

JANUSZ KRÓLIKOWSKI

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ORCID ID: 0000-0003-3929-6008

NIEKTÓRE ASPEKTY TEOLOGICZNE *DISPUTATIO DE HOMINE* MARCINA LUTRA. TŁUMACZENIE I KOMENTARZ

Wśród wielu idei filozoficzno-teologicznych i opartych na nich szerszych wizji, które zawdzięczamy Lutrowi, jest także jasno wyróżniająca się wizja człowieka, która na pewno zasługuje na dalszą uwagę. Jest to wizja człowieka pozostającego w bliskiej relacji z Bogiem, ale mimo to człowieka dramatycznego i niespokojnego, człowieka stojącego na niemal mającym niebawem wybuchnąć wulkanie, jak zostało już wielokrotnie podkreślone w studiach dotyczących antropologii Lutra (Barth 1983, 209-228; Bayer 2020, 189-235). Jest to wizja, która swoimi odniesieniami i wpływami na pewno jest szeroko obecna we współczesnych nurtach antropologicznych, nawet jeśli ich przedstawiciele na ogół nie zdają sobie sprawy z jej genezy i z jej bezpośrednich i wpływowych zastosowań w religii i w kulturze współczesnej. Aby przybliżyć zagadnienie antropologii Lutra, proponujemy w tym miejscu sięgnięcie do jego krótkiego pisma, którym jest *Disputatio de homine*, składająca się z czterdziestu tez, tworzących pewną zwartą całość i dających syntetyczny pogląd na jego wizję antropologiczną.

Zamieszczamy zatem w aneksie tłumaczenie *Disputatio* Lutra, poprzedzone krótkim komentarzem, mającym na celu pokazanie głównego przesłania, które kryje się za sformułowanymi przez niego tezami antropologicznymi. Na pewno

warto się z nimi zapoznać i dokonać ich przemyślenia, ponieważ antropologia Lutra miała znaczący wpływ na nowożytne rozumienie człowieka i pojawiła się w niejedynej debacie antropologicznej. Należy także podejmować dalsze próby krytycznej oceny tej antropologii, zwłaszcza w perspektywie biblijnej, którą ma ona reprezentować.

Definicja człowieka

Luter przygotował *Disputatio de homine – Tezy o człowieku* w 1536 roku, mając na celu prowadzenie dyskusji akademickiej. Zachodziła wówczas dość pilna potrzeba określenia statusu relacji między nauką – coraz bardziej zyskującą na znaczeniu w spojrzeniu na człowieka – a filozofią i teologią. Nieco wcześniej Luter zaczął prowadzić wykłady na temat Księgi Rodzaju, co w znacznej mierze warunkowało jego zainteresowania i wypowiedzi dotyczące człowieka i świata (WA 42-44; por. Schwanke 2004). Podjęte przez niego poszukiwania zmierzają do wypracowania definicji człowieka, przy równoczesnym określeniu, w oparciu o co można tę definicję wypracować i jak można ją syntetycznie sformułować, odwołując się do nowego kontekstu kulturowego, a zwłaszcza teologicznego.

Pierwsza grupa tez Lutra (1-19) dąży więc do podania definicji człowieka, co czyni w oparciu o wykorzystanie trzech rodzajów argumentów. Na początku uznaje on wartość badań naukowych, przy czym równocześnie stwierdza jednoznacznie, że pełnej odpowiedzi na pytanie o człowieka nie mogą dostarczyć ani badania naukowe (tezy 1-10), ani filozofia (tezy 11-19). Pierwszy sposób uzasadnienia zwieńczają wnioski, które można uznać za niejako wiodące dla całości jego tez, i które znajdują przedłużenie i rozwinięcie w całej jego teologii. Mimo, iż nauka posiada pewną wartość dla antropologii i zasługuje na uznanie, to jednak nie dostarcza ona ostatecznego wyjaśnienia człowieka. Nauka nie jest w stanie rozwiązać kwestii człowieka, gdyż posiada ona wartość jedynie w ramach swoich metod i osiągniętych rezultatów, ale nie wykracza poza ich zakres, gdyż mają one charakter immanentny (teza 10). Nauka korzysta wyłącznie z danych zmysłowych, a one nie mogą doprowadzić do pełnego i ostatecznego zdefiniowania człowieka, ponieważ znają go tylko w pewnym, bardzo ograniczonym zakresie. Nauka pozwala zatem na pewno lepiej poznać człowieka, jednak nie pozwala go zdefiniować.

Także filozofia niewiele więcej wnosi do definiowania człowieka, nawet jeśli odwołuje się do rozbudowanego systemu przyczyn, które ukazują wprawdzie dynamiczną strukturę człowieka, ale jej nie wyjaśniają. Pozwala ona sięgnąć nawet do pojęcia duszy ludzkiej, ale mimo to dusza pozostaje nadal pojęciem dwuznacz-

nym. Nie wiadomo przede wszystkim, czy jest ona elementem ciała, czy też jest zasadą życia. W tym drugim przypadku trzeba by zdefiniować osobno także pojęcie zasady, aby wypowiedzi o człowieku i jego egzystencji mogły być wiarygodne. Potrzeba więc odwołać się do teologii, która pozwala sięgnąć do „początku, którym jest Bóg” (teza 17). Tylko teologia jest kompetentna, jeśli chodzi o wypracowanie definicji człowieka. Tezy 21-34 ukazują jego różne aspekty, opierając się w zaproponowanym sformułowaniu na konfrontacji z filozofią i teologią średnio-wieczną. Definicja człowieka pojawia się wprost w tezie 32 i ma ona charakter biblijno-teologiczny. W końcu tezy 35-40 stanowią rozwinięcie trzeciego rodzaju argumentacji. Człowiek w tym życiu zmierza do ostatecznego celu swojej egzystencji: „dopóki nie zostanie stworzony na nowo i [nie zostanie w nim] uczyniony doskonały obraz Boży” (teza 38).

Sens tych trzech rodzajów argumentacji jest jasny: nie dochodzi się do prawdy o człowieku za pośrednictwem nauki i filozofii. Nie dostarczają one takiej prawdy, która w przekonujący i wyczerpujący sposób mówiłaby o człowieku. Nie ma takiej wypowiedzi naukowej lub filozoficznej, która mogłaby być uznana za wyraz właściwej i ostatecznej „prawdy o człowieku”. Trzeba więc znaleźć właściwą i nową perspektywę rozumienia człowieka, a tą może być tylko sam Bóg (teza 17). Rzeczywistość, która definiuje człowieka, ma więc charakter transcendentny, przy czym nie tylko przekracza ona człowieka, ale także konstytuuje go w jego bycie.

Kluczowe znaczenie posiada dla Lutera odniesienie człowieka do dobra. Rzeczywistość transcendentna tradycyjnie utożsamia się z ideą Dobra, która obejmuje negację zła, będąc mocniejszą od niego. Nauka nie definiuje człowieka – definiuje go myśl, *logos*, przy czym myśl opiera się na idei Dobra rzeczywistego. Tradycyjna myśl chrześcijańska uznaje ten początek za źródło wszelkich rozważań o człowieku, ponieważ ta idea jest obecna już na pierwszych kartach Pisma Świętego. Myśl biblijna i myśl filozoficzna splatają się z sobą, mimo zachodzących między nimi różnic, w związku z czym nie należy się dziwić, że teologia dokonała ich zespolenia, wyprowadzając z tych dwu rodzajów myśli ideę Dobra czynnego, które oświeca i rozlewa się w świecie jako inteligencja – inteligencja czynna. Między Dobrem i intelektem zachodzi wewnętrzna relacja i zależność. Intelekt zyskuje wsparcie w poszukiwaniu Dobra, a jeszcze bardziej w rzeczywistości szukanej, zawsze obecnej jako podłoże tego poszukiwania. Głębokim sensem dobra jest miłość, przez którą dobro staje się udziałem człowieka, a człowiek czerpie z tego uczestniczenia sens swego bytu. Myśl nakłada się więc na rzeczywistość, która ją wspiera; znajduje ona w tej rzeczywistości swoje źródło i swoją metodę – znajduje początek, ukierunkowanie i treść. Nie można więc oddzielać myśli ludzkiej od

wewnętrznej rzeczywistości myśli Bożej, gdyż chodzi właściwie o tę samą myśl. Miłość zachowuje więź całego stworzenia z jego centrum, którym jest Bóg. *Logos* i *agape* nie przeciwstawiają się sobie; ich zróżnicowanie nie przeszkadza, aby odnajdywały się one w sobie, na co wskazuje zarówno filozofia starożytna, jak i Ewangelia św. Jana. Idea Dobra, stająca się aktem przez miłość, reprezentuje to, co filozofowie nazywają bytem człowieka.

Luter pojawia się w chwili, w której zarysowana tutaj metafizyczna spójność świata ukierunkowana na *credo* chrześcijańskie uległa już zachwianiu z powodu kryzysu wewnętrznego¹. Wobec kryzysu budowli chrześcijańskiej scholastyka zareagowała na różne sposoby, wśród których wyróżniają się dwa. Z jednej strony usiłowała ona skonsolidować budowlę chrześcijańską, trzymając z daleka od niej to, co jest jej obce i co uznawano za jej zagrożenie; z drugiej strony szuka się pomocy w samym człowieku, usiłując połączyć dyskurs o człowieku z dyskursem o Bogu, odwołując się do jego zdolności wewnętrznych. Rodzi się to, co w XX wieku zostało zaproponowane i określone jako „zwrot antropologiczny”. Luter wychodzi poza te dwie propozycje, szukając własnego sposobu rozwiązania pojawiających się napięć w więzi człowieka i świata z Bogiem.

Luter odwołuje się więc do prawdy bosko-ludzkiej, ale nie akceptuje jej własnej spójności. Korzysta z tych samych elementów, ale najpierw je rozdziela, by dopiero potem doprowadzić do ich nowej syntezy. Ta nowa synteza opiera się nie tyle na wewnętrznej logice myśli, ale na aktywności wolnej i niezależnej myśli boskiej. U Lutera stwórcza myśl Boga wchodzi w świat, jak pan wchodzi w swoje dziedzictwo. Nie ulega wątpliwości, że ta interwencja jest ukierunkowana na Dobro. Jak jednak łączy się z nim człowiek?

Niemal nieustannie Luter oskarża teologię swojego czasu, że doprowadziła do kryzysu proponowany model, stawiając na szczycie człowieka. Jest to jednak tylko wybieg, a nie rozwiązanie. Postawienie na szczycie człowieka jest porażką teologii, ponieważ prowadzi do zagubienia jej wiarygodności. Ówczesne propozycje teologiczne irytują więc Lutera. Dołączenie człowieka do Boga nie czyni Boga wiarygodnym, ale osłabia konstrukcję teologiczną. W związku z tym Luter formułuje swoją propozycję, której ośrodkiem jest „usprawiedliwienie przez wiarę” (tezy 20-34), które ma zapewnić transcendencję Boga i uczynić z niej klucz myślenia o człowieku.

Luter odwołuje się również do stwórczej mocy i działania Boga w stosunku do świata, ale je ukierunkowuje i radykalizuje w swojej perspektywie. Człowiek jest całkowicie bierny z powodu grzechu i Bóg interweniuje swoją mocą zbawczą. Byt

¹ Zagadnienie zostało ukazane przez Stefana Swieżawskiego w jego studiach na temat filozofii europejskiej w XV wieku (por. Swieżawski 1974-1983).

ludzki „rodzi się” z tej interwencji. Wobec modelu scholastycznego Luter radykalizuje swoje tezy. Stwórcze i wieczne działanie Boga, to znaczy niezwiązane z czasem i bezpośrednio, tworzy czas stworzony, w którym żyje człowiek. Człowiek nie musi czynić z tego czasu okazji do sięgnięcia do Boga, ale musi raczej żyć czerpiąc z trwałego źródła stwórczego czasu, który Bóg mu daje, poświęcając swoją ludzką egzystencję wierze w Boga – z jednej strony – i miłości do bliźniego – z drugiej. Człowiek staje się w ten sposób nowym światem, w którym Bóg dzieli się swoją obecnością (tezy 32-34). Prawda człowieka nie znajduje się ani w nim samym, jako rzeczywistości przedkategorialnej, ani w dziejach, ani w nauce, ale w publicznym głoszeniu Ewangelii. Dokonuje ono utrwalenia zarówno człowieka, jak i jego prawdy. Praktyka ludzka *postępuje* więc dalej.

Ten punkt zasługuje na podkreślenie. Bóg nie tylko „kocha”, ale staje się uczestnikiem kryzysu człowieka i bierze go niejako na siebie. Nie tylko towarzyszy On wysiłkom człowieka i je rekompensuje, lecz dogłębnie uczestniczy w kryzysie ludzkim, z czego rodzi się „nowe życie”. Życie ludzkie zostaje postawione równocześnie w perspektywie stworzenia i w świetle nowości reprezentowanej przez Ewangelię. Jezus Chrystus nie reprezentuje życia ludzkiego tylko w niebie – w Nim Bóg uczestniczy dogłębnie w kryzysie człowieka jako podmiotu. Dokonuje się odwrócenie: Chrystus przez swoje człowieczeństwo bierze na siebie starą egzystencję, a człowiek w wierze i przez wiarę kształtuje swoją nową egzystencję za pośrednictwem Jezusa Chrystusa.

Aby wyrazić współdziałanie człowieka z Bogiem, tradycyjna teologia jest niejako zmuszona pomniejszyć ciężar grzechu oraz uczynić z łaski pomoc daną człowiekowi, aby współpracował ze swoim zbawieniem. Takie „remedium” nie zadowala Lutera, a nawet go dogłębnie irytuje. W jego koncepcji człowiek nie zależy już w niczym od swojego działania, ale staje się „słuchaczem” słowa stwórczego, które go osiąga i wywyższa aż do nieba. Stąd słynne stwierdzenie Lutera, że w najwyższym stopniu to uszy są właściwymi organami chrześcijanina: „Tylko uszy są organami chrześcijanina – *Solae aures sunt organa Christiani hominis*” (WA 57/3, 222).

Bóg mówi autorytatywnie. Jego stwórcze słowo jest równoznaczne z wyzwoleniem osoby, czyli z zagwarantowaniem podstawy podmiotu w jego wolności. Wolność jest niezasażona, jeśli patrzy się realistycznie na poszczególnego człowieka, ale wolność jest tym bardziej fundamentalna i solidna, jeśli widzi się ją jako prawdę Boga. W niej Bóg mówi prawdę odnośnie do człowieka. Nie czyni to z osoby lepszego podmiotu, nie udziela mu sprawiedliwości w taki sposób, że Bóg mógłby potem uważać ją za sprawiedliwą – Bóg raczej traktuje sprawiedliwego

jako podmiot wychodząc od swojej, czyli Bożej, „sprawiedliwości”. Ta Jego sprawiedliwość jest aktem w najwyższym stopniu niezależnym. Mimo że człowiek jest grzesznikiem, czy raczej właśnie dlatego że Bóg widzi dramatyczną nędzę grzesznika, pozbawionego pomocy, także z powodu swego grzechu, okazuje mu swoją sprawiedliwość. Na niej opiera się grzesznik, który za jej pośrednictwem jest ogłaszany sprawiedliwym. W niej podmiot uznaje się za podmiot wolny od wszelkiej winy i od wszelkiego prawa. To zbawienie nie jest wydarzeniem minionym, ale jest raczej fundamentem, który podmiot nosi w sobie.

Do tego podmiotu zwraca się Dobra Nowina, która wykracza poza jego psychologię, jego antropologię, poza męskość i kobiecość itd. Dobra Nowina zawsze zachowuje swój charakter głoszenia – charakter rzeczywistości bezwarunkowej, pierwotnej, wypływającej z głębi prawdy. Z tej racji relacja z nią musi być zawsze wyrażana w specjalny sposób – nie przez cnotę, ale przez słowo należące ściśle do dziedziny teologii, czyli przez „wiarę”. Zachodzi absolutna równoważność między „dobrym głosem” i wiarą. Wiara jest jedyną i prawdziwą relacją podmiotu z jego rzeczywistym fundamentem, czyli z Bogiem.

Kiedy masz wiarę, masz Boga, a więc wtedy jesteś człowiekiem – taka jest podstawowa idea Lutera. Często odwołuje się on do formuły: „Jeśli wierzysz, masz”. W tym znaczeniu opowiada się on za tożsamością między *verbum* i *fides* – między słowem i wiarą. Mówi na przykład: „Podobna forma jest w słowie i w wierzącym – *Similis forma est in verbo et in credente*” (WA 56, 227, 6-7); „Słowo i wiara są tym samym – *Verbum et fides simul sunt*” (WA 2, 13, 18); „Tym samym swoim słowem Bóg sprawia i my jesteśmy tym, czym On jest, abyśmy w Nim byli i by Jego był był naszym bytem – *Eodem verbum Deus facit et nos sumus, quod ipse est, ut in ipso sumus, et suum esse rostrum esse sit*” (WA 5, 21-22, 144). W tym zdaniu tożsamość nie odnosi się do braku różnicy między Stwórcą i stworzeniem, ale do „narodzin” człowieka w akcie Bożym. W drugim wykładzie Listu do Galatów w roku 1531 Luter jeszcze raz stwierdza, że wiara „czyni sprawiedliwymi bez miłości i przed miłością” (WA 40/1, 240, 2). Między Lutrem i jego przeciwnikami różnica polega na tym, że oni kładą nacisk na miłość, a on na słowo Boże: „*Quantum ipsi amplificant charitatem et concordiam, nos Dei verbum*” (WA 40/2, 47, 8-13). Jeśli chodzi o jedność między wierzącym i Chrystusem szczególne znaczenie posiada kazanie z 15 kwietnia 1531 roku na Ewangelię św. Jana 6, w którym uwypukla tożsamość między duszą i słowem (*verbum*) (WA 33, 223-242).

Gdy podkreślamy u Lutera zasadę: „Jeśli wierzysz, masz”, nie możemy dokończyć jej odwrócenia w sensie: „Masz, jeśli wierzysz”. Nie wiara daje zbawienie. Luter chce powiedzieć, że relacja podmiotu z tym, co go definiuje, jest czymś innym

niż jakieś wierzenie lub jakaś cnota – jest to rzeczywistość należąca do podmiotu w pełnym znaczeniu. Jest to rzeczywistość wiecznie jego, która staje się prawdziwa dla niego każdego dnia na nowo. Tym, co ma znaczenie, jest treść wiary, ponieważ wiara łączy czas z wiecznością. Bóg ze swej strony stał się jego, gdy stał się człowiekiem, łącząc wieczność z czasem. Wiara w człowieku będzie zawsze „niewielka”: „*Parvula lux fidei*”, ale jej rezultat nie zależy od człowieka – w każdym przypadku jej rezultat będzie wielki (WA 40/1, 538-539). W podmiocie wiara reprezentuje typ pewności adekwatny do samej podstawy podmiotu. Wiara (*fides*) jest poza czasem i w ramach czasu; posiada obydwa wymiary. W wierze jest dane człowiekowi wsparcie, a nie wymaganie czegoś.

Teza 32 zawiera oczekiwaną definicję człowieka. Jest to prawdziwa definicja człowieka, ponieważ nie zamyka go w jakiejś danej, która mogłaby być traktowana jako jakikolwiek inny przedmiot nauki. Człowiek jest w pewien sposób uczyniony uczestnikiem wydarzenia, które czyni go podmiotem. Takie wydarzenie towarzyszy człowiekowi jako trwały *początek* jego bytu. Początek, który jest kontynuowany przez całe życie. Teza 32 jest definicją bytu ludzkiego, ponieważ jego wyrażenie opiera się na wydarzeniu i zachowuje je przy życiu. Człowiek jest podmiotem tego wydarzenia i owo wydarzenie stanowi jego oparcie bytowe, a nie jakaś jego właściwość, cnota lub działanie, do którego byłby zdolny i które zostałyby mu przyznane.

Człowiek może być ostatecznie opisany jedynie przez tezę 32. Każdy opis psychologiczny lub ascetyczny pozostaje poniżej prawdziwej rzeczywistości. Całe życie należy do człowieka „tego życia”.

Człowiek tego życia i życie przyszłe (tezy 35-40)

Pod adresem Lutra podniesiono poważne zastrzeżenia, począwszy od pierwszej chwili upowszechniania się jego teologii. Jego krytyka zwraca się przeciw teologii znajdującej się w kryzysie, ale ta sama teologia udziela Lutrowi odpowiedzi, wskazując na zawarte w niej niebezpieczeństwo, przede wszystkim dotyczące pozbawienia człowieka wewnętrznej konsystencji i zamknięcia go w immanencji. Aby odpowiedzieć na to wyzwanie, Luter – po zaproponowaniu swojej definicji człowieka – powraca do rzeczywistości „tego życia”, starając się o niej coś powiedzieć. Jego wizja na pewno unika retoryki, gdyż stwierdza równoległe zarówno pewność fundamentu tego, co ludzkie, jak i praktyczne konsekwencje, które z tego wynikają. Na poziomie teologicznym wcielenie Słowa Bożego zajmuje więc miejsce pustki, która wynika z filozofii Ockhama.

Luter w pierwszych latach swego nauczania kładzie nacisk na fakt, że pójście naprzód w wierze chrześcijańskiej oznacza zawsze powracanie do początku, wszystko zaś inne polega na rozwoju tej wiary na poziomie konkretności ludzkiej. Pokazuje to, gdy w komentarzu do Listu do Rzymian 12, 1-2 zauważa, że Apostoł pisze o „postępowaniu w odnowie”, a nie „przez odnowę”. Zagadnienie bardzo szeroko interesuje Lutera, ponieważ zakłada prymat działania Bożego w człowieku, dlatego też przypisuje mu duże znaczenie, czego nie podzielają dzisiejsi egzegeci (Luter 2010, 343-354).

Luter stanął wobec pojęcia „postępowania naprzód”, któremu się przeciwstawił. Znalazł argumenty, aby stwierdzić, że wieczność jest zawsze obecna jako działanie Boże. Kontynuacja nie jest niczym innym niż terażniejszością, która się nieustannie, z chwili na chwilę, odnawia. Luter staje wobec konieczności rezygnacji z tradycyjnych pojęć ciągłości, rozwoju i wzrostu w odniesieniu do wiary i cnoty, bądź też musi je inaczej rozumieć. Rozwiązanie zdaje się wypływać z rozumienia bytu człowieka jako stawania się – z takiego stawania się rodzi się rozwój. Dla Lutera jest on jednak zawsze *incipere*, to znaczy wzajemnym dopełnianiem się powracania do początku i postępowania naprzód. Wierzącemu zawsze towarzyszy pewność, gdy dokonuje pogłębienia, które oznacza powracanie do podstawowego motywu, znajdującego się w Bogu, a nie w człowieku.

Dla człowieka „tego życia” postęp jest możliwy, ale polega na pogłębianiu początku, odnawianiu danej początkowej, z której całkowicie wypływa każdy element życia. W okresie średniowiecza postęp był oparty na ciągłości miłości w wierzącym, a wzrost wiary opierano na wysiłku ciągłego doskonalenia. Podkreślano, że ćwiczenie kształtuje sprawność (*habitus*). Cnota stawała się sprawnością za pośrednictwem ponawianych ćwiczeń. Luter przychylnie podchodzi do zasady sformułowanej przez św. Bernarda z Clairvaux: „Kto nie idzie naprzód, ten się cofa”, choć rozumie ją inaczej (WA 1, 649, 18; 56, 441, 21). Dla Lutera postępowanie naprzód jest – z jednej strony – ciągle na nowo „zakorzenianiem się w początku”, a z drugiej strony – prowizorycznym etapem w stosunku do nadejścia królestwa Bożego, w którym światło zajaśnieje już nie w ciemnościach, ale w najpełniejszej oczywistości. Wiara i walka są dla Lutera aspektami łączącymi się ze sobą, ale równocześnie istotnie się między sobą różnią. Wiara (*fides*) otwiera wędrówkę, nadzieja uczy patrzeć ponad i trwać nawet wtedy, gdy znaki są niepewne i sprzeczne (WA 2, 535, 26-30). Obok wiary rozciąga się w czasie szerokie pole miłości (*caritas*). Wiara się utrwala ożywiając cały bieg życia coraz nowymi aspektami. Jej charakter będzie określany całkowicie nadzieją i miłością.

Wiara nie posiada „wymiarów”, a natomiast miłość ma „nieskończone” wymiary – stwierdza Luter (WA 40/II, 46, 2-11). Najbardziej nadzwyczajnie wyjaśniona przez Lutra zasada polega na pierwszorzędnym rozróżnieniu między wiarą i miłością w fundamencie podmiotu. Wiara stanowi punkt wyjścia – miłość za nią idzie. Nie ma jednej bez drugiej. Zasada ich różnego znaczenia musi zostać jednak zachowana. Wiara wspiera działanie – nie może nim być ożywiana. To wyjaśnia kontrowersję, która doprowadziła do podziału między katolikami i protestantami, ale jest też źródłem poszukiwania różnych rozwiązań między protestantami.

Wracając do tezy Lutra, trzeba powiedzieć, że broni on swojego stanowiska krytykując współczesnych sobie przeciwników (Wicks 1977, 9-31). Oparta na wierze odpowiedź na słowo Boże jest nie tylko tam, gdzie człowiek jest lub może doświadczać, że jest wierzący, powołując się na cnotę jako potwierdzenie wiary. Postępując w taki sposób człowiek jest niewierzący i głupi. Odpowiedzią jest zawsze i wszędzie sam wierzący. Potwierdzenie tego stanowiska znajduje Luter w Liście Jakuba 1, 18. Ludzkie bycie podmiotem jest *poza czasem*. „Poza czasem” oznacza niewyliczalne, nie podlegające wykorzystaniu, niesprowadzane do narzędzia, a przecież zawsze realne, wieczne. Tym żyje „człowiek tego życia”.

Koncepcja Lutra obejmuje specyficzne podejście do grzechu. Według niego człowiek jest bardziej ofiarą niż winnym z powodu grzechu. Grzech jest brakiem, z którego korzysta diabeł, aby zaatakować człowieka. Gdy ze swej strony człowiek sądzi, że może pokonać grzech, przyjmując zobowiązania religijne, diabeł jest jeszcze bardziej zadowolony, ponieważ w taki sposób może człowieka jeszcze bardziej obciążyć. Człowiek zwycięża, gdy opiera się na Bogu; wtedy diabeł zostaje pokonany, a grzech zostaje opanowany. Nawet jeśli zło w jakiś sposób nadal niepokoi człowieka, nie podporządkowuje sobie jego sumienia. Grzech staje się zjawiskiem, które trzeba trzymać pod kontrolą, ponieważ może stać się niebezpieczny, ale nie ma już władzy nad samym człowiekiem. Z drugiej strony jest tu mowa o zjawisku rzeczywistym, nawet jeśli samo słowo „grzech” zostało w języku naznaczone takimi dwuznacznościami, że byłoby lepiej go unikać. Wskazuje ono w gruncie rzeczy na porażkę.

Luter widzi grzech w jeszcze innej perspektywie. Stwierdza on zatem, że człowiek jest poddany ryzyku czynienia dzieł Bożych „jakby swoimi” – uznaje on za swoje zasługi to, co Bóg nakazuje, podczas gdy Bóg nakazuje je ze względu na dobro wszystkich. Mówi więc: „Szukają Chrystusa nie po to, by być zbawionymi, ale po to, by móc pokazać się, że są zbawionymi. Domagają się Chrystusa nie jako sprawcy sprawiedliwości, ale świadka ich uświęcenia i już z tego powodu uwa-

żają się za lepszych” (WA 4, 670, 31 – 671, 1-2). Miłość nie jest okazją do ogłaszania swojej postawy chrześcijańskiej i dodania jej do miłości Bożej. Luter zaznacza ponadto, że wartość dodana do dzieła byłaby wówczas zewnętrzna w stosunku do miłości i jakby nałożona na nią. Dodawanie czegoś ze strony człowieka do działania Bożego nie dodaje niczego, ale pozbawia czegoś – pozbawia nienaruszalnej pewności relacji między człowiekiem i Bogiem.

Zastrzeżenie Lutra posiada pewne znaczenie. Bóg – zauważa Luter – nie jest chwytny przez to, co człowiek deklaruje, że jest dobrem. Gdyby tak było, to człowiek osądzałby Boga, a nie Bóg człowieka. Jeśli od działania człowieka można dojść do przykazania Bożego na mocy ludzkiego posłuszeństwa, to wtedy Bóg wydaje werdykt dyktowany przez człowieka. Działania ludzkie nie należą do systemu z powodu czynienia dobra – stwierdza Luter – ale o ile są wzbudzone przez dobro.

W jednej ze swoich wypowiedzi Luter odwołuje się do typowego dla siebie odwrócenia: podmiot jest sprawiedliwy nie z powodu dzieł, które uczynił, ale przez dzieła [= ze względu na dzieła], które jeszcze ma uczynić: „*Justus ab operibus faciendis*” (WA 40/I, 402, 8). Znaczenie wypowiedzi jest jasne. Sprawiedliwość chrześcijanina opiera się na czynach, które ma jeszcze do spełnienia, na zadaniach, które ma jeszcze podjąć. Są one uprzednio zawarte w ramach sprawiedliwości, która ma się jeszcze dopełnić. Nie dobro *uczynione* stanowi więc kryterium sprawiedliwości, ponieważ byłoby to jakby zmuszanie Boga, aby ją zatwierdził. Dobro „jeszcze do uczynienia” – podkreśla Luter – jest tym, co się rzeczywiście liczy. Dobro do uczynienia jest tym, co skutecznie zwalcza zło, a nie to, które uważa, że wie, czym jest Dobro.

Przez miłość działanie ludzkie uczestniczy w głębokim znaczeniu miłości Bożej – to jest dana pierwotna, której nie wolno zarazić stosowaniem żadnych miar i żadnych analogii. Można by powiedzieć, że Stwórca działa za pośrednictwem stworzenia, ale człowiek nie może z tej racji troszczyć się o to, by wiedzieć do jakiego stopnia lub w jakiej mierze jego praktyka może realizować miłość Bożą. Byłoby to absurdem. W akcie Bożym jest już wszystko, dlatego nie ma podstaw do stosowania jakichś miar.

Dzieło Boże jest równocześnie nieskończone, nieustanne i doskonałe. W człowieku znajduje ono miejsce jako wiara, a wraz z wiarą człowiek „znajduje miejsce”. Ścisłe rozróżnienie między wiarą i miłością chroni wolność podmiotu od szczegółowych wymagań, które stanowią część miłości, ale nie wyklucza jej wartości we właściwym dla niej zakresie. Zwalczając teologię scholastyczną, Luter stwierdza: „Jest niepoprawne i subtelnie zepsute mówienie, że w tym samym

akcie spotka się użyteczność ludzka i wartość teologiczna – *Subtile malum est dicere, eundem actus esse fruitionem et usum*” (*Disputatio contra scholasticam theologiam*, WA 1, 228). Z drugiej strony mówi: „Uwzględnij jednak, jak nie jest wystarczająca sama wiara (a jednak sama wiara usprawiedliwia), ponieważ jeśli jest prawdziwa, przywołuje ducha miłości – *Iam vides, quam non sufficiat sola fides (et tamen sola fides iustificat), quia, si vera est, impetrat spiritus caritatis*” (WA 2, 591). W tezach o usprawiedliwieniu z 1520 roku Luter niejako syntetyzuje te zasady: „Nasza niesprawiedliwość podkreśla wagę sprawiedliwości Bożej, a jednak sprawiedliwy walczy przeciw niesprawiedliwości – *Iniquitas nostra iustitiam Dei commendat, et tamen iustus est vindex iniquitatis*” (WA 7, 230-232).

Rzeczywistość jest więc aktem nieustannie rzeczywistego, wiecznego Boga, aktem integralnym, w którym człowiek uczestniczy swoimi czynami, nie w tym znaczeniu, że pomagałby Bogu, ale że jest wspierany przez działanie Boże. Jeśli zaś chodzi o grzech, to człowiek nic nie może, ale może zaangażować się przeciw grzechowi, gdy jest wspierany przez Boga.

Człowiek „czysta materia Boga”

W tezie 35 Luter odwołuje się do ważnych pojęć scholastycznych i przyjmuje ich treść, dokonując zarazem uzupełnienia ich treści i znaczenia, a nawet ich przekroczenia w oparciu o inspirację biblijną.

Dla Lutera posiada zasadniczy charakter wizja, według której forma materii jest związana z przyszłością. Człowiek jest wędrowcem, który żyje dzisiaj ze względu na przyszłość. Nad nim pracuje Bóg, nigdy się nie zatrzymując. Luter potwierdza tę swoistą nieobecność człowieka, która miała sens, gdy mówił o zbawieniu jako wydarzeniu pierwotnego początku. Podejmując kwestię człowieka „tego życia”, Luter zdaje sobie sprawę, że człowiek jest sprowadzony do czystej materii w rękę Boga. Chce w ten sposób powiedzieć, że człowiek tego życia nie jest narzędziem dla siebie samego, to znaczy nie jest upoważniony do korzystania ze zbawienia, aby wprowadzić do niego swoje własne zasługi. Z punktu widzenia ściśle teologicznego człowiek może widzieć swoje zbawienie tylko w perspektywie nowego życia, to znaczy składa się w ręce Boga w tym, co dotyczy jego bytu. Nie ma niczego do dodania do tego, co Bóg już uczynił i co nadal dla niego czyni. Dyskurs znajduje dopełnienie w relacji wierzącego do innych, ale dotyczy to już szerokiej dziedziny miłości, to znaczy między-podmiotowości.

Teza 35 sugeruje wewnętrzną relację między Stwórcą i stworzeniem, co wskazuje także na ścisłą więź działania Bożego i działania ludzkiego. W obu przypadkach, zachowując rozróżnienie między Stwórcą i stworzeniem, można mó-

wić o miłości. Miłość wypływa z aktu samego Boga i jako taka jest przekazywana człowiekowi, nie tracąc niczego ze swojej wagi. Luter bardzo wyraźnie podkreśla ten fakt. Można nawet powiedzieć, że jest to wyjątkowo kluczowy element jego teologii. Człowiek tego życia w swoim działaniu niejako wpisuje się w rzeczywistość, którą Bóg zachowuje pozytywnie otwartą dla niego. Miłość, która wzbudza i porusza działanie człowieka, jest miłością Bożą. Teza ta jest wspólna teologii średniowiecznej i Lutrowi, u którego jest jednak bardziej zdecydowanie podporządkowana wierze.

Wiara jest relacją z tajemniczym „początkiem” – ze źródłem, z wodą zawsze żywą, która nie utożsamia się z osobą, ani nawet nie przenika osoby, ale zawsze jest tylko rozpoznawalna w osobie jako źródło, z którego wypływa wartość samej osoby. Nie można utracić wiary, jak nie można zdecydować, że się nie wierzy. Wiara jest samą relacją osoby z sobą samą, które nie poddaje się drugiemu, ale nie może być arogancją i pewnością własnego posiadania. Jest raczej konstytutywna dla bytu człowieka.

Wiara podkreśla wyłączość świadectwa Bożego w stosunku do podmiotu – jego konstytutywność w wolności. Miłość odnosi się do stałości i ciągłości aktu – stwórczy akt Boga i ludzki akt wyrażający wspólnotowość uczestniczą w tej samej miłości. Na czym to polega, człowiek zobaczy dopiero w królestwie Bożym, ale fakt jest już obecny. Miłość rozprzestrzenia się bez jakiejś miary ze strony człowieka. Akt Boga i akt człowieka pokrywają się ze sobą w perspektywie dobra. W tym świetle każdy prawy akt ludzki stanowi prawdziwe współdziałanie z Bogiem. Akt Boga jest także wewnętrzną prawdą aktu ludzkiego. W praktyce historycznej ta jego cecha charakterystyczna nie jest oczywista – ukaże się ona dopiero w królestwie Bożym, ale jest bardzo ważna ze względu na sens, który nadaje aktom ludzkim.

W tym świetle staje się zrozumiała teza 39: człowiek tego życia jest przeznaczony, aby był postawiony w świetle Bożym bądź też, aby współdziałał niedobrowolnie z diabłem. Nie ma drogi pośredniej (por. tezy 22 i 24). Alternatywą jest jasna: albo Bóg albo diabeł (WA 18, 635, 16). Jest to teza tradycyjna. Luter wyraził ją w pierwszej ze swoich *Tez o usprawiedliwieniu* z 1520 roku: „Jak nie usprawiedliwia nic innego jak tylko wiara, tak nic innego nie jest grzechem jak tylko niewiara” (WA 7, 230-232). U Lutra jednak tradycyjna teza, na ogół odnoszona do chrześcijańskiej dziedziny moralnej i religijnej, staje się elementem kryzysu i odzyskania osoby. Szerokie odniesienia tego przekonania, zwłaszcza jego ścisły związek z miłością, przy równoczesnym rozróżnieniu między wiarą i praktyką, wymagałyby osobnego omówienia, dlatego w tym miejscu je pomijamy. To przekonanie było

także przedmiotem wielu debat w ubiegłym wieku, do których należałoby się odnieść, tym bardziej że kultura XX wieku potwierdziła w znacznej mierze słuszność tez 18-19.

Zakończenie

Luter w swoich tezach o człowieku postawił przynajmniej kilka intrygujących problemów, które potem rozwijał w swoich pismach teologicznych. Na pewno nie rozwiązał wszystkich problemów, ale przynajmniej pokazał, jak bardzo złożoną rzeczywistością jest człowiek. Ważne jest, iż postawił problem człowieka w sposób jasny i prowokujący. Język religijny, którym posługuje się w dziedzinie antropologicznej, jest na pewno językiem wyzwolenia w człowieku pragnienia pełnego życia i zapewne w jego świetle ludzie mogą znaleźć motywy współdziałania i pokoju. Luter chciał wprowadzić pewną jasność języka religijnego, nie wychodząc z niego, nawet jeśli jego sformułowania są dalece dyskusyjne. Żyjemy pięć wieków później i prawie wszystko się zmieniło. Nie zmienił się jednak fundament humanizmu, którym jest możliwość wyzwolenia człowieka wychodząc od Dobra, które pozostaje transcendentne, nawet jeśli wcieliło się i nawet jeśli człowiek może je wcielać przez wiarę, nadzieję i miłość, nie zajmując Jego miejsca.

Aneks

Podstawa tłumaczenia: Martin Luther, *Disputatio de homine*: WA 39/I, 174-180.

1. Filozofia, mądrość ludzka, definiuje człowieka jako zwierzę rozumne, zmysłowe, cielesne.
2. Nie zachodzi teraz konieczność dyskusowania, czy człowiek jest nazywany zwierzęciem w sensie właściwym czy niewłaściwym.
3. Trzeba jednak wiedzieć, że taka definicja dotyczy tylko człowieka śmiertelnego i w tym życiu.
4. Jest także bowiem prawdą, że rozum stanowi istotę każdej rzeczy i między wszystkim rzeczami tego życia jest on czymś wzniosłym i boskim.
5. On we wszystkich sztukach, w medycynie, w prawie, odkrywa rzeczy i rządzi nimi, a ponadto od rozumu zależy każda dobra rzecz, która ma coś z mądrości, mocy, siły i chwały.
6. Jest więc uprawnione widzieć w nim istotną różnicę, która konstytutywnie odróżnia byt ludzki od zwierząt i innych rzeczy.
7. Także Pismo Święte ustanawia go panem nad ziemią, ptakami, rybami, zwierzętami, mówiąc: „Będziecie panować itd.” (Rdz 1, 28).

8. Można więc powiedzieć, że jest on czymś w rodzaju słońca i majestatu usytuowanym **w tym życiu**, aby kierować rzeczami.

9. Także Bóg, po upadku Adama, nie pomniejszył jego majestatu, ale raczej go potwierdził.

10. Chociaż jednak taki jest właściwy jego majestat, rozum nie poznaje nigdy *a priori*, ale *a posteriori*.

11. Dlatego, jeśli dokonałoby się porównania filozofii bądź też samego rozumu z teologią, stałoby się oczywiste, że o człowieku nie wiemy prawie nic.

12. Tym, co z trudem znamy, jest jego *przyczyna materialna*.

13. Filozofia nie zna w sposób pewny *przyczyny sprawczej*, podobnie ignoruje *przyczynę celową* człowieka.

14. Ponieważ filozofia nie dostrzega innej *przyczyny celowej*, oprócz pokoju tego życia i z tego, co dotyczy *przyczyny sprawczej*, ignoruje, że Bóg jest Stwórcą.

15. Jeśli potem chodzi o *przyczynę formalną*, którą nazywamy duszą, nie będzie i nigdy nie było zgodności między filozofami.

16. Arystoteles definiuje ją jako pierwszy akt ciała ożywionego, i w tym on drwi z nauczycieli i studentów.

17. Nie ma nadziei, żeby człowiek mógł poznać siebie samego wychodząc od duszy, dopóki nie zobaczy się w tym początku, którym jest Bóg.

18. Tym, co jest nędzne, jest fakt, że [stworzenie] nie posiada pewnej władzy nad swymi myślami i zamiarami, ale jest [w tym względzie] raczej poddany przyпадkowi i próżności.

19. Jakie jest jednak to życie, taka jest także definicja i poznanie człowieka, to znaczy zawężone, ulotne i dość materialne.

20. Teologia natomiast, w pełni swojej mądrości, definiuje człowieka całkowicie i w sposób dopełniony.

21. Czyli: człowiek jest stworzeniem Bożym, złożonym z ciała i duszy ożywionej, uczynionej na początku na obraz Boży bez grzechu, w celu rodzenia i panowania nad rzeczami i nie umierania nigdy.

22. Ale po upadku Adama stworzenie jest poddane władzy diabła, a więc grzechowi i śmierci, dwom rodzajom zła niepokonalnym dla jego sił i wiecznym,

23. i które nie może być wyzwolone inaczej, jak przez Syna Bożego, Jezusa Chrystusa (jeśli wierzy w Niego) i któremu jest dany dar życia wiecznego.

24. Uwzględniwszy to wszystko, należy stwierdzić, że rozum, nawet jeśli po grzechu pozostał bardzo piękną i najbardziej wyjątkową rzeczą, także pozostaje poddany władzy diabła.

25. Bez względu na to, czy człowiek w swojej pełni i integralności jest królem, panem, sługą, mędrcom, sprawiedliwym, i o ile może wykraczać poza dobre rzeczy tego życia, to jednak jest i pozostaje winny grzechu i śmierci, uciskany przez diabła.

26. Dlatego ci, którzy mówią, że władze duchowe człowieka pozostały integralne po upadku, filozofują bezbożnie przeciw filozofii.

27. Tak samo ci, którzy mówią, że człowiek, czyniąc to, co jest w sobie, może zasłużyć na łaskę Bożą i żyć.

28. Tak samo również ci, którzy cytując Arystotelesa (który ignoruje to wszystko, co teologiczne odnośnie do człowieka), stwierdzają, że rozum kieruje się ku rzeczom lepszym.

29. W taki sam sposób, że w człowieku jest odbite światło oblicza Bożego, to znaczy wolny wybór, aby formować prawy osąd i dobrą wolę.

30. Także w taki sam sposób, że jest właściwe człowiekowi wybierać między dobrem i złem, czyli między życiem i śmiercią itd.,

31. Wszyscy ci, którzy tak mówią, ignorują, czym jest człowiek i nie wiedzą, o czym mówią.

32. Paweł w Liście do Rzymian, gdzie mówi: „Uważamy, że człowiek jest usprawiedliwany przez wiarę bez udziału uczynków” (Rz 3,28), daje zwięzłą definicję człowieka: człowiek jest usprawiedliwany przez wiarę.

33. Mówić o usprawiedliwieniu oznacza uznać, że człowiek jest grzesznikiem i niesprawiedliwym, a więc winnym wobec Boga, ale że będzie zbawiony przez łaskę.

34. Tu pojęcie „człowiek” jest przyjęte w sensie nieokreślonym, a więc uniwersalnym, aby określić cały świat – bądź w każdym razie to, co nazywa się „człowiekiem” – pod grzechem.

35. Dlatego człowiek tego życia jest czystą materią w rękach Boga ze względu na życie jego przyszłej formy.

36. Jak każde stworzenie, teraz poddane marności, jest materią dla Boga ze względu na jego przyszłą, chwalebną formę.

37. Jakie więc były ziemia i niebo na początku w formie zrealizowanej po sześciu dniach, to znaczy materią dzięki takiej formie;

38. taki jest człowiek w tym życiu ze względu na swoją przyszłą formę, dopóki nie zostanie stworzony na nowo i [nie zostanie w nim] uczyniony doskonały obraz Boży.

39. W międzyczasie człowiek jest pogrążony w grzechu dzień po dniu lub jest usprawiedliwiony bądź zepsuty jeszcze bardziej.

40. Dlatego Paweł nie nazywa światem tych królestw rozumu, ale nazywa je raczej postacią świata (1 Kor 7,31).

Bibliografia

- Bayer, Oswald. 2020. *La teologia di Martin Lutero: Una teologia per il nostro tempo*. Tłum. Franco Ronchi. Torino: Claudiana.
- Barth, Hans-Martin. 1983. „L'uomo second M. Lutero. Alcune osservazioni sulla Disputa De homine.” *Sudi ecumenici* 1 (1): 209-228.
- Luter, Marcin. 2012. *Wykład Listu do Rzymian 1515/1516*. Tłum. Iwona Slawik. Dziegielów: Wydawnictwo Warto. Centrum Ewangelizacji Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego.
- Schwanke, Johannes. 2004. *Creatio ex nihilo. Luthers Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts in der Grossen Genesisvorlesungen (1535-1545)*. Berlin-New York: De Gruyter.
- Swieżawski, Stefan. 1974-1983. *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*. T. 1-6. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- WA: Luther, Martin. 1883-2009. *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar: Bohlau.
- Wicks, Jared. 1977. „Thomism Between Renaissance and Reformation: the Case of Cajetan.” *Archiv für Reformationsgeschichte*, 68 (1): 9-31.

Selected theological aspects of Martin Luther's *Disputatio de homine*. Translation and commentary

A b s t r a c t

Luther's *Disputatio de homine* (*Disputation concerning man*) was written in 1536 in order to encourage an academic discussion. It is an attempt to determine relations between science, philosophy and theology with reference to anthropological questions. Since *Disputatio* comes from the later period of the development of Luther's theology, it may be considered to be a synthesis of his doctrine concerning man. This idea constitute a reason for our interest in disputation concerning man. In his disputation about man Luther posed more than several intriguing questions which he later developed in his theological writings. First of all, he portrayed man as an immensely complex reality and indicated how to understand man in the light of fate. Luther returned to the question of justification and the primacy of God

who reveals Himself in its light. The language of religion which he applies within the anthropological debate is certainly the one that speaks for the activation of the desire of full life centred around fate.

Słowa kluczowe: Luter, antropologia, De homine, usprawiedliwienie, prymat Boga.

Keywords: Luther, anthropology, De homine, justification, primacy of God.

