

JERZY SOJKA

WSZECHMOCNY BÓG I NIEWOLNA WOLA
KLUCZOWE MOTYWY LUTERSKIEJ TEOLOGII
W INTERPRETACJI WSPÓŁCZESNYCH BADACZY JEGO SPUSCIZNY

ALMIGHTY GOD AND UNFREE WILL:
KEY MOTIVES OF LUTHER'S THEOLOGY IN THE INTERPRETATION
OF CONTEMPORARY RESEARCHERS OF HIS LEGACY

Abstract. The article focuses on two topics of Martin Luther's theology — his vision of God and the understanding of freedom of will. It does so through the prism of two contemporary interpretations of the Reformer's theology prepared by Oswald Bayer and Hans-Martin Barth, reputable researchers of Martin Luther. Their analyses, which differ in their perspective and order, show the theology of Martin Luther as imbued with the radical vision of an almighty God and passive man who has no freedom of will regarding salvation. These reconstructions were inscribed in the diagnosis of key structures of Martin Luther's theology by Albrecht Beutel: its rooting in the Christocentric interpretation of the Bible, its understanding in terms of the art of discrimination, and its basing on experience.

Key words: Martin Luther; God; freedom of will; theodicy; Oswald Bayer; Hans-Martin Barth; Albrecht Beutel.

Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu, której dwudziestolecie podpisania obchodzimy w 2019 r., to tzw. zróżnicowany konsensus. Instytut Badań Ekumenicznych w Strasburgu tę ekumeniczną metodę opisał następująco:

Praca ekumeniczna, która bada skonfliktowane doktryny, może powieść się jedynie wtedy, gdy możliwe jest osiągnięcie „konsensusu”, który ukazuje zarówno zgodności, jak i dopuszcza różnice. Stąd też teologia ekumeniczna musi wskazać,

Dr hab. JERZY SOJKA, prof. ChAT – Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, Wydział Teologiczny, Katedra Teologii Systematycznej; adres do korespondencji: ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa; e-mail: j.sojka@chat.edu.pl. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1154-5658>.

w czym należy się zgadzać, a które różnice są dopuszczalne, oraz że przyjęcie obydwu perspektyw jest możliwe¹.

Obok zasadniczego konsensusu w sprawie nauki o usprawiedliwieniu *Wspólna deklaracja* ukazuje obszary, w których między nauczaniem katolickim a luteranckim pozostają uprawomocnione różnice. Pierwszym z tych obszarów jest kwestia niemocy człowieka i jego grzechu w obliczu usprawiedliwienia. Konsensus w tym względzie *Wspólna deklaracja* opisuje następująco:

Wyznajemy wspólnie, człowiek w odniesieniu do swojego zbawienia jest zdany zupełnie na zbawczą łaskę Boga. Wolność, którą posiada w odniesieniu do ludzi i spraw tego świata, nie jest wolnością dotyczącą jego zbawienia. Oznacza to, że jako grzesznik podlega osądowi Bożemu i nie jest zdolny zwrócić się do Boga o ratunek, zasłużyć na swoje usprawiedliwienie przed Bogiem lub własnymi siłami osiągnąć zbawienie. Usprawiedliwienie dokonuje się tylko z łaski².

Jednocześnie powyższe wspólne rozumienie uprawnia do następujących różnic:

Gdy katolicy mówią, że człowiek „współdziała” podczas przygotowania usprawiedliwienia i jego przyjęcia przez wyrażenie zgody na usprawiedliwiające działanie Boga, to widzą w takiej personalnej akceptacji działanie łaski, a nie czyn człowieka wynikający z własnych sił.

W ujęciu luteranckim człowiek nie jest zdolny do współdziałania w ratowaniu siebie, gdyż jako grzesznik przeciwstawia się aktywnie Bogu i Jego zbawczemu działaniu. Luteranie nie zaprzeczają, że człowiek może odrzucić działanie łaski. Gdy podkreślają, że człowiek może tylko przyjmować (*mere passive*) usprawiedliwienie, to negują przez to wszelką możliwość własnego wkładu człowieka do usprawiedliwienia, lecz nie jego pełne osobiste zaangażowanie w wierze, dokonujące się pod wpływem Słowa Bożego³.

Niniejszy artykuł jest komentarzem do stanowiska luteranckiego⁴. Sięgnijmy w nim do reformacyjnych źródeł luteranckich przekonań w teologii Reformatora

¹ *Luterancka tożsamość. Trzy zestawy tez dotyczących tożsamości luteranckiej*, nr 78, w: *Luterancka tożsamość i ekumenizm*, red. J. Sojka, Warszawa: Wydawnictwo Warto 2020, s. 70.

² *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, nr 19, w: *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965-2000*, red. K. Karski, S.C. Napiórkowski, Lublin: TN KUL 2003, s. 505.

³ *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, nr 20 n., w: *Bliżej wspólnoty*, s. 505.

⁴ Pisma Lutera będą cytowane za następującymi seriami wydawniczymi tzw. weimarskiego wydania dzieł Reformatora: *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, Weimar: Böhlau 1883-2009 (schemat zapisu: WA tom, strona); *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe. Abteilung Deutsche Bibel*, Weimar: Böhlau 1906-1961 (schemat zapisu: WA DB tom, strona); *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe. Abteilung Tischreden*, Weimar: Böhlau 1912-

z Wittenbergi poprzez pryzmat wykładu luterskiej teologii przez jej współczesnych badaczy: Oswalda Bayera i Hansa-Martina Bartha.

KILKA UWAG ODNOŚNIE DO LUTROWEJ METODY TEOLOGICZNEJ

Zanim jednak przejdziemy do prezentacji ich opisu kwestii pojmowania Boga i wolności woli człowieka w teologii Marcina Lutra, należy zwrócić uwagę, że jego teologia ma swoje specyficzne struktury. Jednej z ciekawszych ich interpretacji dostarczył Albrecht Beutel w *Luther Handbuch*, pomyślanym jako podręcznik podstawowych informacji na temat Reformatora, kontekstów jego działalności, tez teologicznych czy recepcji, przygotowany przez pierwszoplanowych ekspertów współczesnej luterologii⁵. Beutel opisuje trzy zasadnicze struktury teologicznego myślenia Reformatora. Po pierwsze, pojmowanie teologii jako (chrystocentrycznego) wykładu Pisma Świętego⁶. Skutkuje ono między innymi sięganiem w teologii do sposobu wyrażania ukształtowanego w Piśmie Świętym. Obecny w tekście biblijnym sposób opisu rzeczywistości pod postacią antytez ukształtował, zdaniem Beutela, drugą z kluczowych struktur myślenia luterskiego, a mianowicie pojmowanie teologii jako sztuki rozróżniania, która powoduje, że cały jego język teologiczny jest przeniknięty parami rozróżnianych pojęć, które pozostają w różnorodnym, często dialektycznym napięciu (np. Zakon i Ewangelia, świecki i duchowy regiment, dwie natury w Chrystusie)⁷. Ostatnia ze struktur wymieniona przez Beutela to traktowanie teologii jako nauki opartej na doświadczeniu, a co za tym idzie – pryncypialnej opozycji wobec myślenia teologicznego opartego na rozumowej spekulacji⁸. W tym ostatnim widać ślady nominalistycznej tradycji filozoficznej⁹, jaką Refor-

1921, natomiast luterskie wyznania wiary za ich polskim wydaniem: *Księgi wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, wyd. 3, Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana 2011 (cytowane jako KWKL).

⁵ *Luther Handbuch*, red. A. Beutel, wyd. 2, Tübingen: Mohr Siebeck 2010.

⁶ A. BEUTEL, *Theologie als Schriftauslegung*, w: *Luther Handbuch*, s. 444-449.

⁷ A. BEUTEL, *Theologie als Unterscheidungslehre*, w: *Luther Handbuch*, s. 450-454.

⁸ A. BEUTEL, *Theologie als Erfahrungswissenschaft*, w: *Luther Handbuch*, s. 454-459.

⁹ Zniuansowany stosunek Lutra do odziedziczonej tradycji filozoficznej opisuje T. Dieter (badacz stosunku młodego Lutra do tradycji arystotelejskiej – zob. T. DIETER, *Der junge Luther und Aristoteles*, Berlin/New York: de Gruyter 2001) w artykule: T. DIETER, *Luther und die Philosophie*, w: *Luther. Katholizität und Reform. Wurzeln – Wege – Wirkungen*, Paderborn/Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2016, s. 60-88. Warto także sięgnąć do jego anglojęzycznego opracowania, które powstało na potrzeby oksfordzkiego podręcznika teologii Marcina Lutra: T. DIETER, *Luther as Late*

mator poznał podczas studiów w Erfurcie. Ignorowanie jej, a także wskazanego wcześniej dialektycznego myślenia prowadzi niejednokrotnie do zasadniczych błędów interpretacyjnych, kiedy na przykład za punkt wyjścia przyjmuje się struktury Tomaszowej metafizyki czy też jego nienaznaczone fundamentalnym konfliktem pojmowanie relacji rozumu i wiary. Jak ogromnym wyzwaniem jest zestawienie myśli wittenberczyka i Akwinaty, pokazał z sukcesem katolicki badacz soteriologicznych wątków teologii Marcina Lutera Otto Hermann Pesch w swoim monumentalnym, ponadtysiącstronicowym dziele zatytułowanym *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin* [Teologia usprawiedliwienia u Marcina Lutera i Tomasza z Akwinu]¹⁰.

WYCHODZĄC OD DIAGNOZY SYTUACJI CZŁOWIEKA – OSWALD BAYER

Oswald Bayer (ur. 1939) jest emerytowanym profesorem teologii systematycznej uniwersytetu w Tybindze, wcześniej wykładał teologię systematyczną na uniwersytecie w Bochum oraz pracował w Instytucie Chrześcijańskiej Nauki o Społeczeństwie w Tybindze. Jego praca doktorska oraz habilitacyjna wydane łącznie stały się ważnym głosem w jednej z najistotniejszych debat pośród luterologów 2. połowy XX wieku. Chodziło o pytanie o datowanie, a także treść reformacyjnego przełomu w teologii Marcina Lutera. Bayer argumentował na rzecz łączenia przełomu z nowym rozumieniem Bożej obietnicy¹¹ i umieszczał go w 1518 r. Jako podsumowanie swoich prac nad interpretacją luterskiej spuścizny Bayer opublikował *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung* [Teologia Marcina Lutera. Uwspółcześnienie]¹², która doczekała się czterech wydań niemieckich oraz tłumaczenia na język angielski¹³. Ta próba syntezy luterskiej teologii koresponduje z przywoływanymi wyżej

Medieval Theologian: His Positive and Negative Use of Nominalism and Realism, w: *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, red. R. Kolb, I. Dingel, L. Batka, Oxford: Oxford University Press 2014, s. 31-48.

¹⁰ O.H. PESCH, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1967.

¹¹ Wspomnianana praca nosiła programowy tytuł: *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie*, wyd. 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1971.

¹² O. BAYER, *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*, wyd. 2, Tübingen: Mohr Siebeck 2004.

¹³ O. BAYER, *Martin Luther's Theology: A Contemporary Interpretation*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2008.

tezami Beutela, podkreślając w rozdziałach wstępnych egzystencjalny wymiar teologii Reformatora¹⁴.

W pracy Bayera interesująca nas tematyka pojawia się po raz pierwszy w rozdziale zatytułowanym „Grzech i niewolna wola”. Pierwsza jego część jest poświęcona różnorodnym terminom odnoszącym się do grzechu, które funkcjonowały u Lutra na kanwie jego wykładu Pisma Świętego, a szczególnie Starego Testamentu (wśród nich znalazły się: chybienie celu, wypaczenie, bunt, kłamstwo i oszustwo), a także jego wizji grzechu jako odwrócenia się od Boga i samowypaczenia człowieka. Sensem zbawienia jest więc uwolnienie człowieka z tego wewnętrznego wypaczenia. Ta perspektywa powoduje, że grzech jawi się jako radykalne nadużycie ludzkiej wolności danej przez Stwórcę, które prowadzi do radykalnej niewoli. Bayer wskazuje, że to ujęcie prowadziło do konfliktu z filozoficzną antropologią (Erazm z Rotterdamu), postrzegającą niewolność jako możliwość wolności, która co prawda jest realizowana, ale i możliwa do przewyciężenia. Luter ze względu na swoje rozumienie grzechu postrzegał ludzką podstawową wolność jako zaprzepaszczoną, człowiek nie jest jej w stanie sam z siebie odzyskać¹⁵.

Część druga analizowanego rozdziału, poświęcona bezpośrednio tematowi niewolnej woli, rozpoczyna się od przywołania stwierdzeń Freuda, wskazujących, że człowiek nie jest w pełni panem „we własnym domu”. Bayer uważa, że freudowska propozycja zanegowała kantowski optymizm dotyczący wewnętrznej wolności. Jednocześnie odnotowuje, że stanowisko sceptyczne wobec ludzkiej możliwości wolności nie musiało czekać na swoje odkrycie aż do pojawienia się psychoanalizy. Jest ono obecne już choćby w Ps 19,13 czy Ps 90,8. Bayer podkreśla, że ten pierwszy tekst stał się w *Wyznaniu gausburskim* art. 11¹⁶ argumentem za porzuceniem w reformacyjnej praktyce wymogu wymieniania wszystkich grzechów przy spowiedzi, gdyż jest to niemożliwością. Wynika ona nie tyle nawet z intelektualnie rozumianej niewiedzy, ale – zgodnie z prorockimi słowami (Jr 17,9) – z egzystencjalnej niezdolności woli do sięgnięcia do swojego wnętrza. Luter, interpretując wspomnianą prorocką wypowiedź Jeremiasza, sięgał do określeń grzechu z terminologii Augustyna – jako pychy i zwątpienia, która prowadzi do tego,

¹⁴ O. BAYER, *Martin Luthers Theologie*, s. 15-40.

¹⁵ Tamże, s. 160-166.

¹⁶ „Kościoły nasze uczą o spowiedzi, że należy zachować w kościołach rozgrzeszenie prywatne, choć nie jest konieczne wyliczenie podczas spowiedzi wszystkich grzechów, albowiem jest to niemożliwe w świetle Psalmu: «Występki któż zrozumie?»” (*Wyznanie augsburskie*, art. 11, KWKL s. 145).

że człowiek nie jest w stanie poznać do głębi swojego serca, a co za tym idzie – nie jest w stanie w pełni nad nim zapanować¹⁷.

W kolejnym kroku swojej analizy Bayer sięgnął po pierwsze wydanie *Loci communes* Filipa Melanchtona z 1521 r., które w podobnym sposób opisywało stan człowieka. Dla Melanchtona zdolność woli, by kontrolować takie ludzkie afekty jak nienawiść, jest iluzją. Centrum ludzkiej woli – zniewolone afektami serce – może stać się wolne tylko dzięki działaniu Ducha Świętego¹⁸. Powracając do Lutra, Bayer przypomina *Dysputę heidelberską* z 1518 r., a przede wszystkim jej kluczową dla rozumienia woli tezę 13¹⁹. Teza ta została potępiona w bulli *Exsurge Domine* z 1520 r.²⁰, Luter zaś bronił jej w swojej *Obronie wszystkich artykułów* (1520)²¹. Do tej obrony nawiązał Erazm w swojej diatrybie *O wolnej woli* z 1524 r., prowokując Lutra do odpowiedzi w traktacie *O niewolnej woli*²². Tym sposobem Bayer doprowadza czytelnika do najważniejszej polemiki i traktatu Lutra dotyczącego wolnej woli²³, które sam Reformator stawiał na równi ze swoimi katechizmami. Wittenberczyk zaatakował w nim antropologiczną wizję Erazma duszy rozpiętej między skłaniającym się ze swymi pożądaniami do zwierząt ciałem, a duchem sięgającym do boskości. Dusza ma więc wolny wybór między zwierzęcym złem a boskim dobrem. Mocą tego wyboru człowiek może walczyć duchem przeciwko ciału. Luter zasadniczo inaczej odczytuje jednak Pawłowe fragmenty, które przywoływał Erazm. Dla niego człowiek jest zarazem ciałem i duchem i walczy sam ze sobą, jest areną starć wiary z niewiarą. Erazm natomiast pozostawił ludzkiej wolności zdolność bądź to do zwrócenia się ku łasce, która zbawia, bądź też odwrócenia się od niej. Bayer zauważa, że Erazmowi nie chodzi więc o samozbawienie, ale o za-

¹⁷ O. BAYER, *Martin Luthers Theologie*, s. 166-168.

¹⁸ Zob. Ph. MELANCHTON, *Loci communes 1521. Lateinisch-deutsch*, tłum. H.G. Pöhlmann, wyd. 2, Gütersloh: Gütersloher Verlag-Haus 1997, s. 42.44.

¹⁹ „Wolna wola po upadku w grzech jest wolna tylko według nazwy i przez to, że czyni to, co w niej jest, popełnia ona grzech śmiertelny” (WA 1, 354, teza 13; tłum. Ł. Barański [tłumaczenie robocze na potrzeby zajęć w Chat; w archiwum autora]).

²⁰ W polskim przekładzie bulli teza ta brzmi: „Wolna wola po grzechu jest pustą nazwą, a kiedy czyni to, co jest w jej mocy, grzeszy śmiertelnie” (*Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań: Drukarnia i Księgarnia Świętego Wojciecha 2007, s. 175).

²¹ WA 7, 142-149.

²² WA 18, 600-787 (tłum. polskie: M. LUTER, *O niewolnej woli*, przeł. W. Niemczyk, Świętochłowice: Towarzystwo Upowszechniania Myśli Reformowanej „Horn” 2002).

²³ Na temat konfliktu polemiki Lutra z Erazmem zob. W. NIEMCZYK, *Kontrowersja dogmatyczna między Erazmem a Lutrem na temat wolności ludzkiej woli*, w: *Teologia wiary. Teologia ks. Marcina Lutra i ksiąg wyznaniowych Kościoła Luterskiego*, red. M. Uglorz, Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana 2007, s. 180-202; także: W. NIEMCZYK, *Wstęp*, w: M. LUTER, *O niewolnej woli*, s. 11-36.

chowanie przez człowieka minimum odpowiedzialności, by możliwe było ugruntowanie jakiegokolwiek etyki, a także, by nie trzeba było obciążać Boga odpowiedzialnością za zło czynione przez człowieka²⁴.

Dla Lutra takie stawianie sprawy jest pozbawieniem znaczenia Ducha Świętego, ludzkie bowiem zwrócenie się w stronę łaski, czyli wiara, nie jest w żadnej mierze dziełem człowieka, lecz Boga. To On stwarza wiarę swoją obietnicą, a także dba o to, by obietnica ta zyskała wypełnienie. Jeśli w ten proces wkradnie się człowiek ze swoim działaniem, to cała konstrukcja, mająca prowadzić do pewności zbawienia, się zawali. Luter dał temu wyraz wprost w zakończeniu pisma *O niewolnej woli*, gdzie w obszernym fragmencie²⁵ wyznaje, że nie chce, by sprawa jego zbawienia pozostawała w rękach człowieka, bo nie chce być narażony na wszystkie niebezpieczne konfrontacje z pokusą i zwątpieniem, przez które demony chcą go zbawienia pozbawić²⁶.

²⁴ O. BAYER, *Martin Luthers Theologie*, s. 168 n.

²⁵ „A powiadam – chciałbym raz wiedzieć, że mi ktoś ten argument obali i przez to ochroni przed nim wolną wolę. Co do siebie, ja oczywiście przyznaję, że – jeśli to nawet jakimś sposobem stać się mogło – jednak nie chciałbym, aby mi dano wolną wolę lub pozostawiono w mojej dłoni cośkolwiek, dzięki czemu mógłbym wysilać się w kierunku zbawienia, nie tylko dlatego, że wśród tylu przeciwności i niebezpieczeństw, następnie wobec tylu nacierających na człowieka demonów, a więc pokus diabelskich nie zdołałbym naporu ich wytrzymać i ją zachować, ponieważ jeden diabeł potężniejszy jest niż wszyscy ludzie i żaden z ludzi nie mógłby być ocalony, lecz także dlatego ponieważ, choćby nawet nie było żadnych niebezpieczeństw, żadnych przeciwności, żadnych diabłów, jednak musiałbym ustawicznie działać w niepewności i w walce uderzać po prostu w próżnię, I Kor 9,26, bo i sumienie moje, choćbym nawet wiecznie żył i działał, nie byłoby nigdy bezpieczne i pewne co do tego, jak wiele trzeba zdziałać, aby tym Bogu zadość uczynić. Jakiegokolwiek bowiem dokonałbym uczynku, zawsze jeszcze pozostałby ten niepokój, czy Bóg znajdzie w nim upodobanie, albo czy jeszcze czegoś więcej ponad to wymagać będzie, jak dowodzi doświadczenie «zwolenników sprawiedliwości z uczynków» i jak ja ku wielkiej mojej szkodzi przez tyle lat dostatecznie nauczałem. Teraz atoli, gdy Bóg, przenosząc moje zbawienie poza obręb mojej woli, wziął je w obręb swojej woli, i obiecał ocalić mnie nie na podstawie mojego uczynku lub zabiegania, lecz z łaski swojej i swojego miłosierdzia, Rz 9,16, jestem bezpieczny i pewien, że On jest wierny i nie zawiedzie mnie, poza tym tak potężny i wielki, iż żadne diabły, żadne przeciwności Jego złamać lub mnie Jemu wyrwać nie zdołają. «Nikt – powiada On – nie wyrwie ich z ręki mojej, ponieważ Ojciec, który mi ich dał, jest większy od wszystkich». Jan r. 10, w. 28 nn. Tak tedy, jeżeli już nie wszyscy, to jednak niektórzy i to liczni zostają zbawieni, podczas, gdy przez siłę wolnej woli nikt zgoła nie zostałby ocalony, lecz wszyscy co do jednego zginęlibyśmy. Wtedy również jesteśmy pewni i bezpieczni, że Bóg ma w nas upodobanie nie na podstawie zasługi naszego uczynku, lecz z życzliwości Jego miłosierdzia nam obiecanego, oraz, że choć mniej albo źle uczyniliśmy, nam tego nie zalicza, lecz po ojcowsku przebacza i nas lepszymi czyni. Na tym polega chwała wszystkich świętych w Bogu, ich Panu” (WA 18, 783; tłum. polskie: M. LUTER, *O niewolnej woli*, przeł. W. Niemczyk, s. 359 n.).

²⁶ O. BAYER, *Martin Luthers Theologie*, s. 169-171.

Bayer wskazuje, że to przekonanie Lutera o Bogu wszechmocnym, który czyni wszystko we wszystkich, stawia przed nim pytanie o związek Boga i zła. Podkreśla, że Erazm, a później także w wittenberskiej tradycji późny Melanchton (w tzw. sporze synergistycznym²⁷) wpisywali się w długi łańcuch tradycji pozostawiający człowiekowi pewną wolność zainicjowania bądź współpracy przy swoim zbawieniu. Bayer wskazuje na sprzeczność w stanowisku późnego Melanchtona. Jego teologia była oparta na rozróżnieniu Zakonu i Ewangelii, które prowadziło do rozróżnienia działania Boga i człowieka. W obszarze Zakonu do pomyślenia była sytuacja, w której człowiek zewnątrz działa tak, żeby zadowolić Boga, wyrażone w Zakonie, roszczenie. To jednak, że jest to zasługa przed ludźmi, nie znaczy, że jest on w stanie usprawiedliwić się w ten sposób przed Bogiem, gdyż Bóg jest tym, który zna serce (1 Sm 16,7). Bayer wskazuje, że o ile Luter i Melanchton widzieli w ogólnym humanizmie postaw ukryty dar od Boga, widoczny także u niechrześcijan, to jednak sprzeciwiali się jego absolutyzacji. Człowiek bowiem nie jest w stanie sam się usprawiedliwić, odpuścić sobie grzechów czy uwolnić się od strachu o przyszłość. Od tej troski o zbawienie, zarówno w jej wymiarze pychy, jak i zwątpienia, człowiek musi zostać uwolniony, a to dzieje się nie dzięki Zakonowi, czyli Bożemu roszczeniu, ale dzięki Ewangelii, przez którą Duch Święty stwarza wiarę. Tylko bowiem ta ostatnia jest w stanie uwolnić człowieka z własnych roszczeń do bycia zbawionym i do wieczności, tak by mógł przeżywać swoją doczesność (niem. *Weltlichkeit* – dosł. światowość²⁸), posiadając jednak odniesienie do tego, co ostateczne. Niestety to działanie Ducha Świętego wydaje się upartemu i zaślepienemu człowiekowi zniewagą wobec jego miłości własnej. Dlatego właśnie w teologii i praktyce wittenberskiej tak ważny był motyw umierania starego człowieka i powstawania nowego²⁹, który Bayer ilustruje pieśnią Elisabeth Cruciger³⁰. Zakłada to przyznanie, że człowiek nie musi się sam o siebie troszczyć, „tak jakby Boga nie było”, ale że odpowiedzialność za to bierze sam Bóg, a jego działanie nie jest zniewagą, lecz uwolnieniem³¹.

²⁷ Zob. Ł. BARAŃSKI, J. SOJKA, *Reformacja*, t. 2, Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana 2017, s. 288 n.

²⁸ Por. opracowanie polskiej uczennicy Oswalda Bayera: I. LICHTNER, *Afirmacja życia. Kwestia doczesności w teologii Marcina Lutera*, Dziegielów: Wydawnictwo Warto 2012.

²⁹ Por. *Duży katechizm, O Chrzcie*, KWKL s. 120 n.

³⁰ Cytowana przez Bayera piąta zwrotka brzmi w polskim przekładzie następująco: „Uśmiercaj w nas, co złego, by łaskaw nam był Bóg. Człowieka zniszcz starego, by nowy ożyć mógł i wszystkie swe pragnienia i myśli, i życzenia powiązać z Tobą chciał” (E. CRUCIGER, *Jedyny Synu Boży*, w: *Śpiewnik ewangelicki*, Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana 2002, nr 107).

³¹ O. BAYER, *Martin Luthers Theologie*, s. 171-173.

Kolejnym etapem Bayerowskich rozważań jest temat grzechu pierworodnego, któremu została poświęcona kolejna część omawianego rozdziału. Rozpoczyna ją od wskazania na *Wyznanie augsburskie* art. 18³², który oddaje rozróżnienie wolności człowieka w rzeczach doczesnych od niewolności odnośnie do tego, co dotyka podstaw jego egzystencji. W tym zakresie obciążony jest przez grzech, który przywołane *Wyznanie augsburskie* opisuje w art. 2³³ jako obciążenie każdego człowieka. Każdego dotyczy wyznanie z Ps 51,7. Bayer wskazuje, że to miejsce z Psalmu stało się klasycznym potwierdzeniem nauki o grzechu pierworodnym, który wraz z Augustynem zyskał biologiczny wymiar jako przekazywany przy akt płciowy. Tybiński teolog podkreśla, przywołując wyznanie wiary Lutera z 1528 r. załączone do pisma *Wyznanie o Wieczery Pańskiej*³⁴, że wittenberczyk akcentuje w nim,

³² „O wolnej woli Kościoły nasze uczą, że wola ludzka ma pewną swobodę w wypełnianiu sprawiedliwości cywilnej i w wyborze tego, co podlega władzy rozumu, wszakże bez Ducha Świętego nie ma mocy wypełniania sprawiedliwości Bożej lub duchowej, jako że «człowiek zmysłowy nie pojmuje tych rzeczy, które są Ducha Bożego». Albowiem owa sprawiedliwość duchowa rodzi się w sercach, gdy ją Duch Święty pocnie przez Słowo Boże. Mówi to Augustyn w dziele *Hylognosticon*, ks. III: «Przyznajemy, że wszyscy ludzie mają wolną wolę, zdolną wprawdzie rozsądzać sprawy rozumem, choć nie taką, aby bez Boga mogli zacząć lub dokonać czegokolwiek, co dotyczy Boga, wystarczającą jednak w sprawach tego żywota, tak dobrych, jak i złych. W dobrych – mówię – czyli pochodzących z dobroci natury, jak chcieć pracować na roli, jeść i pić, mieć przyjaciela, chcieć się przyodziewać, budować dom, żenić się, hodować bydło, uczyć się rzeczy pożytecznych i chcieć czegokolwiek dobrego, co należy do życia doczesnego. To wszystko istnieje nie bez zarządzenia Bożego, owszem, z Boga jest i się poczęło. W złych – mówię – jak chcieć bałwanowi hołdować, chcieć mordować itd.»” (*Wyznanie augsburskie*, art. 18, KWKL s. 147).

³³ „Kościoły nasze nauczają także, iż po upadku Adama wszyscy ludzie wydani na świat w sposób naturalny – rodzą się z grzechem, tj. bez bojaźni Bożej, bez ufności ku Bogu i ze złymi pożądaniami, iż ta ułomność, czyli przyrodzone skażenie, prawdziwie jest grzechem, ściągającym wieczne potępienie i śmierć na tych, co się nie narodzą na nowo przez chrzest i Ducha Świętego. Kościoły nasze potępiają pelagian i innych, którzy przeczą temu, że owo przyrodzone skażenie jest grzechem, i przyćmiewają chwałę zasługi oraz dobrodziejstw Chrystusa, utrzymując, iż człowiek może osiągnąć usprawiedliwienie przed Bogiem własną mocą i rozumem” (*Wyznanie augsburskie*, art. 2, KWKL s. 143).

³⁴ „Wyznaję bowiem i potrafię na podstawie Pisma Świętego udowodnić, iż wszyscy ludzie pochodzą od pierwszego człowieka Adama, od którego przez narodzenie przynoszą z sobą i dziedziczą upadek, winę i grzech, którego dopuścił się tenże Adam w raju przez złość szatana, i że my wszyscy wspólnie z nim rodzimy się w grzechu, w nim żyjemy i umieramy, i musielibyśmy być winni wiecznej śmierci, gdyby nam nie przyszedł z pomocą Jezus Chrystus, który jako niewinny Baranek tę winę i grzech wziął na siebie i zapłacił za nas swoją męką i jeszcze codziennie wstawia się za nami jako wierny, miłosierny pośrednik, zbawiciel, jedyny kapłan i biskup naszych dusz (1 P 2,25). Tym samym odrzucam i potępiam jako czystą herezję wszystkie nauki, które wychwalają ludzką wolną wolę, ponieważ są one zwrócone przeciwko pomocy i łasce naszego Pana Jezusa Chrystusa. Ponieważ poza Chrystusem naszymi panami są śmierć i grzech, a diabeł jest naszym bogiem i księciem, to nie ma żadnej siły ani mocy, żadnej roztropności ani rozumu, które by nas przysposobiły do sprawiedliwości

że to on sam jest grzeszny – jest do doświadczenia subiektywne, nikt w nim nie może go zastąpić i jemu jest ono przypisane. Bayer wskazuje, że być może mniej mylącym było określenie tego grzechu nie w kategoriach grzechu dziedzicznego (niem. *Erb-Sünde*), ale w kategoriach grzechu początków (niem. *Ur-Sünde*). To drugie oddawałoby lepiej Lutrowe przekonanie, że historia upadku opisuje początki zasadniczego określenia stanu każdego człowieka. Każdy jest przezeń definiowany, a jednocześnie pozostaje zań odpowiedzialny³⁵.

Bayer kończy swoje rozważania o grzechu w życiu człowieka znanym obrazem pochodzącym z pisma *O niewolnej woli*³⁶. Przedstawiał on człowieka jako ujeżdżanego bądź to przez Boga, bądź to przez diabła. Interpretator Lutra podkreśla przy tym, że grzeszności nie można rozumieć tylko w kategorii nieszczęsnego losu. Grzech jest bowiem także czynem każdego pojedynczego człowieka, za który ponosi odpowiedzialność. W tym kontekście Bayer przywołuje Lutrowy komentarz do historii upadku człowieka, w którym Reformator stwierdzał, że ostatecznym stopniem grzechu jest obrażanie Boga przypisywaniem mu, że jest przyczyną grzechu³⁷. Człowiek co prawda nie jest wolny, by poniechać grzechu, ale też popełnia grzech umyślnie, samorządnie i autonomicznie, dlatego człowieka obciążą odpowiedzialność za grzech. Nie tylko za konkretny czyn, ale i za grzech pierworodny, który, jak to ujmuje Bayer za Wernerem Elertem, jest „syntezę losu i winy”³⁸.

i życia, lecz zaślepieni i pojmani musimy być własnością diabła i grzechu, i musimy czynić to, co jemu się podoba, i co jest przeciwko Bogu i Jego przykazaniom. Potępiam także zarówno obecnych, jak i dawnych zwolenników Pelagiusza, którzy nie dopuszczają, by grzech pierworodny uważać za grzech, lecz twierdzą, iż jest jakimś defektem lub brakiem. Skoro jednak śmierć przychodzi na wszystkich ludzi, to grzech pierworodny nie może być tylko jakimś defektem, lecz jest nader wielkim grzechem, święty Paweł mówi bowiem, że: «Zapłatą za grzech jest śmierć» (Rz 6,23), i że: «Grzech jest żądłem śmierci» (1 Kor 15,56). Tak też powiada Dawid w psalmie 51,7: «Oto w przewinieniu zrodzony zostałem, a w grzechu poczęła mnie matka moja» (WA 26, 502; tłum. polskie: M. LUTER, *Wyznanie o Wierzy Pańskiej*, przeł. J. Pośpiech, wyd. 2, Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana 2014, s. 192 n.).

³⁵ O. BAYER, *Martin Luthers Teologie*, s. 173-175.

³⁶ „Tak tedy wola ludzka jest postawiona w pośrodku, jak pociągowe bydło: gdy dosiądzie go Bóg, to chce ono i idzie tam, jak i dokąd chce Bóg, [...] Jeśli zaś dosiądzie go szatan, to chce ono i idzie tam, jak i dokąd chce szatan, i nie od jego woli zależy, czy ma biec do jednego czy drugiego jeźdźca lub tego czy tamtego oszukać, lecz sami jeźdźcy spierają się z sobą o to, by je dostać i posiadać” (WA 18, 635; tłum. polskie: M. LUTER, *O niewolnej woli*, przeł. W. Niemczyk, s. 108).

³⁷ Bayer w tym kontekście przywołuje także *Wyznanie augsburskie* art. 19: „Kościoły nasze uczą o przyczynie grzechu, że choć Bóg stwarza i zachowuje przyrodę, to przyczyną grzechu jest wola złych, mianowicie diabła i niepobożnych ludzi. Wola ta, gdy Bóg nie przyjdzie z pomocą, odwraca się od Boga, jak mówi Chrystus w Ewangelii wg Jana, r. 8: (Diabeł), gdy mówi kłamstwo, ze swego własnego mówi” (*Wyznanie augsburskie*, art. 19, KWKL s. 147).

³⁸ O. BAYER. *Martin Luthers Theologie*, s. 175n.

Powyższe rozważania o grzechu pozostawiły czytelnika z pytaniami o związek Boga i zła. Bayer jest tego świadom i poświęca mu kolejny rozdział, zatytułowany „Boży gniew i zło”. Rozpoczyna od zasadniczego rozróżnienia na Boży zrozumiały i niezrozumiały gniew. Temu pierwszemu poświęca pierwszą część swoich rozważań, wskazując na biblijny przekaz o takim rodzaju gniewu Bożego. Jest on szczególnie obecny w deuteronomistycznym dziele historycznym, która często wykorzystuje schemat winy i powiązanego z nią karzącego gniewu. Dla Lutra przykładem takiego gniewu była historia proroka Jonasza, którą wykladał w 1526 r. Uciekający Jonasz staje się w nim typowym człowiekiem, który śpi, nie zważając na Bożą wolę. Dopiero burza Bożego gniewu wytrąca go z tego błogostanu i prowadzi do dostrzeżenia Boga³⁹. Ten sposób działania Bożego, komentuje Bayer, da się zrozumieć. Boża interwencja w gniewie ma na celu przywrócenie komunikacji z człowiekiem. Odwołuje się przy tym do powiązania grzechu i kary⁴⁰.

Jednocześnie Bayer wskazuje, że przekaz biblijny zna również Boży niezrozumiały gniew, niedający się wpisać w powyższy zrozumiały schemat grzechu i kary. Widać to choćby w tzw. psalmach skargi, które mówią o niezrozumiałym, przerażającym i niedającym się usprawiedliwić gniewie Boga. Ten sam motyw jest obecny w księdze Hioba i w takim znaczeniu używany przez Lutra zarówno w przedmowie do tej księgi⁴¹, jak i w traktacie *O niewolnej woli*. Bayer ukazuje motyw Bożego niezrozumiałego gniewu u Lutra, przywołując znany fragment traktatu *O niewolnej woli* dotyczący ukrytego Boga⁴². Podkreśla, że Luter tej rodzaj Bożej skrytości z pietyzmem

³⁹ „[Podczas, gdy Jonasz śpi,] nie ma miejsca na nawrócenie ani refleksja. Jonasz spałby najprawdopodobniej dalej przez całe swoje życie. A jeśli Bóg zapomniałby o jego grzechu, [Jonasz] oczywiście nigdy więcej by o nim nie myślał. W Księdze Jonasza chodzi właśnie o to, że pośród burzy śpi on tak mocno i głęboko, a do tego na samym dole okrętu, jakby miało to oznaczać: Jest on całkowicie zaślepiony, zatwardziały, zamknięty, a wręcz umarły, o sercu niegotowym do pokuty – i pozostałby takim na zawsze, i zginąłby. Grzech nie dopuszcza bowiem, by w człowieku pojawiła się jakakolwiek moc ku dobremu – czy to wolna wola, czy rozsądek. Leży on tak i chrapie w swoich grzechach, nie widzi, nie słyszy, ani też nie czuje, co czyni i zamierza uczynić wobec niego Boży gniew. Ale gdy kapitan okrętu budzi go i żąda, by wezwał swojego Boga, zaczyna się coś innego. Wówczas Jonasz zdaje sobie sprawę, że Bóg podąża za nim z karą i że nie zapomniał o jego grzechu, tu właśnie włącza się sumienie, tu grzech powraca i staje się żywy. Tu grzech jest „żądłem śmierci” [1 Kor 15,56] i ukazuje Boży gniew, a wtedy nie tylko statek, ale cały świat staje się dla niego za ciasny” (WA 19, 209 n).

⁴⁰ O. BAYER, *Martin Luthers Theologie*, s. 177-178.

⁴¹ Zob. WA DB 10 I, 4-6.

⁴² „[...] że należy inaczej rozprawiać o Bogu czy też o woli Bożej nam zwiastowanej, objawionej, udzielającej się i czczonej, a inaczej o Bogu nie zwiastowanym, nie objawionym, nie

odróżnia od skrytości w słabości, cierpieniu i śmierci, w której ukazał się w swoim Synu na krzyżu. Wcielonego Boga, który jest zwiastowany możemy słyszeć i rozumieć. Odmienne niż Boga ukrytego, który wymyka się naszemu rozumieniu, a słuchać go możemy jedynie w przerażeniu. Pojęcie *Deus absconditus* u Lutera nie jest więc, zdaniem Bayera, jednym spośród licznych imion Boga, ale pojęciem granicznym. Aby je omówić, Bayer sięga do dwóch zasadniczych pytań o tę „ciemną” stronę Boga. Po pierwsze, czy Bóg działa w grzeszniku, i po drugie, czy Bóg działa w złu, które nie jest grzechem⁴³.

Odpowiadając na pierwsze z pytań, Bayer wskazuje, że Luter w interesie pewności zbawienia kładzie nacisk na konsekwentne mówienie o wszechmocy Bożej. Widać to w kolejnym obszernym wyborze fragmentów traktatu *O niewolnej woli*⁴⁴, w których wolność woli jest przypisana jedynie Bogu, jako temu, który działa wszystko we wszystkim. Neguje to tym samym wizję człowieka jako samodzielnego bytu, który staje przez Bogiem. Jednocześnie jednak Bayer przypomina Lutrowe stwierdzenie o najwyższym grzechu, którym jest obwinianie Boga o grzech⁴⁵. Jak da się to połączyć z wizją Boga stale czynnego w stwórczym działaniu? Odpowiedź zawarta w *O niewolnej woli*⁴⁶ sięga do obrazu narzędzi, których Bóg używa w swym działaniu. Jeśli te są niedoskonałe, to wypaczają efekty Bożego działania. Jak zauważa Bayer, nie

udzielającym się, nie czczonym. Nic nas więc nie obchodzi, w jakiej mierze Bóg jest ukryty i nie chce, abyśmy Go znali. Tutaj bowiem rzeczywiście obowiązuje owa zasada: *quod super nos – nihil ad nos* – co jest ponad nami, to nas nic nie obchodzi” (WA 18, 685; tłum. polskie: M. LUTER, *O niewolnej woli*, przeł. W. Niemczyk, s. 188).

⁴³ O. BAYER, *Martin Luthers Teologie*, s. 178 n.

⁴⁴ „Bóg sprawia wszystko we wszystkim [...] i że bez Niego nic się nie dzieje, i nie jest skuteczne. Jest bowiem wszechmocny i to przysługuje Jego wszechmocy, jak powiada Paweł w Ef 1,19” (WA 18, 709; tłum. polskie: M. LUTER, *O niewolnej woli*, przeł. W. Niemczyk, s. 229); „Wszechmocą Bożą zaś ja nazywam [jak okhamiści] nie ową moc, dzięki której On nie czyni wiele z tych rzeczy, które może, lecz ową działającą, czynną moc, dzięki której mocarnie czyni wszystko we wszystkim, jak to Pismo zwie Go wszechmocnym. I ta – powiadam – wszechmoc i uprzednia wiedza u samych podstaw obalają dogmat o wolnej woli” (WA 18, 719; tłum. polskie: M. LUTER, *O niewolnej woli*, przeł. W. Niemczyk, s. 245); „Wynika teraz z tego, że «wolna wola» jest to określenie (nomen) całkowicie boskie, i nie może przysługiwać nikomu innemu, jak tylko samemu Boskiemu Majestatowi. On bowiem (Majestat Boski) «może czynić i czyni wszystko (jak to opiewa Psalm 135, w.6), co zechce, na niebie i na ziemi»” (WA 18, 636; tłum. polskie: M. LUTER, *O niewolnej woli*, przeł. W. Niemczyk, s. 110).

⁴⁵ „Najwyższym stopniem grzechu jest okrywanie Boga hańbą i przypisywanie Mu, to od Niego pochodzi grzech” (WA 42, 184, komentarz do Rdz 3,13).

⁴⁶ „Tutaj widzisz, że choć Bóg działa w złych i przez złych, to choć dzieją się wprawdzie złe rzeczy, jednak Bóg nie może czynić złe, choć przez złych wywołuje zło, ponieważ Sam jako dobry, nie może czynić złe, posługuje się jednak złymi narzędziami, które nie mogą wymknąć się jego mocy, jaka ich porusza i nimi porusza” (WA 18, 709; tłum. polskie: M. LUTER, *O niewolnej woli*, przeł. W. Niemczyk, s. 230).

chodzi tu jednak o ostateczny argument (zawsze można bowiem zapytać, czemu Bóg nie naprawi narzędzi), ale o wskazanie na to, że Boża stwórcza moc jest stale w działaniu, nie można jej powstrzymać. To dzięki niej działa zarówno bezbożny, jak i sam szatan. Bez niej byłiby martwi. Ich zepsucie jednak powoduje, że Boże działanie prowadzi do innych niż zamierzone skutki. Bayer kończy ten wątek wskazaniem na fakt, że to rozumowanie Lutra nie stara się dać odpowiedzi na pytanie o pochodzenie zła w ogólności. Ogranicza się jedynie do wskazania, że jego źródłem są źli i bezbożni⁴⁷.

Odpowiadając na drugie z postawionych pytań, Bayer wskazuje, że wraz z nim znaleźliśmy się obszarze tzw. teodycei, a więc pytania o usprawiedliwienie Boga w obliczu istnienia zła w świecie. Podkreśla przy tym, że świadectwo biblijne zna nie tylko Boga karzącego, który działa w sposób dla nas zrozumiały, ale również Lutrowego Boga ukrytego, który staje się adresatem skargi wypowiedzianej nie wprost. Według tybińskiego teologa punktem wyjścia w refleksji Lutra nie jest pytanie o zło, ale niepewność związana z nieprzenikalnością działania Bożego, w którym łączy się śmierć i życie, gdyż Bóg czyni wszystko we wszystkim⁴⁸, co potwierdzają teksty biblijne: Lm 3,38; Iz 45,7 czy Am 3,6. Aby zilustrować ten problem, Bayer sięgnął do grafiki HAPa Griebachera, przedstawiającej pojedynek Jakuba z aniołem. Artysta przedstawił obu walczących tak, że trudno zidentyfikować któregoś z nich. Bayer komentuje, że w historii walki z aniołem dopiero na końcu Jakub zorientował się, że walczy z Bogiem, wcześniej był przekonany, że walczy z ciemną mocą. To doświadczenie Boga ukrytego, które dopiero z perspektywy pozwala się zinterpretować. Dla Jakuba Bóg był tu diabłem. Ciemnym „to”, a nie personalnym „ty”. Bayer akcentuje, że teologia potrzebuje perspektywy „ty”, a jego zmiana z „to” jest zupełnie niezrozumiała. Podkreśla też, że przymiot wszechmocy jest różnorodny. Inaczej doświadczamy go jako wszechmoc miłującego Boga, a inaczej jako przerażające działanie Boga ukrytego. Bayer rozwija swoje początkowe pytanie, czy zatem Bóg działa w zło, czy też także czyni zło. Jeśli na to ostatnie pytanie odpowiemy twierdząco, to pociąga ono za sobą kolejne: jak odróżnić Boga od diabła⁴⁹.

⁴⁷ O. BAYER, *Martin Luthers Theologie*, s. 179-181.

⁴⁸ Bayer ponownie przywołuje tutaj traktat *O niewolnej woli*: „Zresztą Bóg ukryty w majestacie ani nie żałuje śmierci ani jej nie usuwa, lecz stwarza życie, śmierć i wszystko we wszystkim. Gdyż co do tego nie zakreślił sobie w swoim słowie granic, lecz zastrzegł dla siebie wolność ponad wszystkim” (WA 18, 685; tłum. polskie: M. LUTER, *O niewolnej woli*, przeł. W. Niemczyk, s. 188).

⁴⁹ O. BAYER, *Martin Luthers Theologie*, s. 181-184.

Odpowiedź Bayer rozpoczyna od wskazania, że z jednej strony teksty nowotestamentowe zakładają, że szatan jest przeciwnikiem Chrystusa (np. Łk 11,20; Łk 10,18), z drugiej jednak strony w Starym Testamencie szatan jako postać stojąca naprzeciw Boga jest zupełnie marginalną koncepcją (1 Kr 21,1 inaczej niż w 2 Sm 24,1; Hi 1n; Za 3,1n). Stary Testament obok łaski i miłosierdzia przypisuje Jahwe moc zniszczenia życia (Rdz 22,1; Wj 4,24; Iz 45,7; Am 3,6; Lm 3,1-19; Hi 6,4; 12,13-25; 16; 19). Poważne traktowanie tych tekstów dla zaznajomionego ze Starym Testamencie Marcina Lutra było oczywistością. To odczytanie Lutrowe widzi Bayer jako tło stwierdzeń Reformatora: „szukać Boga poza Chrystusem – to jest diabeł”⁵⁰ czy „Bóg nie może być Bogiem, musi najpierw stać się diabeł”⁵¹. Bayer przyznaje, że te sformułowania przekraczają standardowy sposób mówienia o łaskawym Bogu. Objaśnia je, wskazując, że diabeł, najgorszy wróg człowieka, który mu stale zagraża i atakuje go, jest niczym innym jak przerażającą maską „ukrytego Boga”. Najgłębsza z pokus polega na tym, że Bóg stanie się wrogiem człowieka, a człowiek nie będzie w stanie odróżnić Boga i diabła⁵². W tle Bayer po raz kolejny dostrzega zasadnicze luterskie pytanie: kto upewnia człowieka o jego zbawieniu w obliczu licznych sprzeczności w doświadczeniu, jakie niesie życie. Luter, zdaniem Bayera, nie kładzie nacisku jedynie na Bożą wszechmoc, ale widzi ją w kontekście Bożej dobroci i Bożej jedności, właśnie ze względu na pewność zbawienia. Łącząc z sobą te trzy elementy, Luter prędzej jest gotów zdać się na logiczne aporie, niż próbować coś wytargować od Bożej mocy ze względu na Boże dobro, czy też zanegować Bożą jedność. Jedną z takich negacji był w historii chrześcijaństwa gnostycki dualizm, oddzielający złego i dobrego Boga. Luter odpowiada na to, wskazując, że pozbawienie ciemnej mocy, przerażającej skrytości miana Boga prowadzi do tego, że poza Bogiem, przeciw niemu występuje jakaś niekontrolowana moc. Ze względu na jedność Boga nie można więc zrezygnować z mówienia o „Bogu ukrytym”, nawet jeśli nie pokrywa się on nam z obrazem Boga w Trójcy. Dopiero bowiem w eschatologicznym oglądaniu te dwa obrazy zbiegną się w jedno. Zanim jednak nastąpi ten czas, Bóg w swoim ukryciu jest dla nas tak ciemny i niezrozumiały, że możliwy do pomylenia z diabeł. Do Boga ukrytego nie można się bezpośrednio zwrócić, gdyż nie jest to właściwe imię Boga⁵³.

⁵⁰ WA 40 III, 337.

⁵¹ WA 31 I, 249. Szersza wersja cytatu zob. niżej przypis 73.

⁵² Pokuszenie to ujął Luter w *Mowach stołowych* tak: „nie wiedzieć, czy Bóg jest diabeł, czy diabeł jest Bogiem” (WA TR 5, 600).

⁵³ O. BAYER, *Martin Luthers Theologie*, s. 184-185.

Bayer kończy rozdział poświęcony gniewowi Boga rozważaniami nad sposobami mówienia i pojęciem wszechmocy. Rozpoczyna stwierdzeniem:

Teza, że Bóg czyni życie i śmierć, dobro i zło, wszystko we wszystkim, nie jest przesadą, którą w kontekście całości tekstów Lutra można pominąć albo chociaż zrelatywizować. W tym kluczowym zdaniu chodzi o wiele bardziej o fundamentalne zdanie całej Luterskiej teologii, jak również i Biblii, której wykładanie rościł sobie Luter⁵⁴.

Bayer zestawia ten reformatorski sposób mówienia z trzema ujęciami tego problemu. Pierwsze (uznane przez Bayera za „słabą” kategorię wszechmocy) to założenie, że Bóg dopuszcza zło, a nie je czyni. Szuka tutaj Inspiracji w myśli Hansa Jonasa, który wychodząc od dopuszczenia zła unieważnia w ogóle pojęcie wszechmocy, czy Dorothee Sölle, która widzi w krzyżu wzór stałego zadania ludzkiej miłości do bliźniego. Konkludując jednak Bayer wskazuje, że ich perspektywy pomijają kluczowy dla Luterskiego myślenia fakt: ginący bez mocy na krzyżu człowiek to także Bóg, a jego bóstwo i człowieczeństwo wymieniają się przymiotami (*communicatio idiomatum*). Krzyż nie jest zatem tylko manifestacją pozbawionego mocy, cierpiącego Boga, ale konfrontacją wszechmocy z niemocą. Drugie z ujęć (również zaliczone do „słabych” ujęć wszechmocy) to gniew Boży jako rewers Bożej miłości. Bayer wraz z Lutrem, choć przyznają, że w Chrystusie mamy wgląd w Boże miłujące serce, protestują przeciw traktowania miłości Boga jako absolutnego pryncypium. Ostatecznie takie próby, jak spotykane w teologii F.D.E. Scheiermachera czy Karla Bartha, którzy twierdzili, że wraz ze śmiercią Chrystusa to, co ciemne i złe, straciło swoją moc i jest tylko cieniem, pomijają poważne traktowanie zła. Bayer zaznacza jednak, że taka pryncypalizacja może mieć uzasadnione zastosowanie w kontekście duszpasterskim. Trzecie ujęcie (określane mianem „silnego” pojęcia wszechmocy) to wiązana z nazwiskiem Jana Kalwina podwójna predestynacja. Bayer wskazuje, że sposób mówienia Lutra o Bożej predestynacji jest mniej systematyczny, a bardziej duszpasterski niż u Kalwina. Wittenberczyk nie zestawia paralelnie Boga objawionego i ukrytego. Wobec tego ostatniego możliwa jest jedynie skarga, którą można kierować tylko do Boga objawionego w Chrystusie. Logika Lutra zakłada możliwość wyznania w wierze, że człowiek jest predystynowany do zbawienia. Nie dopuszcza jednak argumentacji odwrotnej: człowiek wierzy dlatego, że ma nadzieję, iż jest wybrany. Zasadniczy zarzut, jaki z perspektywy luterskiej formułuje Bayer względem wszystkich tych trzech prób, jest

⁵⁴ Tamże, s. 186.

założenie, że Bóg jest zrozumiały, co jego zdaniem prowadzi do teologicznie wątpliwego określenia relacji między Bożą wszechmocą a dobrocią⁵⁵.

Jako alternatywę dla powyżej sformułowanych możliwości Bayer wskazuje Lutrowy sposób mówienia, w którym nie wypowiada się on ani o Bogu ukrytym, ani o diable w formie konstatacji. Także istota zła nie jest czymś co da się zrozumieć, zdefiniować czy nauczyć. Luter nie dyskutuje o diable czy z nim. On go zwalcza. Rozróżnienie „objawionego” i „ukrytego” Boga nie jest spekulacją, by niezrozumiałe uczynić zrozumiałym, ale ma kontekst skargi, którą wymusza doświadczenie pokuszenia⁵⁶. Bayer podsumowuje:

Lutrowa nauka o Bogu trzyma się z powodu pewności zbawienia mowy zarówno o Bożym dobru, jak i Jego wszechmocy i zamiast tego rezygnuje z pełnej zrozumiałości Boga. Luter przyznaje, że Bóg nie jest w pełni zrozumiały, by zapewnić wszechmoc zarówno ukrytego Boga, jak i będące przedmiotem wiary dobro objawionego Boga⁵⁷.

Swoje rozważania Bayer kończy odwołaniem do trzech „światel”, o których pisał Luter w zakończeniu *O niewolnej woli*: światle natury, światle łaski i światle chwały. Pierwsze dostępne jest wszystkim, drugie – wierzącym, trzecie zaś także tym ostatnim, ale tylko w perspektywie eschatologicznej. Dopiero to ostatnie pozwala zrozumieć to, co nawet w światle łaski jest niezrozumiałe. W światle natury człowiek jest skazany albo na racjonalną próbę powiązania czynu z jego skutkiem i wychodzenie w swojej teologicznej ocenie od tego związku (jak na przykład przyjaciele Hioba), albo na empiryczne konstatacje, że Boga nie ma lub że jest niesprawiedliwy. Także w światle wiary nie da się dowieść Bożej dobroci i miłości, a także Bożej sprawiedliwości. Są one przedmiotem pokusy, wątpliwości. Pozostaje się tylko uciekać do „światła łaski” jako obietnicy, która ma swoją moc tylko w Słowie i wierze. Co do „światła chwały”, jego rolę pokazuje już księga Hioba, na której końcu Bóg okazał się sprawiedliwy, nie wedle kryteriów Hioba czy jego przyjaciół, ale w objawieniu swojej chwały. To oczywiście nie załatwia skargi człowieka, wyrażonej w pytaniu o teodyceę, tylko ją podtrzymuje w oczekiwaniu i nadziei, że u końca czasów Bóg okaże się sprawiedliwym. Tego jednak Luter już w sporze z Erazmem nie mógł dowieść, a jedynie mógł w to wierzyć i wyznawać. Jedyne, co pozostaje, to uciekać od niezrozumiałego, a przez to anonimowego, ukrytego Boga do

⁵⁵ Tamże, s. 186-189.

⁵⁶ Tamże, s. 189-190.

⁵⁷ Tamże, s. 190.

Boga objawionego w Chrystusie. Luter wzywa, by „przeciw Bogu ku Bogu krzyżeć i wołać”, kierując się do objawionego w Chrystusie Bogu. To jest porządek skargi Hioba (Hi 16,19), a nie rozumowego pojęcia Boga. Tylko przez nią, w Chrystusie, dzięki Duchowi Świętemu można dostrzec Boże serce i doświadczyć Go jako miłości. Nie może się to jednak stać zasadniczym pryncypium, gdyż wtedy w niecierpliwym entuzjazmie unieważnia się rozróżnienie między porządkiem wiary a porządkiem oglądania, co będzie prowadzić do nieuznawania przerażającej ukrytości Boga⁵⁸.

WYCHODZĄC OD MOŻLIWOŚCI POZNANIA BOGA
I ROZRÓŻNIENIA NA BOGA UKRYTEGO I OBJAWIONEGO
– HANS-MARTIN BARTH

Hans-Martin Barth (ur. 1939) jest emerytowanym profesorem teologii systematycznej uniwersytetów w Erlangen, Giessen i Marburgu. Do obszaru jego zainteresowań należą antropologia teologiczna, teologia ekumeniczna, dialog międzyreligijny, a także teologia Marcina Lutra. Tej ostatniej poświęcił swoją pracę doktorską zatytułowaną *Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers* [Diabeł i Jezus Chrystus w teologii Marcina Lutra]⁵⁹. Jest autorem jednej z najnowszych i najważniejszych syntez teologii wittenberczyka: *Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung* [Teologia Marcina Lutra. Krytyczna ocena]⁶⁰. Praca, opublikowana po niemiecku w 2009 r., w 2013 r. doczekała się przekładu na angielski jako *The Theology of Martin Luther: A Critical Assessment*⁶¹, a dwa lata później przetłumaczono ją także na koreański. Ta synteza teologii Reformatora będzie kolejnym przykładem współczesnej interpretacji Luterskiej wizji Boga i wolności woli.

Ważną cechą syntezy Bartha jest, po pierwsze, to, że przyjmuje ona perspektywę czysto systematyczną; po drugie, że chyba najpoważniej we współczesnej literaturze luterologicznej traktuje jedną z właściwych dla teologii Lutra struktur, która w odwołaniu do Beutela wskazano wyżej, a mianowicie znaczenie sztuki rozróżniania i dialektyczność myślenia witten-

⁵⁸ Tamże, s. 190-192.

⁵⁹ Opublikowana jako: H.-M. BARTH, *Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1967.

⁶⁰ H.-M. BARTH, *Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung*, Gütersloh: Gütersloher Verlag-Haus 2009.

⁶¹ H.-M. BARTH, *The Theology of Martin Luther: A Critical Assessment*, Minneapolis: Fortress Press 2013.

berczyka. Widać to po samych tytułach rozdziałów, z których każdy jest dialektyczną zbitką pozostających w różnorodnych relacjach kategorii⁶². Interesujące nas tematy znalazły się w części zatytułowanej: „Przełom – między ukrytym a objawionym Bogiem”.

Zawartą w tym rozdziale prezentację teologii Marcina Lutra Barth rozpoczyna od kilku uwag wstępnych. Po pierwsze, wskazuje na problem pytania o możliwość poznania Boga. Wedle Bartha Luter nie wpisuje się w średniowieczną tradycję dowodów czy raczej dróg potwierdzających istnienie Boga. Wittenberczyk reprezentował bowiem pogląd, że „[...] nikt nie jest w stanie tak dobrze mówić o Bogu jak on sam”⁶³, a co za tym idzie – stał na stanowisku, że poznanie Boga jest możliwe tylko na gruncie jego objawienia, to jest Słowa Bożego w Jezusie Chrystusie poświadczonego na kartach Biblii. Luter przyjmował teksty biblijne, które wskazują, że człowiek na podstawie stworzenia jest w stanie dostrzec istnienie Boga (np. Ps 8,19, 104; Rz 1,20; zaliczał do nich także księgę Jonasza). Jednocześnie jednak wskazywał, że to poznanie pozwala tylko na stwierdzenie, że jest jakiś Bóg. Odpowiedź na pytania, jaki on jest i jak odnosi się do człowieka, jest możliwa dopiero na podstawie objawienia. Zbudowane na tym przecuciu Boga ludzkie wyobrażenia bądź to Boga łagodnego, bądź nieubłagane silnego są jedynie różnymi projekcjami człowieka. Człowiek może poznać, że jest jeden Bóg, ale nie jest stanie poznać, że jest to Bóg Trójjedyny, zwracający się do człowieka w Zakonie i Ewangelii. Człowiek nie może, posługując się językiem Reformatora, rozróżnić między Bogiem a szatanem (do czego jeszcze wrócimy) poza Chrystusem⁶⁴.

Drugą z uwag wstępnych podanych przez Bartha jest wskazanie na konieczność rozróżniania między Bogiem ukrytym a objawionym. Punktem wyjścia są tutaj teksty biblijne mówiące o ukryciu Boga (np. Iz 45,15), opowieść o zatwardziałości faraona, który nie chciał wypuścić Izraela

⁶² To myślenie w ciągłym dialektycznym napięciu Barth znakomicie uchwycił w swojej syntezie teologii Reformatora. Zaprezentowana w niej analiza skupiona jest wokół par tematów, które, w różny sposób odnosząc się do siebie, tworzą zręby teologii wittenberczyka. Pary te wyglądają następująco: „Konflikt – między teologią a filozofią [...] Rywalizacja – między Pismem Świętym a ludzką tradycją [...] Alternatywa – między krzyżem a samostanowieniem [...] Przełom – między ukrytym a objawionym Bogiem [...] Napięcie – między Zakonem i Ewangelią [...] Tożsamość – jednocześnie grzesznik i sprawiedliwy [...] Dialektyka – wolności i związania [...] Komplementarność – Słowa i sakramentu [...] Walka – między «prawdziwym» a «fałszywym» Kościołem [...] Podział pracy – Boża prawa i lewa ręka [...] Chrześcijańska egzystencja – świecka i duchowa [...] Płatanina – czasu i życia wiecznego” (H.-M. BARTH, *Die Theologie Martin Luthers*, s. 8-17).

⁶³ WA 34 II, 58.

⁶⁴ H.-M. BARTH. *Die Theologie Martin Luthers*, s. 195 n.

z Egiptu (Wj 4,21 i in.), teksty mówiące o zupełnej wolności i suwerenności Boga (1 Sm 2,6 czy Rz 9, 13.15.18.20 n.). Punktem wyjścia jest także tekst o antychryście z 2 Tes 2,4, który w interpretacji Lutra zakłada, że Bóg nie może przestać być Bogiem, a więc musi być tym, nad którego chce się wznieść jego przeciwnik – Bogiem ukrytym. Także doświadczenia egzystencjalne upadku w grzech, obecności grzechu i cierpienia w świecie, zatwardziałości człowieka w odrzuceniu zbawienia czy też stałe doświadczenie pokusy i wątpliwości u wierzących wskazują w teologicznym myśleniu Lutra na Boga ukrytego. Innym istotnym wątkiem teologicznego mówienia o ukrytym Bogu jest ochrona zbawczej miłości Boga wyrażonej w krzyżu przed banalizacją, do której może dojść, jeśli nie będzie ona widoczna na tle ukrytego działania Bożego. Mowa o ukrytym Bogu chroni wagę zwiastowania o Bogu łaskawym, który objawił się w Ewangelii. Nawiązuje ona także do szerokiej tradycji teologii apofatycznej, odnowionej w XV wieku przez Mikołaja z Kuzy, który opisywał Boga w kategoriach *coincidentia oppositorum*. Luter jednak nie kontynuuje tej tradycji w sensie metafizycznym, dla niego niemożność objęcia Boga ludzkim *ratio* jest oczywista. Interesuje go raczej odpowiedź na pytanie o stosunek Boga do człowieka, w tym także relacji jego Opatrzności do faktu, że część ludzi jest zbawionych, część zaś nie. Swoje uwagi wstępne Barth kończy wskazaniem na różnorodną pojęciowość, którą Luter odnosi do analizowanych kwestii: *Deus absconditus* przeciwstawiony jest w niej *Deus revelatus*. Bóg ukrywa się w swojej suwerenności i wolności. To jednak, co powinno interesować wierzącego, to Bóg objawiony, który związał się ze Słowem, które jest zwiastowane⁶⁵.

W kolejnym kroku Barth przechodzi do prezentacji Lutrowego rozumienia Boga ukrytego. Na wstępie wskazuje, że Bóg ukryty jest dla Lutra, z jednej strony, wyzwaniem, z drugiej zaś Reformator miał świadomość istnienia biblijnych tekstów mówiących o niemożności bezpośrednio oglądu Boga w jego chwale (por. Wj 33,20), co łączyło się dla Lutra nie tylko z ograniczonością ludzkiego rozumu, ale przede wszystkim z ludzką grzesznością. Dlatego Bóg wybrał drogę objawienia *sub contrario*. Jest to treścią innego kluczowego motywu luterskiej refleksji – tzw. teologii krzyża. Barth przypomina również, że ukrytość i objawienie Boga pozostają w stałym dynamicznym napięciu, nie mamy tu bowiem do czynienia z sytuacją, gdy po okresie ukrycia następuje objawienie. Bóg objawiony jest dla Lutra zarazem Bogiem ukrytym. Barth rozpoczyna analizę kategorii ukrytego Boga

⁶⁵ Tamże, s. 197-200.

u Lutra od wskazania na „maski” Boga w stworzeniu i historii. Bóg jest dla Lutra bezdyskusyjnym Stwórcą nie tylko u początku czasów, ale także wszystkiego, co nas otacza obecnie. Ta jednak jego rola jest dla człowieka zagadką. Tylko z perspektywy wiary człowiek jest w stanie dostrzec, że stworzenie jest maską Boga, za którą ukryty działa on w świecie, czy to tworząc, czy to karząc. Podobnie działa Bóg w historii – poprzez ludzi, którzy stają się jego maskami. Ukryte zaś działanie Boga w historii, Rozpoznawalne jedynie przez wiarę, jest przejawem jego wszechmocy, suwerenności i wolności⁶⁶.

Następny wątek kategorii ukrytego Boga u Lutra omówiony przez Bartha to jej związek z grzechem i niewolnością ludzkiej woli. W odpowiedzi na pytanie o zło w świecie Luter nie podąża ścieżką neoplatońską, identyfikującą zło jako brak dobra. Szatan i bezbożni nie są dla Lutra niczym, są rzeczywistymi bytami i mają swoją wolę, która jednak nie będzie chciała się poddać Bogu czy służyć bliźniemu. Jednocześnie są oni, tak samo jak wszyscy inni, poddani Bożej woli. Bóg działa przez nich, ale nie można czynić Boga odpowiedzialnym za ich destrukcyjność. Jako wyjaśnienie tego w traktacie *O niewolnej woli*⁶⁷ Luter podał obraz rycerza, który jedzie na kulawym koniu. Niedoskonałość tej jazdy spowodowana jest niedoskonałością narzędzia. Jednocześnie Luter podkreśla, że narzędzia są niedoskonałe nie z winy Boga. Przy tym nie są w stanie same się naprawić, ich zaś stan nie może ograniczać Bożej wszechmocy. Jeśliby Bóg ograniczył, ze względu na ich niedoskonałość, swoje działanie w świecie, przestałby być wszechmocnym Bogiem. Bóg nie stworzył zła, szatan i bezbożni popadli w grzech, zgodnie z tradycyjną odpowiedzią, poprzez oddzielenie od Boga. Luter nie stara się przy tym wyjaśnić, jak to było możliwe w obliczu Bożej wszechmocy. Jednocześnie dodaje, że jest sprawą tajemnicy Bożego majestatu, dlatego Bóg nie zmienia tej sytuacji. Wittenberczyk jednocześnie podkreśla, że Bóg, by nie popaść w śmieszność, musi być tym, który określa, co jest konieczne, i kontroluje całą rzeczywistość. Intencją tych rozważań nie jest jednak, jak

⁶⁶ H.-M. BARTH, *Die Theologie Martin Luthers*, s. 200-203.

⁶⁷ „Skoro zaś Bóg wszystko wprawia w ruch i we wszystkim działa, z konieczności wprawia też w ruch i działa też w Szatanie i w bezbożnym człowieku. Działa zaś w nich odpowiednio do tego, jakimi oni są i jakimi ich znajduje, to znaczy, ponieważ są oni przewrotni, źli i miotani przez ten ruch Bożej wszechmocy, czynią nie co innego, jak tylko rzeczy przewrotne i złe, podobnie jak gdy jeździec jedzie na koniu z trzema lub dwiema skaleczonymi nogami, jedzie na nim tak, jak ten koń potrafi, to znaczy, że koń kiepsko biegnie. Otóż, co ma zrobić jeździec? Pojedzie na takim koniu tak, jakby jechał na koniach zdatnych, więc na tym skaleczonym pojedzie kiepsko, na tamtych zdatnych pojedzie dobrze, inaczej nie może, chyba że koń ozdrowieje” (WA 18, 709; tłum. polskie: M. LUTER, *O niewolnej woli*, przeł. W. Niemczyk, s. 230).

zwraca uwagę Barth, dawanie ontologicznych odpowiedzi, ale wskazanie na objawionego Jezusa Chrystusa i jego decydujące znaczenie. Dlatego, z jednej strony, Luter kładzie nacisk na Bożą wszechmoc, z której Bóg nie jest w stanie zrezygnować, a z drugiej – na ludzką niedoskonałość, której człowiek sam z siebie nie jest w stanie naprawić. Wittenberczyk nie daje w tym kontekście odpowiedzi, dlaczego Bóg nie stworzył człowieka doskonałym, nienarażonym na grzech. W rozważaniach Lutera ważne jest, aby przywieść człowieka do uznania i wyznania jego grzechu, by mógł się oddać Chrystusowi, w którym Bóg przez Ducha Świętego sięga do człowieka⁶⁸.

Z powyższym wiąże się zagadnienie niewolności woli człowieka. Sytuacja człowieka nie zakłada możliwości wolnego wyboru odnośnie do zwrócenia się do Boga. Tylko Bóg jest bowiem w pełni suwerenny, a człowiek w sposób nieodwracalny się od niego odwrócił. Tym samym człowiek wpisuje się dobrowolnie w destrukcyjną moc szatana. Człowiek nie jest bowiem suwerennym panem siebie, ale znajduje się bądź to pod panowaniem Boga, bądź to pod panowaniem szatana. Nie dotyczy to zwykłej codzienności, ale z pewnością obszaru zbawienia. Jest zwierzęciem pociągowym ujeżdżanym raz przez jednego, raz przez drugiego jeźdźcę⁶⁹. Wolnością woli legitymuje się, wedle Lutera, jedynie Bóg⁷⁰. Dla człowieka wolność jest darem, który otrzymuje, kiedy Bóg uwolni go z mocy szatana. Luter, opisując fenomen ludzkiej wolności, stwierdzał, że względem tego, co człowiekowi zostało podporządkowane, posiada on relatywną wolność, ograniczoną zadanymi uwarunkowaniami podejmowanej decyzji. Względem jednak tego, co ponad nim, nie jest on w stanie decydować w wolności. Przy tym Barth zaznacza, że praktyczne rozróżnienie między sferą relatywnej wolności a pełnej pasywności człowieka jest jednym z najtrudniejszych dla współczesnego człowieka aspektów myślenia Lutera. Powyższe rozważania chronią w myśleniu wittenberczyka Bożą cześć. W kontrowersji z Erazmem wyraźnie doszło do głosu, że dla Lutera kwestia wyłącznej suwerenności Boga jest pytaniem o Boga samego. Nie chodzi tutaj jednak o mechaniczny determinizm, który może się ahistorycznie nasuwać współczesnym interpretatorom Lutera, ale o zasadnicze pytanie: co pozostaje obszarem działania Bożej łaski i Ducha Świętego, jeśli człowiek jest w stanie sam decy-

⁶⁸ H.-M. BARTH, *Die Theologie Martin Luthers*, s. 203-205.

⁶⁹ Zob. wyżej przypis 36.

⁷⁰ Zob. wyżej przypis 44.

dować o swoim zbawieniu. Cześć Boga domaga się, by to Bóg był jedynym, który jest przyczyną ludzkiego zbawienia⁷¹.

Z zagadnieniem Boga ukrytego Barth łączy jeszcze jedną kwestię: „Możliwość pomylenia Boga i diabła”. Rozważania tego problemu zaczyna od Lutrowej konstatacji, że człowiek znajduje się we władzy grzechu, śmierci i szatana. Zdemaskowanie tej zależności człowieka możliwe jest tylko w Bożym objawieniu Zakonu. Grzech w tym ujęciu nie jest w pierwszym rzędzie obciążeniem moralnym, ale oddaleniem od Boga, brakiem otwartości na jego działanie, chęcią zajęcia miejsca Boga i niechęcią do uznania Boga za Boga. W tej sytuacji człowiek odwraca się od źródła życia, a więc śmierć jest tego naturalną konsekwencją. Szatan zaś w tej sytuacji dąży do tego, by zachować takiego człowieka pod swoim, wiodącym na zniszczenie, panowaniem. Dopiero jeśli ktoś wyrwie człowieka z jego szpon, będzie możliwa zmiana jego sytuacji (por. Łk 11,21 n.). Lutrowa wizja szatana porusza się, z jednej strony, w średniowiecznym świecie wyobrażeń⁷², z drugiej jednak odchodzi od obrazu szatana rozpoznawalnego w swej brzydocie na rzecz zwodniczego obrazu „anioła światłości” (2 Kor 11,14). Ta szatańska zwodnicza maskarada nie jest usprawiedliwieniem dla człowieka, który chętnie za nią podąża. Ma ona na celu nie tyle prowadzić do niemoralności co do niewiary, pętając człowieka między przecenianiem siebie i zwątpieniem. Szatan, w rozumowaniu Lutra, zawsze pozostaje podporządkowany Bogu, rozpoznanie jednak, że szatan nie jest samodzielną mocą, ponownie jest sprawą wiary. To prowadzi do możliwości pomylenia przez człowieka diabła z Bogiem. Ten pierwszy przedstawia się mu jako kusząco piękny, ten drugi działa zaś *sub contrario specie*. Dlatego to, co na pierwszy rzut ludzkiego oka wydaje się boskim działaniem, może okazać się diabelskim, to zaś, co demoniczne, może być działaniem boskim. Fenomenologicznie oba działania nie dają się odróżnić. Poprzez pryzmat tych stwierdzeń Barth interpretuje powtarzany często w polskiej debacie cytat o Bogu, który musi stać się szatanem⁷³. Dla człowieka poza Chrystusem diabeł od

⁷¹ H.-M. BARTH, *Die Theologie Martin Luthers*, s. 205-207.

⁷² Szerzej na ten temat zob. tamże, s. 94-98. W polskojęzycznej literaturze wątek ten omówiony został w: H.A. OBERMAN, *Marcin Luter. Człowiek między Bogiem a diabłem*, Gdańsk: Wydawnictwo Marabut 1996, s. 75-78; Ł. BARAŃSKI, J. SOJKA, *Reformacja*, t. 1, Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana 2016, s. 234-237.

⁷³ „Wierność i prawda Boża zawsze musi najpierw stać się wielkim kłamstwem, zanim stanie się prawdą. Bóg nie może być Bogiem, musi najpierw stać się diabłem. Gdyż wszystko, co Bóg mówi i czyni, diabeł musiał mówić i czynić. Ale pocieszające jest to dla tego, kto pojmie, gdy nie ma wątpliwości, że jest to Boża łaska i wierność, nawet gdy można by to postrzegać inaczej, i gdy

Boga jest nieodróżnialny. Jediną drogą do rozróżnienia jest zwrócenie się do Chrystusa w wierze. Tam zaś, gdzie to następuje, zawsze będzie obecny diabeł, który chce temu przeszkodzić. Barth stwierdza: „Tak długo jak nie uwierzy się w Chrystusa, tak nie będzie on stał w środku między Bogiem a człowiekiem, tak długo stać będzie diabeł w jego miejscu”⁷⁴. Bóg, jeśli nie spogląda na człowieka przez Chrystusa, widzi jego grzeszność. Człowiek poza Chrystusem widzi Boga przez diabelski pryzmat – jako Boga gniewnego. Przypisuje więc cechy boskie diabłu, a diabelskie Bogu. Dopiero spojrzenie przez Chrystusa pozwala przywrócić właściwą perspektywę i pozwala dostrzec, że Bóg jest Bogiem, a diabeł diabłem⁷⁵. Barth podsumowuje: „Cała teologia Lutra chce o tyle nic innego jak surowo nakazać rozróżnienie między Bogiem a diabłem – rozróżnienie, które jest możliwe do rozpoznania jedynie w Jezusie Chrystusie”⁷⁶.

Prezentację Boga ukrytego uzupełnia u Bartha oczywiście omówienie Boga objawionego. Rozpoczyna je ukazanie Boga w Chrystusie, a więc zdefiniowanie Boga tak, jak On sam chce zostać zdefiniowany i jak jest objawiony przez Ducha Świętego. W Chrystusie gniew ukrytego Boga przestaje wydawać się szatańskim, ale staje się elementem miłosiernego zwrócenia się do człowieka. Ten, który się gniewa na grzech, objawia się w Chrystusie jako ten, który ze swej miłości ojcowskiej w Chrystusie przygotował ratunek dla zniewolonego grzechem człowieka. To w Chrystusie dokonuje się ostateczna definicja Boga jako miłującego Ojca. To objawienie jednak dokonuje się *sub contraria specie* – jest ukryte w Ukrzyżowanym. Takie rozpoznanie Boga jest jednak możliwe jedynie w wierze, którą Bóg tworzy przez Słowo. Luter podkreśla, że człowiek nie jest w stanie zwrócić się sam do Bożego Majestatu. Musi wszystko otrzymać (*quae supra nos, nihil ad nos*⁷⁷). Wedle Lutra należy szukać objawionej woli Bożej w jego Słowie. Co zaś się tyczy ukrytej woli Boga, to wystarczy wiedzieć, że Bóg w swój nieprzenikniony sposób działa zarówno w małym, jak i w wielkim. Wittenberczyk koncentruje się więc nie na ukrytym, a na objawionym Bogu.

z duchową przekorą będzie mógł powiedzieć: ha, wcześniej już wiem, że Słowo Boże musi się stać wielkim kłamstwem także we mnie, zanim stanie się prawdą. Nie mogę żałować diabłu godzinki boskości i muszę pozwolić na przypisanie pozwolić na przypisanie naszemu Bogu diabelskości. Na tym jeszcze nie koniec. Powiedziane jest przecież: Jego dobroć i wierność panuje nad nami” (WA 31 I, 249 n.).

⁷⁴ H.-M. BARTH, *Die Theologie Martin Luthers*, s. 209.

⁷⁵ Tamże, s. 207-210.

⁷⁶ Tamże, s. 209 n.

⁷⁷ Por. wyżej przypis 42.

To jest dla niego jeden i ten sam Bóg. Bez wiary jednak człowiek stoi bezradny wobec jego działania, zdany jest na „światło natury”, które nie pojmuje, jak Bóg obchodzi się ze złem. Dopiero w wierze może zyskać „światło łaski” i zaufanie, że ta pozorna niesprawiedliwość Boga nie znajdzie swej kontynuacji w wieczności. Jednocześnie jednak Luter wskazuje, że problem Bożego wyboru (predestynacji) jest rozwiązywalny dopiero w „świecie chwały”. Dopiero ono, dostępne w perspektywie eschatologicznej, jest w stanie przewyciężyć ograniczenia „światła natury” i „światła łaski”. Stąd kończąca *O niewolnej woli* uwaga o tym, że w nadziei, iż Bóg objawi wierzącym w pełni swoją sprawiedliwość. Luter chce zwiastować jedynie Jezusa Chrystusa, tylko bowiem przez niego człowiek może powiedzieć, że ma zarówno ukrytego, jak i objawionego Boga⁷⁸.

Powyższe rozważania, zdaniem Bartha, prowadziły Lutera do wyostrenia zasadniczego pytania średniowiecza, żyjącego *sub specie aeternitatis*: czy konkretny człowiek ostoi się przed Bogiem zbawiony, czy będzie przedmiotem potępienia? W tym kontekście Barth sięga do problemu teodycei i wskazuje, że dla Lutera oczywisty był obraz Boga pielęgnującego winnicę i idąca za tym konieczność usunięcia części pędów, by winorośle przynosiły więcej owocu. Do życia chrześcijan należy takie doświadczenie bycia oczyszczanym, a do egzystencji chrześcijańskiej przynależy doświadczenie sprzeciwu i wątpliwości. Diabeł bowiem nie zajmuje się pobożnymi ale wierzącymi, dążąc do podważenia wiary tych ostatnich. Pokuszenie i wątpliwość prowadzi, wedle Lutera, do wzmocnienia wiary, do uwolnienia od przywiązania do tego, co doczesne, na rzecz przywiązania do Słowa. Chroni ono przed arogancją i zarozumiałością. Przyczynia się do „uśmiercania starego Adama”, a więc oczyszczania człowieka z jego grzeszności⁷⁹. Szczytem jednak pokuszenia i wątpliwości jest, gdy sam Bóg doprowadza człowieka do zwątpienia w swoje istnienie i łaskę. Kiedy człowiek wątpi nie tylko, czy jego grzech jest odpuszczony, ale czy grzech jest w ogóle grzechem. Ten moment oskarżycielski, kojarzony przez Lutera także z działaniem szatana, jest najbardziej kluczowy, kiedy chodzi o zbawienie. Barth łączy tę ostateczną wątpliwość z wyzwaniem, z jakimi spotkał się sam Luter, widząc choćby, że odkryta przez niego Ewangelia nie dociera do wszystkich. W tym kontekście wittenberczyk sięgał do historii o zatwardziałości faraona. Przy tym odwołanie to nie miało na celu dać zadowalającego rozwiązania teoretycznego problemu predestynacji, ale stać się pocieszeniem we

⁷⁸ H.-M. BARTH, *Die Theologie Martin Luthers*, s. 210-212

⁷⁹ Por. wyżej przypis 29.

własnych wątpliwościach dotyczących zbawienia. W odpowiedzi na pytanie o pewność zbawienia Barth identyfikuje u Lutera trzy drogi. We wczesnym okresie opowiadał się za absolutnym posłuszeństwem Bogu, nawet jeśli oznaczało to porządkowanie się wyrokowi potępienia. Rozwiązanie to jednak przeczy zbawczej woli Boga w Chrystusie. Luter więc je porzucił. Sięgnął po relatywizację pytania o pewność zbawienia, widząc w jego zadawaniu nieuprawnione szukanie podstaw dla ludzkiej pewności. Takie spekulacje są pozbawione sensu, gdyż odwołują się do przesłania Ewangelii. Są one diabelską sztuczką, mającą człowieka pogrążyć. Ostatnie Lutrowe rozwiązanie jest komplementarne z poprzednim: odwołać się do Słowa Bożej obietnicy, która jest zapewnieniem zbawienia. To ostatnie zaś łączy się z zasadniczym przekonaniem Lutera, że nikt nie może przyjść do Chrystusa inaczej niż poprzez działanie Ducha Świętego, który swe dzieło rozpoczyna od zwiastowanego i słuchanego Słowa. Wiara w Chrystusa, która stwarza właściwą perspektywę na Boga i ufa obietnicy, jest bowiem dziełem wyłącznie Ducha Świętego⁸⁰.

PRÓBA PODSUMOWANIA

Interpretacje spuścizny luterskiej w zakresie pojmowania Boga, a także kwestii wolności ludzkiej woli są przez Oswalda Bayera i Hansa-Martina Bartha prowadzone z dwóch różnych perspektyw. Pierwszy wychodzi od diagnozy grzeszności człowieka i jego niezdolności uczynienia czegokolwiek dla swojego zbawienia, by dojść do pytań o Boga i zło w świecie, a za ich pośrednictwem do rozróżnienia między Bogiem objawionym a ukrytym, a także do ludzkich doczesnych ograniczeń w poznaniu Boga. Drugi z teologów przechodzi drogę odwrotną. Punktem wyjścia są dla niego pytania o możliwość poznania Boga, a także rozróżnienie na Boga objawionego i ukrytego. Dopiero w tym kontekście pojawia się problem grzeszności i niewolności woli człowieka. Bayer wychodzi więc z pozycji bardziej duszpasterskiej, skupionej na doświadczeniu wierzącej jednostki, by dojść do systematycznych pytań, które z owych doświadczeń wynikają. Barth natomiast rozpoczyna od systematycznej wizji Boga i możliwości jego poznania, by dopiero w kolejnym kroku wpisać w nią egzystencjalne napięcia jednostki i wskazać duszpasterskie implikacje pojmowania Boga w teologii Reformatora. Bardziej systematyczny punkt wyjścia Bartha powoduje, że w ramach rozwinięcia wątku

⁸⁰ H.-M. BARTH, *Die Theologie Martin Luthers*, s. 212-216.

rozumienia Boga wyraźnie akcentuje on nie tylko Boga ukrytego, z jego szatańską maską, co ma miejsce także u Bayera, ale daje także wyraźnie wybrzmieć przekonaniu, że Boga szukać i znaleźć można tylko jako objawionego w Chrystusie. Wynika to z faktu, że całość syntezy Bartha zbudowana jest wokół dialektycznych napięć teologii wittenberczyka⁸¹, Bayer zaś rozpoczyna od diagnozy, że każdy człowiek jest, w Lutrowym myśleniu, teologiem, a więc zajmuje się grzesznym człowiekiem i zbawiającym Bogiem⁸². To powoduje, że treści związane z zaufaniem obietnicy Bożej i szukaniem zbawczej pociechy w Chrystusie zyskują w analizach Bayera inne, acz podobnie kluczowe jak u Bartha, miejsce.

Niezależnie jednak od przyjętej perspektywy z ustaleń obu współczesnych interpretatorów Lutra wyłania się obraz teologii Reformatora przejęty radykalnym pojmowaniem wszechmocy Boga, przed którą musi skapitulować ludzkie pragnienie zrozumienia Boga, które jest niedostępne dla człowieka w doczesności, niezależnie, czy patrzy z perspektywy natury czy łaski. Z tą radykalną wizją wszechmocnego Boga współgra radykalna diagnoza niezdolności człowieka do uzyskania zbawienia. Ta soteriologiczna pasywność człowieka jest nie tylko zabezpieczeniem przed uzurpacją człowieka, by zająć miejsce Boga, ale również pocieszeniem, gdyż człowiek w kwestii swojego zbawienia może w pełni zdać się na Boga. Co ciekawe, Bayer i Barth różnie oceniają przystępność takiej wizji dla współczesnych. Bayer w aspekcie grzeszności szuka paraleli w myśli S. Freuda, a współczesne propozycje rozwiązania pytań o teodyceę poddaje krytyce z pozycji luterskich. Barth natomiast, mimo że świadomie swojej książce nadał systematyczny, a nie systematyczno-historyczny profil, widzi w tych elementach przykład obcości Luterskiego myślenia dla współczesnych, czym wpisuje się w zasadnicze konkluzje historyków Kościoła i badaczy teologii i życia wittenberczyka⁸³.

Powyższe analizy należy zakończyć wskazaniem, że przedstawione wyżej współczesne interpretacje wizji Boga i wolności woli w teologii wittenberczyka dowodzą trafności diagnozy Albrechta Beutela kluczowych, przywołanych na wstępie struktur Lutrowej teologii. Teologiczne wątki myślenia Reformatora, które porządkowali Barth i Bayer, są bowiem zakorzenione w Chrystocentrycznie (a więc i soteriologicznie) wykładanym Piśmie Świętym, cechuje je dialektyczne

⁸¹ O. BAYER, *Martin Luthers Theologie*, s. 15-40.

⁸² H.-M. BARTH, *Die Theologie Martin Luthers*, s. 8-17.

⁸³ Por. H.A. OBERMAN, *Marcin Luter*, s. 50n; H. SCHILLING, *Marcin Luter. Buntownik w czasach przelomu*, przeł. J. Kałacki, Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje 2017, s. 9-15; T. KAUFMANN, *Geschichte der Reformation*, Frankfurt am Main/Leipzig: Verlag der Weltreligionen 2009, s. 11-36.

napięcie i nacisk na zdolność rozróżniania, a także wychodzą z ludzkiego doświadczenia, by stać się jego interpretacją. To ostatnie nie jest jednak czynione w imię teoretycznego konstruktów, ale po to, by dostarczyć wierzącym instrumentów do radzenia sobie z wyzwaniem chrześcijańskiej egzystencji. Koniec końców interes teologiczny Lutera leży bowiem w pociesze człowieka, który w zaufaniu ma się powierzyć objawionemu Bogu, od którego wszystko w jego egzystencji zależy.

BIBLIOGRAFIA

- BARAŃSKI Łukasz, SOJKA Jerzy: *Reformacja*, t. 1-2, Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana 2016-2017.
- BARTH Hans-Martin: *Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1967.
- BARTH Hans-Martin: *Die Theologie Martin Luthers: Eine kritische Würdigung*, Gütersloh: Gütersloher Verlag-Haus 2009.
- BARTH Hans-Martin: *The Theology of Martin Luther: A Critical Assessment*, Minneapolis: Fortress Press 2013.
- BAYER Oswald: *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*, Tübingen: Mohr Siebeck 2004².
- BAYER Oswald: *Martin Luther's Theology: A Contemporary Interpretation*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2008.
- BAYER Oswald: *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie*, wyd. 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1971.
- BEUTEL Albrecht: *Theologie als Erfahrungswissenschaft*, w: *Luther Handbuch*, red. Albrecht Beutel, wyd. 2, Tübingen: Mohr Siebeck 2010, s. 454-459.
- BEUTEL Albrecht: *Theologie als Schriftauslegung*, w: *Luther Handbuch*, red. Albrecht Beutel, wyd. 2, Tübingen: Mohr Siebeck 2010, s. 444-449.
- BEUTEL Albrecht: *Theologie als Unterscheidungslehre*, w: *Luther Handbuch*, red. Albrecht Beutel, wyd. 2, Tübingen: Mohr Siebeck 2010, s. 450-454.
- Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. Ignacy Bokwa, Poznań: Drukarnia i Księgarnia Świętego Wojciecha 2007.
- CRUCIGER Elisabeth, *Jedyny Synu Boży*, w: *Śpiewnik ewangelicki*, Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana 2002, nr 107.
- D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe. Abteilung Deutsche Bibel*, Weimar: Böhlau 1906-1961.
- D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe. Abteilung Tischreden*, Weimar: Böhlau 1912-1921.
- D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, Weimar: Böhlau 1883-2009.
- DIETER Theodor: *Der junge Luther und Aristoteles*, Berlin–New York: de Gruyter 2001.

- DIETER Theodor: *Luther as Late Medieval Theologian. His Positive and Negative Use of Nominalism and Realism*, w: *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, red. Robert Kolb, Irene Dingel, L'ubomír Batka, Oxford: Oxford University Press 2014, s. 31-48.
- DIETER Theodor: *Luther und die Philosophie*, w: *Luther, Katholizität und Reform. Wurzeln – Wege – Wirkungen*, Paderborn–Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2016, s. 60-88.
- Duży katechizm, w: *Księgi wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, wyd. 3, Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana 2011, s. 57-131.
- KAUFMANN Thomas: *Geschichte der Reformation*, Frankfurt am Main–Leipzig: Verlag der Weltreligionen 2009.
- LICHTNER Irena: *Afirmacja życia. Kwestia doczesności w teologii Marcina Lutra*, Dziegielów: Wydawnictwo Warto 2012.
- LUTER Marcin: *O niewolnej woli*, przeł. Wiktor Niemczyk, Świętochłowice: Towarzystwo Upowszechniania Myśli Reformowanej „Horn” 2002.
- LUTER Marcin: *Wyznanie o Wieczery Pańskiej*, przeł. Józef Pośpiech, wyd. 2, Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana 2014.
- Lutherische Identität. Lutheran Identity*, red. Theodor Dieter, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2019. *Luterska tożsamość. Trzy zestawy tez dotyczących tożsamości luterskiej*, nr 78, w: *Luterska tożsamość i ekumenizm*, red. J. Sojka, Warszawa: Wydawnictwo Warto 2020, s. 19-111.
- MELANCHTON Philipp: *Loci communes 1521. Lateinisch-deutsch*, przeł. Horst-Georg Pöhlmann, wyd. 2, Gütersloh: Gütersloher Verlag-Haus 1997.
- NIEMCZYK Wiktor: *Kontrowersja dogmatyczna między Erazmem a Lutrem na temat wolności ludzkiej woli*, w: *Teologia wiary. Teologia ks. Marcina Lutra i ksiąg wyznaniowych Kościoła Luterskiego*, red. Manfred Uglorz, Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana 2007, s. 180-202.
- NIEMCZYK Wiktor: *Wstęp*, w: Marcin LUTER, *O niewolnej woli*, przeł. Wiktor Niemczyk, Świętochłowice: Towarzystwo Upowszechniania Myśli Reformowanej „Horn” 2002, s. 11-36.
- OBERMAN Heiko A.: *Marcin Luter. Człowiek między Bogiem a diabłem*, przeł. Elżbieta Adamiak, Gdańsk: Wydawnictwo Marabut.
- PESCH Otto Hermann: *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1967.
- SCHILLING Heinz: *Marcin Luter. Buntownik w czasach przełomu*, przeł. Jerzy Kałużny, Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje 2017.
- Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, w: *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965-2000*, red. Karol Karski, Stanisław Celestyn Napiórkowski, Lublin: TN KUL 2003, s. 499-512.
- Wyznanie augsburskie*, w: *Księgi wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, wyd. 3, Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana 2011, s. 143-163.

WSZECHMOCNY BÓG I NIEWOLNA WOLA
KLUCZOWE MOTYWY LUTERSKIEJ TEOLOGII
W INTERPRETACJI WSPÓŁCZESNYCH BADACZY JEGO SPUŚCIZNY

Streszczenie

Artykuł skupia się na dwóch wątkach teologii Marcina Lutra – jego wizji Boga i pojmowaniu wolności woli. Czyni to przez pryzmat dwóch współczesnych interpretacji teologii Reformatora przygotowanych przez renomowanych luterologów – Oswalda Bayera i Hansa-Martina Bartha. Ich

odmienne w swej perspektywie i uporządkowaniu analizy ukazują teologię Marcina Lutra jako przepojoną radykalną wizją Boga wszechmocnego i pasywnego człowieka, który nie posiada wolności woli w kwestii zbawienia. Te rekonstrukcje teologii wittenberczyka zostały wpisane w pochodzącą od Albrechta Beutela diagnozę kluczowych struktur teologii Marcina Lutra: jej zakorzenienie w chrystocentrycznej wykładni Pisma Świętego, jej pojmowanie w kategoriach sztuki rozróżniania oraz jej oparcie na doświadczeniu.

Słowa kluczowe: Marcin Luter; Bóg; wolność woli; teodycea; Oswald Bayer; Hans-Martin Barth; Albrecht Beutel.