zaznamuje eno samo ime: Jezus Kristus. V tem imenu sta zaobjeta Bog in svet. V njem je bilo ustvarjeno vse (Kol 1,16). Poslej ne moremo prav govoriti niti o Bogu niti o svetu, ne da bi govorili o Jezusu Kristusu. Vsakršno pojmovanje dejanskosti, ki Jezusa izključuje, je abstrakcija. (Bonhoeffer, 2005:81.)

In če je v habilitacijskem delu šlo zlasti za nekakšno epistemologijo resnice te dejanskosti, je problematika krščanske etike, ki jo Bonhoeffer na splošno tematizira v kategorijah *biti človek* in *biti dober* »udejanjanje dejanskosti Božjega razodetja v Kristusu v njegovih stvaritvah« (Bonhoeffer, 2005:78). Kaj to pomeni? Najprej to, da udejanjanje ni nikakršno »proizvajanje dejanskosti«, temveč popolnoma sloni na dejanskosti, je od nje popolnoma odvisno, zato pa se lahko tudi popolnoma zanaša nanjo. Tako vprašanje o dobrem ni več vrednotenje bivajočega (tj. človekovega bistva), ni več razpeto med najstvom in bitjo, motivi in dejanji, idejo in njeno realizacijo, temveč »postane vprašanje o soudeleženiosti pri Božji dejanskosti, razodeti v Kristusu« (isto, 78). In: »Dobro je [ta] dejanskost sama.« (Isto, 78–79.) Na mestu,

ki ga v drugih etikah zaznamujejo omenjena nasprotja, vidimo odnose med dejanskostjo in udejanjanjem, preteklostjo in sedanjostjo, zgodovino in dogodkom (vero). Gre namreč za odnose med *dejanskostjo* Jezusovega učlovečenja, njegove smrti na križu, njegovega vstajenja, in *udejanjanjem* te dejanskosti v svetu po Svetem Duhu: »Gre torej za to, da smo danes soudeleženi pri dejanskosti Boga in sveta v Jezusu Kristusu.« (Isto, 82.) Dejanskost Boga in dejanskost sveta pa sta, kot smo videli, v Kristusu neločljivo povezani, tako da »Božje dejanskosti nikoli ne spoznavamo brez dejanskosti sveta in dejanskosti sveta nikoli brez Božje dejanskosti« (Isto, 82.). To nadalje pomeni, da je bil večji del tradicionalnega krščansko-etičnega mišljenja, ki se je začel razvijati kmalu po nastanku novozaveznih spisov in je temeljil na predstavi o dveh ločenih sferah, eni božanski, sakralni, nadnaravni, krščanski in drugi svetni, profani, naravni, poganski – pri čemer naj bi duhovna sfera kot kraljestvo milosti bila nadrejena svetni kot kraljestvu narave – že v začetku zmoten. Krščansko seveda ni svetno, sakralno ni profano, itn., toda med njimi obstaja enost, ki je (po veri) dana v Kristusovi dejanskosti. »Zato ni dveh prostorov, le en prostor je, *prostor udejanjanja Kristusa*, v katerem sta dejanskost Boga in sveta združeni druga z drugo.« (Isto, 83.) Ta enost je obenem polemični odnos, pri katerem krščansko svetnemu prepoveduje osamosvojitve in narobe.¹⁴ Kaj to konkretno pomeni, glede na formulacijo iz *Deja in biti* – »cerkev je Kristus, navzoč kot občestvo«?

Bog v Jezusu Kristusu zahteva prostor v svetu – pa tudi če gre le za hlev, saj »ni bilo prostora v prenočišču« (Lk 2,7). V tem majhnem prostoru hkrati združi celotno dejanskost sveta in razodene njen poslednji temelj. Tako je tudi Kristusova cerkev kraj – to je prostor v svetu, kjer se pričuje in oznanja gospodovanje Jezusa Kristusa nad vsem svetom. [...] Cerkev ni tu zato, da bi svetu odvzela pravico do koščka njegovega področja, temveč ravno zato, da bi svetu pričevala, da sama ostaja svet, od Boga ljubljeni in z Bogom spravljeni svet namreč. [...] ne želi imeti več prostora, kot ga potrebuje za to, da svetu služi s pričevanjem o Jezusu Kristusu in o stvari, ki jo je prinesel med

14 Bonhoeffer je prepričan, da je Luther svoj nauk o dveh kraljestvih razumel prav v tem polemičnem smislu, ne pa kot dve samostojni, avtonomni sferi.

Boga in svet. Tudi more cerkev braniti svoj lastni prostor le tako, da se ne bori zanj, temveč za odrešenje sveta. V nasprotnem primeru cerkev postane »verska družba«, ki se bori za lastno stvar in tako preneha biti Božja cerkev in cerkev sveta. Če torej hočemo govoriti o prostoru, ki je cerkev, se moramo zavedati, da pričevanje cerkve o Jezusu Kristusu ta prostor v vsakem trenutku že premaguje, odpravlja in presega. (Bonhoeffer, 2005:86.)

In še z druge strani tega polemičnega odnosa:

Svet kot takšen, tak, kot se umeva in kot se brani pred dejanskostjo Božje ljubezni, ki mu je namenjena v Jezusu Kristusu, jo celo zavrača, takšen svet zapade Božji sodbi čez vse, kar je sovražno Kristusu. Z občestvom se bojuje na življenje in smrt. Zato je naloga in bistvo občestva, da prav temu svetu oznanja spravljenost z Bogom, da mu odkriva dejanskost Božje ljubezni, proti kateri se slepo bori. In preko tega je tudi in prav ta izgubljeni in sojeni svet neprestano soudeležen v dogajanju, ki se imenuje Kristus. (Prav tam.)

Problematika udejanjanja dejanskosti pa se dotika vseh področij življenja in Bonhoeffer argumentira na različnih nivojih, z različnimi kategorijami, tako da tukaj ne moremo obravnavati vsega. Le namig-nil bom, na kakšni osnovi se odloči za »veleizdajo domovine« in »kršitev šeste zapovedi«. Vsaj glede prvega (veleizdaje) lahko marsikaj sklepamo že iz pravkar obravnavanega enotnega prostora udejanjanja dejanskosti. Že v svoji *Hoji za Jezusom* je Bonhoeffer udrihal čez »etične konflikte«. Na klic se odgovori s poslušnostjo, zapoved je jasna, ponavlja večkrat. Tako tudi tu, v *Etiki*, kjer moment klica zamenja soočenje s Kristusovim življenjem. Toda če v *Hoji za Jezusom* svet nastopa predvsem v vlogi skušnjavca, ki mu je treba pokazati hrbet, je svet tukaj prostor udejanjanja Kristusa in s tem področje človekovega delovanja. Delovanja, ki se zaveda, »da je svet v Jezusu Kristusu od Boga ljubljen, sojen in z njim v miru« (Bonhoeffer, 2005:94–95), in ki svetu dopušča, da ostane svet, obenem pa mu prepoveduje, da se statično osamosvoji. In vendar ta polemična enotnost krščanskega in sveta ne more pomeniti, da bi lahko šlo za dve nasproti si postavljeni načeli. Takšno razumevanje bi zgrešilo eno glavnih pridobitev Bonhoefferjevega prikaza dejanskosti in bi

vodilo v etični konflikt. Videli smo, da gre ravno za en sam prostor udejanjanja Kristusa Jezusa. To pa nedvoumno pomeni, da ni nobenega »avtonomnega področja« z »lastnimi zakonitostmi«. Vsaj po veri ne, kajti omenjena enost je dana v veri. Za kristjane torej ni konflikta. Ni konflikta, ki bi izhajal iz več med seboj sprtih zakonov – kar je bistvo grške tragedije, pravi Bonhoeffer: »Patos tragičnega, v luči katerega tudi novejša protestantska etika razlaga nerazrešljivi konflikt kristjana v svetu [...] je še vedno, ne da bi se tega zavedal, pod vplivom uroka antične dediščine. Tega tragičnega vidika človeškemu življenju ni dal Luther, dali so ga Ajshil, Sofoklej in Evripid.« (Isto, 95.) Toda kaj to pomeni? Zdi se, da s tem ni dokazano več kot to, da kristjan ne more biti obenem še nacist in s tem v sebi razdvojena oseba. Kaj pa poslušnost oblastem? In mar Bonhoeffer ni imel nobenih pomislov glede svojih odločitev? Konec koncev: videti je, da ni bil neposlušen le nacistični oblasti, ampak je prekršil celó več bibličnih zapovedi. Odgovor je povezan s centralno temo *Etike*, ki se v svoji negativni obliki glasi: enost, o kateri govorimo, ni enost načela. In v pozitivni: »V Kristusu ustvarjena sprava med Bogom in človekom obstaja zgolj in samo v osebi Jezusa Kristusa.« (Bonhoeffer, 2005:96.) Z drugimi besedami – ostaja osebna, ni je zunaj Jezusa, ni v naših glavah, ni v Božjem umu itn., temveč »zgolj in samo« v Kristusu.

Če torej upamo, da bomo v *Etiki* našli odgovor na splošno vprašanje, kdaj in pod kakšnimi okoliščinami lahko kristjan ubije tirana in zločinca, ki je vodja naroda in države, bomo ugotovili, da nam Bonhoeffer ponuja nekaj povsem drugega, in sicer: kako odgovoriti na življenje Kristusa Jezusa. To je namreč Bonhoefferjeva opredelitev pojma odgovornosti, z njo ga reafirmira. Zdaj vidimo, da odsotnost etičnega konflikta ne pomeni lahkomiselnosti:

Ker ne gre za izvrševanje nekega brezmejnega načela, mora vsakdo v dani situaciji opazovati, tehtati, vrednotiti, se odločati, vse to v okviru meja človeškega spoznanja nasploh. Biti moramo dovolj pogumni, da si upamo pogledati v bližnjo prihodnost, resno moramo premisliti o posledicah delovanja, ravno tako moramo preizkusiti lastne nagibe, nagibe lastnega srca. Naša naloga ni v tem, da vržemo svet s tečajev, temveč da na danem kraju storimo, kar je potrebno z ozirom na dejanskost. (Bonhoeffer, 2005:96.)

Bonhoeffer omenja, da je Kristus sam kršil postavo, npr. soboto, »da bi ozdravljal iz ljubezni do Boga in ljudi«. (Bonhoeffer, 2005:100.) Toda – pustimo zdaj ob strani vprašanje, ali je Jezus s tem res kršil postavo – kako ve, da Jezus podpira njegovo odločitev, da sodeluje pri atentatu? Odgovor je ključnega pomena: Ne ve. Je samo človek. Omejen z dejstvom, da je ustvarjen, in od svojega stvarnika postavljen v situacijo, ki od njega terja dejanje, Bonhoeffer sebe in svoje dejanje izroči Bogu:

[K]er je Bog postal človek, se mora odgovorno ravnanje zavedati človeškosti svoje odločitve in zato ne sme nikoli samo vnaprej presojati lastnega delovanja glede na njegov izvor, bistvo in cilj, temveč mora to popolnoma izročiti Bogu. Medtem ko vsako ideološko delovanje najde opravičenje že v svojem načelu, se odgovorno delovanje odpove poznavanju svoje poslednje pravičnosti. Dejanje, ki je storjeno ob odgovorni presoji vseh osebnih in stvarnih okoliščin in glede na Boga, ki je postal človek, je v trenutku svoje izvršitve izročeno izključno Bogu. (Bonhoeffer, 2005:96–97.)

Prav to je tisto, kar smo pogrešali pri večini znanih »teologov osvoboditve«, ki za razliko od Bonhoefferja vendarle *upravičujejo* odločitev za upor. Charles Marsh omenja, da so nekateri afriški teologi stvari videli podobno kot Bonhoeffer, in to bi bilo vsekakor treba raziskati. Čeprav namreč na drugi strani obstajajo poskusi, da bi Bonhoefferjevo tedanjo odločitev in dejanje singularizirali, češ holokavst je neprimerljiv, pa v njegovi *Etiki* najdemo dosti bolj splošne kriterije tega, kaj bi lahko bile takšne izjemne situacije, v katerih bi Bonhoeffer ali kak drug konkretni ud cerkve lahko presodil, da mora vzeti v roke orožje (in kaka konkretna cerkev v celoti?). Spet seveda ne v smislu indikatorjev, ki bi bili »zelena luč«, na katero smo komaj čakali, saj »[i]zvor delovanja v skladu z dejanskostjo ni niti psevdoluteranski Kristus, ki je tu zgolj zato, da sankcionira faktično, niti radikalno-zanesenjaški Kristus, ki naj bi blagoslavljal vsak prevrat, temveč učlovečeni Bog Jezus«. ¹⁵ (Bonhoeffer, 2005:94.)

15 Ko Bonhoeffer udriha čez načela in načelnost, ne gre za praktična načela in praktično načelnost, ampak za načelo, ki stopi na mesto Kristusa, tudi če gre za »Kristusa kot načelo«. Posledica je nenehno nihanje med hlapčevanjem faktičnemu in načelnim zavračanjem faktičnega.

V letih 1941–42 je Bonhoeffer potoval za Abwehr na Norveško, Švedsko in v Švico. Na enem teh potovanj sta jeseni 1941 skupaj z Visser't Hooftom napisala komentar h knjigi *Cerkev in nova ureditev* anglikanskega duhovnika Williama Patona, za katero sta upala, da bo prišla tudi do Churchilla. Najbrž tudi je, saj je Churchill bil eden prvih, ki je po vojni predlagal, naj se (kontinentalna) Evropa organizira kot nekakšne »Združene države Evrope«, Bonhoefferjev in Visser't Hooftov spis pa se lahko bere tudi kot program Evropske unije. Toda takrat odgovora ni bilo. Poleti naslednje leto je škof George Bell po srečanju z Bonhoefferjem vzpostavil neposredni stik z britansko vlado, a je od Anthonyja Edena izvedel, da ne nameravajo niti uradno odgovoriti nemškim upornikom. Stik z njimi naj ne bil v interesu Velike Britanije. Januarja 1943 se je Bonhoeffer zaročil, toda 18-letna Maria von Wedemeyer ne bo postala njegova soproga. Aprila je Gestapo pri njegovem svaku von Dohnanyiju našel dokumente, ki so Bonhoefferja bremenili. Pristal je v preiskovalnem zaporu Berlin-Tegel. Od tod je pisal družini, zaročenki in prijatelju Eberhardu Bethgeju. Slednja so danes znana pod naslovom *Widerstand und Ergebung*. Prav po njih je v petdesetih letih zaslovel kot teolog »nereligioznega krščanstva«. Ta najbolj fragmentarna Bonhoefferjeva besedila nasploh, so pravzaprav večinoma implikacije v *Etiki* zastavljene enosti dejanskosti Boga in dejanskosti sveta, kot enotnega prostora udejanjanja Kristusa Jezusa. Bonhoeffer je naravnost ogorčen nad različnimi posledicami tisočletnega ignoriranja te enotnosti, ki so se zasidrala kot religiozna zazrtost v onstranstvo, a so povsem jalova sanjarjenja. Kako bi sam pozneje sestavil te »prebliske« in ali bi jih sploh skušal sestavljati ali pa bi nadaljeval v različne smeri, ki jih le-ta odpirajo, ali bi kakšnega zavrgel itn., seveda ne vemo. Lahko pa skušamo nadaljevati tam, kjer je bil sam prekinjen, ko so ga – tik pred koncem vojne – v taborišču Flossenbürg skupaj s snovalci neuspelega atentata (Canarisom in Osterjem) 9. aprila 1945 obesili. Lahko začnemo tako, da se skupaj z njim vprašamo:

Kako govorimo o Bogu – brez religije, kar pomeni prav brez časovno pogojenih predpostavk metafizike, ponotranjenosti itd.? Kako »svetno« govorimo (morda pa tudi »govorimo« ne več tako kot prej) o Bogu, v kolikšni meri smo »brezversko-svetni« kristjani, kako

smo ekklesia, poklicani ven, ne da bi se imeli v verskem smislu za privilegirane, temveč kot ljudje, ki v polnosti pripadajo svetu? Kristus potem ni več predmet religije, temveč nekaj čisto drugega, resnično je gospodar sveta. A kaj to pomeni? (Bonhoeffer, 2004:212.)

LITERATURA, VIRI

- Bonhoeffer, Dietrich (2005): Odgovornost in svoboda: Izbor iz filozofsko-teoloških del. Celje: Mohorjeva družba.
- Jenson, Robert W. (1997): Karl Barth. V David F. Ford (ur.), *The modern theologians: An introduction to Christian theology in the twentieth century*, 21–36. Cambridge, Mass./Oxford: Blackwell Publishers.
- Kerševan, Marko (1992): Vstop v krščanstvo drugače: Protestantska teologija (Karla Bartha) v našem času in prostoru. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Kraft, Friedrich (2006): Vom Hochverräter zum Heiligen. *Sonntagsblatt Thema* 1 (1): 134–37.
- Marsh, Charles (1997): Dietrich Bonhoeffer. V David F. Ford (ur.), *The modern theologians: An introduction to Christian theology in the twentieth century*, 37–51. Cambridge, Mass./Oxford: Blackwell Publishers.
- Mayer, Bernhard (2000): Arzt Karl Bonhoeffer. *Berlinische Monatsschrift* 9 (9): 124–132.
- Teološka deklaracija (2001): Teološka deklaracija barmenske sinode. V Marko Kerševan (ur.), *Protestantizem*, 155–158. Poligrafi 6, 21/22, tematska številka. Ljubljana: Nova revija.