

Ks. Manfred Uglorz

Teologiczne dziedzictwo luteranizmu

W wielu dziedzinach myśli i wiedzy funkcjonują różnego rodzaju uproszczenia. Nie inaczej jest w teologii. Wychodzą one naprzeciw ludzkim skłonnościom do wygody i wszelkiego rodzaju – głównie duchowego oraz intelektualnego – lenistwa, tak często karconego przez starotestamentowych mędrców. Uproszczeniem w biblistyce jest fundamentalizm¹, który usiłuje podać biblijne prawdy wiary zmieszane ze spleśniałą papką pseudowiedzy o świecie, po „spożyciu” której następuje senność wiary i uśpienie aktywności intelektualnej. Dużym uproszczeniem jest ciągle jeszcze powtarzane zdanie, że reformacja wyrosła z buntu przeciw gorszącej procedurze sprzedawania odpustów kościelnych. Jeśli do tego uproszczenia doda się jeszcze inne, to obraz reformacji musi przybrać formę karykaturalną.

Reformacja wyrosła z teologii, a więc z namysłu nad słowem Boga i słowem o Bogu, słowo *teologia* bowiem znaczy: λογός τοῦ θεοῦ. Teologia przeto jako słowo Boga i słowo o Bogu powinna być sumieniem Kościoła, wołaniem o czystość nauki i życia ludu Bożego. Bez niej budzą się w Kościele z uśpienia przeróżne upiory. Ale także uproszczeniem jest twierdzenie, że rozległe wody myśli teologicznej średniowiecza były zatrute i nie można było w nich znaleźć u jego schyłku już nic zdrowego. Nasze myślenie teologiczne na początku trzeciego tysiąclecia powinno się wyzbyć stereotypów, uproszczonego myślenia, przede wszystkim lęku przed odkrywaniem naszych prawdziwych korzeni i prawdy, która wyzwala². A na początku trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa napęłnia zdumieniem postrzeganie – i to po każdej stronie – inaczej wierzącego w kategoriach: heretyk, herezja.

Sacra Scriptura

Średniowieczna teologia chciała być teologią biblijną. Egzegetyczna działalność wielkiego egzegety Mikołaja z Liry (1270 – 1349)³ pozostawiła na ostatnich wiekach średniowiecza głęboki ślad. Jest czymś niestosownym

¹ Sasse H., *Sacra Scriptura*, Erlangen 1981, s. 345.

² J 8,32

³ Zob. Wielgus S., *Badania nad Biblią w starożytności i w średniowieczu*, Lublin 1990, s. 124nn.

nie dostrzeganie w teologicznej działalności Lutra kontynuacji tej tradycji¹. Luter nie był „kamieniem” na teologicznej pustyni, lecz głęboko swoimi korzeniami tkwił w niejednym nurcie myśli wielkich nauczycieli średniowiecza. Luter przekonany o słuszności i prawdziwości jedynie historycznej egzegezy Pisma Świętego, mającej swe źródło w średniowieczu głównie w komentarzach wspomnianego Mikołaja z Liry, tylko taką chciał uprawiać i uprawiał jako egzegeta i reformator Kościoła². To prowadziło do refleksji nad różnymi ówczesnymi nurtami tradycji teologicznej, ich zasadnością i poprawnością. Wittenberski Reformator wysunął tezę, że jedynym źródłem nauki wiary i życia jest Biblia³.

Słowo Pisma kształtuje wiarę i życie chrześcijanina. Biblia odgrywa więc bardzo ważną rolę w kształtowaniu chrześcijańskiego życia. Wypływa z tego wniosek, że każdy chrześcijanin powinien obcować z Pismem⁴. Jeśli Pismo jest kryterium nauki kościelnej, to chrześcijanin otrzymał to kryterium do ręki. Chrześcijanin ma więc w swoim ręku hermeneutyczny klucz do oceny tradycji, ale tym samym obarczony został odpowiedzialnością za wynik swojej interpretacji Biblii. Hermeneutyka ze sfery eklezjalnej, gdzie nadal powinna pozostać, została także przeniesiona w sferę personalną. Luter zgodnie z duchem swojej teologii uprawianej przed Bogiem (*coram Deo*), przypomniał wierzącemu jego odpowiedzialność przed Wszechmocnym także w dziedzinie rozumienia Pisma i treści jego wiary.

Plodne dla teologii były dwa skrypturologiczne poglądy Lutra. Bez nich nie byłoby współczesnej biblistyki.

Luter – jak zostało wyżej powiedziane – preferował egzegezę literalną. Nie oznacza to, że jego egzegeza jest bezduszna, sucha i ogranicza się jedy-

¹ J. Staupitz był profesorem Pisma Świętego na Uniwersytecie Wittenberskim. Po nim katedrę Pisma objął M. Luter. Zob. Uglorz M., *Marcin Luter – Ojciec Reformacji*, Bielsko-Biała 1995, s. 34nn; Sasse H., *Sacra Scriptura*, s. 323.

² Analiza pierwszych wykładów na temat psalmów wykazuje, że Luter wówczas obok egzegezy historycznej korzystał ze wskazań hermeneutyki średniowiecznej i doszukiwał się w tekście biblijnym tzw. sensu alegorycznego, anagogicznego i tropologicznego.

³ Miarodajne dla luteranizmu sformułowanie tej tezy znajdujemy w *Artykułach szmalkaldzkich*: „My mamy regułę, mianowicie, że artykuły wiary ustala Słowo Boże, a poza tym nikt, nawet anioł (Ga 1,8)” (KWKL, s. 340) oraz w *Formule zgody*: „Wierzymy, nauczamy i wyznajemy, iż jedyną regułą i normą, według której powinno się oceniać i osądzać wszystkie nauki i wszystkich nauczycieli, nie może to być żadna inna, jak tylko prorockie i apostołskie pisma Starego i Nowego Testamentu, jak to zostało napisane: „Słowo Twoje jest pochodnią nogom moim i światłością ścieżkom moim” (Ps 119, 105) i św. Paweł mówi: Choćby anioł z nieba zwiastował odmienną Ewangelię, niech będzie przeklęty” (Ga 1,8) (KWKL, s. 397).

⁴ Przed Lutrem uważano, że chrześcijanin powinien konfrontować owoc swojego pochylania nad Pismem z nauką Kościoła (reguła prawdy [*regula veritatis*], reguła kościelna). Twórcą reguły prawdy jest Ireneusz z Lyonu († ok. 202). U progu średniowiecza nową postać nadał jej Wincenty z Lerynu († 450).

nie do analizy gramatycznej tekstu. Za przykładem apostoła Pawła, który powiada:

„Taką ufność mamy przez Chrystusa ku Bogu, nie jakobyśmy byli zdolni pomyśleć coś sami z siebie i tylko z siebie, lecz zdolność nasza jest z Boga, który też uzdolnił nas, abyśmy byli sługami nowego przymierza, nie litery, lecz ducha, bo litera zabija, duch zaś ożywia” (2 Kor 3,4-6)

rozdzielił pomiędzy literą (*littera*) a duchem (*spiritus*) tekstu biblijnego. Jednakże te dwa terminy nie były dla niego jedynie, jak w średniowieczu, terminami technicznymi. Dla Ojca Reformacji miały one znaczenie teologiczne. Luter nawiązywał do Jezusa, który wyjaśniając przykazania Starego Testamentu przekraczał „literę” i wykladał słowo prawa Bożego zgodnie z jego duchem¹. Duchem tekstu biblijnego było dla Lutera to wszystko, co w świetle objawienia Bożego, głównie Chrystusa i Jego krzyża, rozumieć należy jako centrum Pisma. Duch biblijnego tekstu – dla Lutera – nie jest identyczny z sensem ukrytym tekstu, który poszukiwali starożytni i średniowieczni egzegeci. Duch każdego fragmentu Pisma Świętego możliwy jest do odkrycia jedynie w literze Pisma. Pod literą Pisma dane jest czytelnikowi Biblii prawdziwe słowo Boga, które jak On sam jest duchem. To otwierało wielopostaciowe badania nad tekstem biblijnym.

Związek słowa biblijnego ze słowem głoszonym, przede wszystkim ze słowem Bożym, Luter wyjaśnił, rozróżniając pomiędzy Słowem Bożym wewnętrznym (*verbum internum*) a słowem zewnętrznym (*verbum externum*). Zachodzi więc tu pewne podobieństwo do rozróżnienia przez Ojca Reformacji w eklezjologii pomiędzy Kościołem zewnętrznym a wewnętrznym². Należy więc umieć dostrzec różnicę pomiędzy tym, co jest widzialne a tym, co jest niewidzialne. Słowem Bożym zewnętrznym jest słowo biblijne i zwiastowane, a więc słowo, które posiada kształt słowa ludzkiego. Pod postacią tego słowa przenika nasze serca wewnętrzne słowo. Dzieje się to za sprawą Ducha Świętego i nikt nie jest w stanie opisać jak do tego dochodzi.

Nauczanie Lutera na temat słowa zewnętrznego i wewnętrznego nie było w czasach Reformacji czymś nowym. Już ojciec Kościoła, św. Augustyn, rozwinął swoją teorię na temat *verbum internum*. Rozróżniając pomiędzy znakiem (*signum*) a rzeczą, która jest znaczone, przedstawiana (*res*), uważał, że rzeczywistością jest słowo wewnętrzne. Słowo zewnętrzne jest tylko znakiem (*signum*) słowa wewnętrznego. Tomasz z Akwinu formułując swoje twierdzenia teologiczne w duchu filozofii perypatetyckiej, uważał, że słowo zewnętrzne jest wyrazem słowa wewnętrznego, jego odzwierciedleniem i odbiciem tego, co jest pomyślane. W podobnym duchu nauczali mistycy niemieccy, w dziełach których w pewnym okresie rozczytywał się ks. Marcin

¹ Np. Mt 5,21-37.

² Zob. Uglorz M., *Eklezjologia w teologii Marcina Lutera, Z problemów Reformacji I*, s. 23nn

Luter. Według nich słowo zewnętrzne dowodzi istnienia wewnętrznego. To pierwsze jest jedynie znakiem (*signum*) słowa wewnętrznego, które powoduje mistyczne upojenia.

Luter zachował tradycyjną terminologię, lecz dokonał istotnej zmiany w dotychczasowym myśleniu. Wittenberski Reformator nauczał, że słowo zewnętrzne jest obiektywną rzeczywistością i pod jego postacią Duch Święty wypisuje na sercach słowo wewnętrzne. To ostatnie nie jest więc czymś ontologicznie istniejącym, ale nieustannie, ciągle na nowo kreowanym przez Ducha Bożego. Jedynym słowem Boga, niezmiennym, wiecznym, jest Logos, który zgodnie ze świadectwem Jana na początku był u Boga i był Bogiem (J 1,1). Ta diametralna zmiana akcentów, zgoła inny punkt wyjścia, dowartościowanie słowa zewnętrznego, a więc słowa biblijnego i zwiastowanego, było czymś nowym, całkowicie zmieniającym teologiczne myślenie.

Ta zmiana w myśleniu teologicznym Lutera musiała spowodować i spowodowała zmianę stosunku do Biblii i jej słowa. Jeśli w średniowieczu starano się za egzegetyczną szkołą aleksandryjską odnaleźć w Piśmie Świętym sens ukryty, to w obozie Reformacji dążono do jasnego rozumienia i wykładu tekstu biblijnego, aby słowo żywego Chrystusa nie napotykało na żadne przeszkody w jego percepcji. Wśród tych przeszkód należy wyliczyć także wykład Pisma Świętego niezgodny z intencją Ducha Świętego i Kościoła. Chociaż Luter nakazywał szacunek dla każdej litery i kreski¹, to jednak w Kościele luterzańskim głównie rozwinęły się właściwie pojęte badania krytyczne biblijnego tekstu. Ale też często w tych badaniach wiele może zależeć od owej przysłowiowej kreski i litery. Przede wszystkim wbrew pozorom są one wyrazem szacunku dla Biblii, chodzi bowiem w nich o możliwie pełne poznanie istotnej treści biblijnego przekazu. Jeśli przed reformatorskim zwrotem Luter poszukiwał w tekście obok sensu literalnego, za średniowiecznymi mistrzami sensu alegorycznego, anagogenicznego i tropologicznego (ukrytego, moralnego, eschatologicznego), to później już wyłącznie historycznego.

Powyzsze poglądy Lutera ukształtowały całe myślenie teologiczne następnych wieków. Nie zdołały ich owocnego oddziaływania stłumić ani skryptyrystyczne poglądy ortodoksji luterskiej, która raczej czerpała więcej z poglądów Kalwina na Pismo, niż z Lutera, ani też pietyzm ze swoim zbyt silnym akcentowaniem własnego doświadczenia wiary, które czasem decydowało o interpretacji Pisma Świętego.

Posiane ziarno znalazło dość siły przebiccia, aby wydać owoc w postaci dzisiaj bujnie rozwijającej się bibliistyki, zarówno w Kościele luterzańskim, jak i katolickim. Historyczno-krytyczne badania Pisma Świętego znalazły

¹ „Należy każdą kreskę i literę Pisma Świętego czcić bardziej niż cały świat i mieć w poszanowaniu jak samego Boga” (WA 26,460).

w nich swoje miejsce, a stosowanie hermeneutycznie uprawnionych metod nie kwestionuje nikt, kto wie na czym polega teologiczna robota i kocha to, co najpiękniejsze wśród liter Pisma, przede wszystkim Chrystusa w nich ukrytego. Po drodze do tej normalności spotykamy wielu, którzy czasem nieco błądzili po manowcach szukając drogi do odczytania objawionej prawdy w Piśmie, ale wskazywali drogę, cel, kierunek dalszych poszukiwań. Wśród nich należy wymienić takich prekursorów badań świadectwa biblijnego, jak Johanna Salomo Semlera (1725 – 1791) rozczytującego się w pracach ojca krytycznych badań przekazanych przez tradycję manuskryptów Nowego Testamentu, swego czasu potępianego za swe dokonania, oratorianina R. Simona († 1712)¹. Chociaż Semler nie opracował metody interpretacji tekstu biblijnego, to jego propozycja Hermeneutyki teologicznej w przyszłości miała zaowocować gwałtownym rozwojem teologii biblijnej. Zdecydowanie był przeciwny traktowania Biblii jako jedynie dostarczycielki dowodów na prawdziwość kościelnej nauki. Domagał się krytycznego opracowania jej tekstu oraz odczytania jej treści. W opozycji do ortodoksyjnej hermeneutyki protestanckiej dostrzega potrzebę diachronicznej wykładni Biblii, a więc wydobyć z niej literacko-historycznego sensu, jako jedynie uprawnionego. J. S. Semler rozróżniał za Lutrem między tekstem biblijnym a słowem Bożym. To pozwoliło mu zaproponować przy interpretacji Biblii metodę historyczno-krytyczną².

Dziedzictwem luteranńskiej skrypturologii, a zarazem wspólnej, wyężonej i odpowiedzialnej pracy teologów luteranńskich i katolickich³, jest dzisiaj wspólnie opracowywany i wydawany wielotomowy komentarz do Nowego Testamentu pt. *Evangelisch-Katolische Kommentar zum Neuen Testament*⁴.

¹ Autor dzieła pt. *Histoire critique (1 - du texte, 2 - des versions, 3 - des principaux commentaires) du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1689 – 1693.

² Sformułował on dwie zasady, którymi koniecznie trzeba kierować się przy interpretacji tekstu biblijnego:

- należy wziąć pod uwagę historyczny dystans jaki istnieje pomiędzy genezą tekstu biblijnego a jego interpretatorem,
- należy przy interpretacji tekstu biblijnego stosować ogólne zasady interpretacji wszelkiego rodzaju tekstów.

Poglądy Semlera zaowocowały w inauguracyjnym wystąpieniu J. Ph. Gablera (1753 – 1826) pt. *Oratio de iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus* (1787 r.). Zob. Hirsch E., *Geschichte der neueren evangelischen Theologie*, Gütersloh 1954, IV, s. 59; V, s. 45n.

Szersze omówienie metod badań historyczno-krytycznych Nowego Testamentu znaleźć można w: Roloff J., *Neues Testament*, Neukirchen 71999.

³ Gwałtowny rozwój biblistyki katolickiej da się zaobserwować po ogłoszeniu encykliki *Divino afflante Spiritu*. Zagadnienia współczesnej katolickiej problematyki hermeneutycznej Zob. *Interpretacja Biblii w Kościele* (przekład i redakcja Rubinkiewicz R.) Warszawa 1999.

⁴ Wydawanie komentarza rozpoczęli E. Schweizer oraz R. Schnackenburg

Solus Deus

Zazwyczaj jako najważniejszą spośród słynnych zasad Reformacji wylicza się hasło: *solus Christus* (*jedynie Chrystus*). Rzadko jednak mówi się o tym, że jest ono powiązane z teologicznym zmaganiem się Ojca Reformacji z fundamentalnym pytaniem średniowiecznej teologii, a właściwie w ogóle teologii wszystkich czasów: Kim jest Bóg? Pozostawiając na uboczu prezentację myślenia wielkich poprzedzających Lutra doktorów na temat poznania Boga, dla Ojca Reformacji na początku jego zakonnej kariery przybrało ono dramatyczną formę: Jak znajdę łaskawego Boga?¹ Tego Boga znalazł w Chrystusie i dlatego całe jego myślenie jest chrystocentryczne. Sam wyznał: „W moim sercu włada jedynie ten artykuł, a mianowicie wiara w Chrystusa, z której i przez którą i do której wszystkie moje przemyślenia teologiczne płyną dniem i nocą i prowadzą z powrotem”². Jeśli jednak dokładnie prześledzimy wszystkie meandry teologicznego myślenia Lutra, wówczas przekonamy się, że jego teologia jest *par excellence* teocentryczna, wszak jeśli śmiertelny człowiek może oglądać jedynie plecy Boże (*posteriora Dei*)³, to nimi właśnie jest obciążony swym krzyżem Chrystus. Nie popełniamy błędu, jeśli powiemy, że w sensie ścisłym teologia u Lutra, a za nim w luteranizmie, jest chrystologia, a chrystologia teologią. Jeśli ponadto weźmiemy pod uwagę, że teologia luteraska w sensie ścisłym jest teologią wyłącznej działalności łaskawego Boga w Chrystusie i przez Chrystusa, to reformacyjne *sola: solus Deus, solus Christus, sola gratia*, tworzą całość układającą się w trójkąt, czyli każde powyższe hasło jest częścią pozostałych, lub w szereg, a wtedy hasło *jedynie łaska* stoi na straży hasła *jedynie Chrystus*, a to zaś na straży hasła *jedynie Bóg*⁴. Zwornikiem tych trzech podstawowych haseł luteranizmu jest Lutrowa teologia krzyża (*theologia crucis*)⁵.

Luter powiada, że krzyż Jezusa Chrystusa jest głównie darem Bożym dla człowieka⁶. Bóg przecież świat sam z sobą pojednał. Wystawił Chrystusa jako ofiarę prześlągania. Inicjatywa zbawienia człowieka jest w rękach Boga. Bóg ludzkości ofiaruje Chrystusa i Jego krzyż. Chrystologię Lutra można więc również nazwać chrystologią daru. W krzyżu pojnowanym jako dar Boży dla człowieka, ofiarowane są ludzkości wszystkie zbawienne

¹ Obecnie to pytanie przybrało jeszcze dramatyczniejszą formę: Czy Bóg istnieje?

² WA XL, I, 33.

³ *Artykuły heidelberskie XIXnn* (Luther M., Studienausgabe, Berlin 1979, I, s. 207).

⁴ Powiązanie to dostrzegamy w układzie pierwszych artykułów *Wyznania augsburskiego: O Bogu, O Synu, O usprawiedliwieniu*. Zob. KWKL, s. 143n.

⁵ Althaus P., *Die Theologie des Martin Luthers*, Güthersloh 1965, s. 34nn; Loewenich W. von, *Teologia crucis*, 1954; Uglorz M., *Teologia krzyża ks. Marcina Lutra*, w: *Teologia krzyża*, Kraków 1994, 61-69.

⁶ WA 34, II 513,20.

dary, a mianowicie: pojednanie, wyzwolenie, usprawiedliwienie itp. Przede wszystkim jednakże soteriologia Lutra jest teologią krzyża. Myśli Lutra koncentrują się głównie wokół krzyża Chrystusowego. Całe zwiastowanie reformacyjne wypływa z krzyża i na krzyż wskazuje. Bez krzyża nie ma prawdziwie chrześcijańskiej teologii, nie byłoby Reformacji i reformacyjnego kazania o zbawieniu.

Luteranizm za prawdziwą i obowiązującą chrystologię przyjął chrystologię starożytnego Kościoła, chrystologię pierwszych soborów ekumenicznych, jako wypływającą z nowotestamentowego świadectwa i zgodną z istotą chrześcijańskiej wiary. Ma ona jednak charakterystyczny rys, a mianowicie – jak już zostało powiedziane – jest chrystologią wyłącznej działalności Boga, to znaczy, że wartość zbawczego czynu Chrystusa na Golgocie zasadza się na boskiej naturze Chrystusa. Fascynacja Lutra boską naturą Chrystusa wynika z reformacyjnego zrozumienia istoty wiary, która nie jest wiedzą o Bogu, tym bardziej zbiorem teologicznych formuł, ale zaufaniem Wszechmogącemu i przyjęciem Jego daru, jakim jest zbawienie w Jezusie Chrystusie. Było to możliwe na gruncie starokościelnej nauki o dwóch naturach Chrystusa. Ale Luter przekroczył tradycyjną chrystologię i poszedł znacznie dalej. Szukał w Chrystusie nie tylko boskości, ale samego Boga. Znalazł Go wyłącznie w historycznym człowieku Jezusie. I to jest owe *novum* w reformacyjnej chrystologii Lutra¹. Działalność Jezusa nie była dla Wittenberskiego Reformatora działalnością człowieka, lecz Boga w człowieku. Kazanie Lutra było więc zwiastowaniem zbawczego czynu Boga w Chrystusie, dynamiczną chrystologią, a chrystologia Lutra doksologicznym kazaniem.

Formuła Bóg w historycznym Jezusie w przeszłości pozwoliła na przekroczenie wertykalno-descendystycznej chrystologii i zagłębienie się w samej osobie i czynie Jezusa z Nazaretu, a zarazem nieustannie chroni przed redukcją chrystologii do jakiejś formy jezulologii, w najlepszym wypadku horyzontalnej chrystologii, która dostrzega i bada jedynie człowieczeństwo Chrystusa.

Teo-chrystocentryczna refleksja Lutra oddziaływała przez wieki na myśl teologiczną. Fascynowała i wydała w naszych czasach największego chrystologa jakim był reformowany teolog Karol Barth. Jego teologia była nieustannym sylabizowaniem tego Imienia, które jest ponad wszelkie imię² i tym musi ona pozostać. Lutrowa fascynacja osobą Chrystusa spowodowała w naszych czasach odrodzenie chrystologii zarówno ewangelickiej, pośrednio także katolickiej. Droga do odrodzenia wiodła głównie poprzez chrystologiczną refleksję Bartha. Nie bez racji był Hanz Küng, gdy nad

¹ P. Althaus, *Die Theologie Martin Luther*, s.161 n.

² Flp 2,9.

grobem wielkiego chrystologa bazylejskiego, Karola Bartha, powiedział, że jest on doktorem dwóch teologii¹.

Rok jubileuszowy jest okazją do tego, aby pamiętać o reformacyjnym dziedzictwie chrystologicznym. W dobie zagrożenia chrześcijaństwa, pochodzącego z zewnątrz i wewnątrz, muszą rozbrzmieć jako testament słowa apostoła Pawła: „Uznałem za właściwe nic innego nie umieć między wami, jak tylko Jezusa Chrystusa i to ukrzyżowanego” (1 Kor 2,2), a to aby przed Chrystusem zgięło się wszelkie kolano².

Vita activa

Późniejsze myślenie protestantyzmu dotyczące sfery ludzkiego działania, a więc etyki, buduje się na fundamentalnej tezie Lutera, zawartej w rozprawie dedykowanej papieżowi Leonowi X, pt. *O wolności chrześcijanina*³: „Chrześcijanin jest całkowicie wolnym panem wszystkich rzeczy i nikomu nie jest podległy. Chrześcijanin jest najuleplejszym sługą wszystkich rzeczy i wszystkim podległy”⁴. Ta pryncypialna zasada otwierała w nowy sposób człowieka na drugiego człowieka, a co za tym idzie również na świat, wcale nie tak prosty i poukładany, jak sądzono przed Reformacją. We wspomnianej rozprawie odrzucona została pobożność uczynkowa, dowartościowana zaś została wiara, która jedynie się podoba Bogu, a w niej wszystko, co w jej imię zostało wykonane. Dlatego Luter mógł zaniechać katalogowania dobrych uczynków. Dobrym uczynkiem jest wszystko, co jest zgodne z przykazaniem Bożym, głównie pierwszym przykazaniem⁵ i co zostało wykonane z wiarą w usprawiedliwiającą łaskę Boga.

Teologia Lutera dokonała więc także przewrotu w dziedzinie życia codziennego, tego co dzisiaj nazywamy *Socialethik* lub teologią społeczną (socjalną). Chociaż Luter rozróżniał między sferą życia religijnego a sferą życia świeckiego, czemu w pewnym stopniu odpowiada jego dialektyka ewangelii i prawa, to jednak dla Lutera było oczywiste, że życie chrześcijanina powinno nieustannie upływać pod krzyżem i kierować się wiarą w codziennym życiu. „Pierwszym i najwyższym, najszlachetniejszym ze wszystkich, dobrym uczynkiem jest wiara w Chrystusa (...). Albowiem w tym uczynku muszą dokonać się wszystkie uczynki i od niego, jakby lenno, otrzymać

¹ Nossol A., *Chrystologia Karola Bartha*, Lublin 1979, s. 6. Tamże, s. 10nn wpływ Bartha na chrystologię katolicką.

² Flp 2,10.

³ WA 7, 20nn = Sa, II, s. 264nn.

⁴ Honecker M., *Einführung in die Theologische Ethik*, Berlin 1990, s. 285

⁵ W *Małym katechizmie* Luter wyjaśnia 1. przykazanie następująco: „Powinniśmy Boga nade wszystko bać się, miłować Go i ufać Mu.” – KWKL, s. 43.

porękę¹. To więc, co człowiek czyni w wierze, podoba się Bogu, chociażby to było zamiatanie izby. Luter zdecydowanie wystąpił przeciw rozróżnieniu między *vita contemplativa* a *vita activa*, przedkładaniu doskonalszej drogi, drogi zakonnej (modlitwa, jałmużna, asceza) nad zwykłą, a więc codzienne wykonywanie zawodu. Wszystkich – według Lutra – obowiązują te samego przykazania.

Zaniechany dzisiaj podział chrześcijańskiej drogi życia na *vita contemplativa* oraz *vita activa*, odbiegający od biblijnej myśli na temat wartości pracy, był produktem przyswojenia sobie przez chrześcijaństwo antycznej myśli na temat roli filozofii i niewolniczej pracy człowieka. Dowartościowanie pracy jest więc niewątpliwie konsekwencją reformacyjnego spojrzenia na życie chrześcijańskie, nowego odczytania Biblii z jej nakazem pracy, pojmowanej jako uczestniczenie w Bożym dziele stworzenia. Od czasów Lutra czynności codzienne mają znaczenie świeckiej służby Bożej, która otwiera człowieka na drugiego człowieka. W wykonywaniu tej służby zawsze odniesieniem jest Bóg, a nie ludzkie, ich egoistyczne cele. Nasze egoistyczne cele wynikają ze skażenia naszej natury przez grzech (*totus homo peccator*). Zachodzi sprzeczność między tym, co my chcemy a co chce od nas Bóg². Cele te mają one często charakter diaboliczny. Podmiotem jest człowiek wobec Boga a nie pieniądz, bogactwo³. Lutrowe przesłania etyczne nie leżą więc u podłoża drapieżnego kapitalizmu i liberalizmu. Wypaczone zostało ono znacznie później, a mianowicie przez nie należącą do nurtu reformacji wittenberskiej np. etykę społeczną T. Hobbes'a (1588 – 1679), z jej podstawowym prawem egoizmu.

Dobrze pojęty etos pracy, o który jednak ciągle tak trudno, ma swoje źródło w teologicznych pryncypiach etyki Lutra. Uwrażliwienie społeczne i kultura wolności i solidarności wyrosły z Ewangelii wolności głoszonej przez Reformację, wolności w wierze, działaniu i osobistej odpowiedzialności nie tylko za swoje własne życie, ale również życie i los bliźniego. Wolność bowiem nie tylko jest darem Bożym dla człowieka, ale także zadaniem⁴. Myśl ta długo torowała sobie drogę. Co prawda nie bezpośrednio, ale w imię ewangelii pewną kontynuacją Lutrowej myśli o człowieku wobec Boga i dla człowieka jest fenomenologiczna etyka Jana Pawła II, z jej podstawowymi pryncypiami wiary i miłości oraz hasłem otwarcia się w miłości

¹ WA 6, s. 204.

² MacIntyre A., *Krótką historia etyki*, Warszawa 1995, s. 168.

³ To tłumaczy późniejsze odejście niektórych bogatych miast od luteranizmu, a zwrócenie się w kierunku kalwinizmu, głównie ruchów wywodzących się z kalwinizmu. Historia kalwinizmu jest między innymi historią postępującej autonomii ekonomii. Zob. MacIntyre A., *Krótką historia etyki*, s. 170.

⁴ Uglorz M., *Ewangelia o wolności apostoła Pawła*, RT ChAT 1990 (XXXII), z. 2, 11-29.

dla drugiego człowieka i zaznaczenia człowieczej egzystencji w samym byciu a nie w posiadaniu.