

Tożsamość teologii luterńskiej

Uwagi ogólne

Pojęcie *tożsamości* zarówno w filozofii, jak i teologii nie jest jednoznaczne. Na przestrzeni dziejów było nieco odmiennie definiowane. Pozostawiając na uboczu wypowiedzi starożytnych, jak też nowszych filozofów i teologów, śpieszmy powiedzieć, że w niniejszym artykule nie chodzi o wskazanie probie-rza poprawności naszego myślenia teologicznego ani też o odniesienia, które po wszystkie czasy decydują o naszej prawowierności. Dla głównych i historycznych nurtów teologii protestanckiej takie odniesienie jest oczywiste i dobrze znane. Chodzi raczej o wskazanie na zespół cech decydujących o tym, że myślenie teologiczne w łonie Kościoła luterńskiego w przestrzeni i czasie jest zgodne z podstawowymi wątkami teologii Lutra i ksiąg symbolicznych, wątkami wyróżniającymi tzw. nową teologię od dawnej, starej, scholastycznej teologii. Zbędne więc jest zastanawianie się nad samym pojęciem tożsamości.

Do powyższej refleksji należy dodać jeszcze dwie uwagi. Pierwsza w formie krótkiego wyjaśnienia, druga w postaci pytania, pytania wymagającego jednak odpowiedzi.

- Rozróżniamy pomiędzy terminami *teologia Lutra* a *teologia luterńska*. Przez termin *teologia luterńska* rozumiemy teologię, która rozwinęła się na gruncie poglądów Ojca Reformacji w czasie jego życia i bezpośrednio po jego śmierci, głównie na skutek kontrowersji teologicznych rozgorzałych w łonie luteranizmu.
- Czy można mówić o tożsamości teologii luterńskiej? Jest to pytanie korespondujące z pytaniem o znacznie bardziej fundamentalnym znaczeniu: Czy w ogóle można mówić o tożsamości chrześcijańskiej?

Czy można mówić o tożsamości teologii luterńskiej?

O chrześcijaństwie można mówić od momentu, w którym uczniowie Jezusa związani z synagogą, uświadomili sobie, że ich wiara rozsadza ramy judaizmu i że zwolennicy tzw. drogi Pańskiej podążają w zgoła innym kierunku, aniżeli legalistyczna refleksja wielkich rabinów żydowskich; samoświadomość Jezusa a religijna świadomość uczniów Jezusa to bowiem dwie odmiennie kwestie. Znakiem odróżniającym chrześcijaństwo od judaizmu było wyznanie: Jezus jest

Panem i Chrystusem (Dz 2,36). Dla chrześcijan było darem Ducha Świętego (1 Kor 12,3), dla przedstawicieli urzędowego judaizmu kamieniem obrazu. To fundamentalne wyznanie niebawem stało się znakiem rozpoznawczym między wyznawcami Jezusa a resztą społeczeństwa imperium rzymskiego, przybrało formę graficznego znaku, ryby – ἰχθύς (Ἰησοῦς, Θεοῦ Ὑιός, Σωτήρ) i znamiem tożsamości chrześcijaństwa.

Chrystologiczne wyznanie: Jezus jest Chrystusem, Synem Bożym, Zbawicielem, jest bazą, na której rozwijała się dalsza myśl chrześcijańska, zarazem kryterium hermeneutyczne wszelkiej myśli teologicznej w następujących po sobie epokach. Rozwój chrześcijaństwa, jego walka z gnozą i różnego rodzaju herezjami, stawiały Kościół przed pytaniem o dalsze znamiona tożsamości. Był to proces nieunikniony, wszak jeśli chrześcijaństwo wkroczyło na drogę hellenizacji swej wiary, to racjonalistyczna epistemologia poczynawszy od Platona i Arystotelesa, w której do poznania dochodzi się drogą rozumowania przyczynowego, zawsze przyjmowała istnienie jakiegoś modelu (*modus*), a więc odniesienia wszelkiej rzeczywistości.

W pełni więc uzasadnione jest pytanie o tożsamość teologii luterńskiej. Dodać też należy, że nie może ono być zaliczone do tzw. pytań szkolnych, ale do istotnych dla teologii luterńskiej dzisiaj i jutro, pytań, od których zależy nie tylko dalszy rozwój teologii luterńskiej, ale utrzymanie bogactwa wszelkiego myślenia teologicznego. Związek odpowiedzi na to pytanie z życiem, pobożnością i aktualną wiarą Kościoła luterńskiego jest też oczywisty i nie wymaga uzasadnienia, skoro musi być zachowana równowaga między *fides qua* i *fides quae*. Dodać także należy, że odpowiedź na pytanie o tożsamość teologii luterńskiej nie jest równoznaczna z pytaniem o założenia teologii Lutra, takich bowiem w niej nie znajdziemy. Możemy jedynie mówić o przedmiocie teologii Lutra, a co za tym idzie – teologii luterńskiej¹.

Chrystologia wyłącznej działalności Boga (nowa teologia)

Wbrew pozorom o tożsamości teologii luterńskiej nie decydują znane i sławne *sola*. Funkcjonują one na szerokim obszarze refleksji teologicznej, wiary i różnych tradycji. Same też są martwe, nieraz są przyczyną nieporozumień. Żyją jedynie w szerszej, powiązanej z sobą wewnętrznie refleksji teologicznej. I chociaż artykuł o usprawiedliwieniu nazwany został artykułem, od którego zależy istnienie Kościoła (*articulus stantis et cadentis ecclesiae*), to jednak nie jest on centrum teologii luterńskiej, ale spełnia rolę służebną. Stoi

¹ Zob. Junghans H., *Centrum teologii Marcina Lutra*, RT ChAT XXV, z. 2 (1983), s. 65nn.

na straży godności Chrystusa i Jego zbawczego dzieła. W teologii Lutra usprawiedliwienie z łaski jest jedynie jednym z wielu elementów zbawczego działania wszechmocnego Boga.

Poszukujemy wyróżników, pozwalających uchwycić specyficzność, klimat i atmosferę teologii, wiary i pobożności, wyróżników, które wiążą z sobą w całość teologiczne myślenie i pobożność luterzańską.

Teologia luterńska jest *par excellence* teocentryczna, a teologia w sensie właściwym chrystocentryczna. Ale jest to stwierdzenie mało precyzyjne, aby cokolwiek wynikało z niego dla naszego tematu. Cała teologia chrześcijańska, począwszy od czasów apostoelskich, w większym lub mniejszym stopniu jest chrystocentryczna. Chrystocentryczność jest znakiem rozpoznawczym, wyróżniającym chrześcijaństwo w sferze wszelkiego myślenia teologicznego. Czy więc chrystocentryczność może być znakiem rozpoznawczym, *signum* luteranizmu? Nie decyduje o tym częstotliwość występowania refleksji chrystologicznej, chrystocentryczność zwiastowania, lecz zgoła inne aspekty chrystologii. Decydują o tym:

- nowe elementy w tradycyjnej chrystologii wywodzące się z myślenia Lutra i charakterystyczne również dla luteranizmu
- oraz wysiłek myślowy mający na celu wyjaśnienie wszystkich tematów teologicznych w świetle owego *novum* chrystologicznego.

Luter przejął tradycyjną chrystologię, uważał bowiem, że jest ona zgodna ze świadectwem Nowego Testamentu..

Reformacyjna „wiosna” refleksji chrystologicznej przypada na wczesną wiosnę 1518 roku, a więc czas, w którym ważyły się losy Lutra w obserwanckim zakonie augustianów. Mnich, który odważył się wypowiedzieć na temat procedury sprzedawania odpustów (31 października 1517 r.), na zwołany do Heidelbergu konwent przygotował tezy, w których zawarł swoje rozumienie podstawowych problemów teologicznych¹. Tezy, w których między innymi Luter zawarł swoją słynną teologię krzyża, niemalże brawurowa ich obrona, zapewniły młodemu Lutrowi nie tylko poparcie zakonu, ale otwały drzwi na teologiczny Olimp.

W Lutrowej teologii krzyża, w odróżnieniu od staurologicznych poglądów wielkich teologów średniowiecza, znajduje się wyraźna cezura między tym co za P. Tillichem możemy nazwać teologią filozoficzną a teologią objawienia.

Luter sądził, że człowiek przed upadkiem, w stanie pierwotnej sprawiedliwości (*iustitia oryginale*), zanim zniszczony został w nim obraz Boży, mógł poznać Boga przez Jego dzieła, po upadku zaś zdolność tę utracił. Naturalne

¹ Zob. Martin Luther, *Contra scholasticorum sententiam*, w: *Studienausgabe*, B. 1. s. 190-218.

poznanie Boga obciążone jest grzechem i nie prowadzi do celu. Chociaż ludzie w części poznali Stwórcę przez Jego dzieła (Rz 1,21-24), to jednak ze względu na pożądlivość serca, bez Chrystusa nie są w stanie sami odnaleźć drogi do Boga, wręcz oddalają się od swojego Stwórcy, są wrogo do niego usposobieni i żyją w niewierze. „Ponieważ ludzie nadużyli poznania Boga przez Jego dzieła – pisał Luter – Bóg zechciał, by odtąd poznawano Go przez cierpienie, i zechciał odrzucić ową mądrość w sprawach niewidzialnych; by w ten sposób ci, którzy nie czcili Boga objawionego w dziełach, czcili Go ukrytego w cierpieniu (...), by w ten sposób nikomu już nie wystarczyło i nie przynosiło pożytku poznanie Boga w chwale i majestacie bez poznawania Go w uniżeniu i hańbie krzyża”¹. Według ks. dra Marcina Lutera godnym więc imienia teologa jest jedynie teolog krzyża (*theologus crucis*). Wittenberski Reformator pisał, że teologiem godnym tego imienia nie jest ten, kto to, co niepoznawalne w Bogu (2 Mż 33,23) chwytą rozumem przez rzeczy stworzone, ale ten, kto poznawalne w Bogu poznaje przez cierpienie i krzyż. Uniżenie, słabość, głupota, przeciwstawiają się temu, co niewidzialne².

W Lutrowym zwiastowaniu nieustannie rozlega się słowo o Bogu wzniosłym, mądrym, pełnym chwały, jednakże ukrywającym się w poniżeniu, pogardzie, głupocie i cierpieniu. Szatą Boga ukrytego, Boga, jakim jest On w sobie samym, a więc Boga nagiego (*Deus nudus*), jest pasja. Gdyby święty i wielki Bóg zechciał, mógłby swój majestat i chwałę objawić nie przez krzyż, cierpienie, hańbę i poniżenie, lecz przez objawienie bogactwa ducha w bogactwie ciała, a więc przez chwałę w chwale, wielkość w wielkości, bogactwo w bogactwie. Wybrał jednak inny sposób objawienia swojej inności. Bóg mądrość swoją okazuje w głupocie, wolę swoją w grzechu, łagodność i miłosierdzie w wiecznym gniewie, sprawiedliwość w niesprawiedliwości, chwałę w pohańbieniu, bogactwo w ubóstwie, potęgę w słabości, zwycięstwo i triumf w przegranej krzyża (1 Kor 1, 27.28; 2 Kor 8, 9). Bóg objawiony (*Deus revelatus*) w istocie rzeczy nadal pozostaje Bogiem ukrytym. Bóg ukryty (*Deus absconditus*), Bóg sam w sobie, ukrywa się w Jezusie Chrystusie, krzyżu, cierpieniu, hańbie i pogardzie. Bóg ukryty jest Bogiem ukrzyżowanym (*Deus crucifixus*). W Lutrowej teologii krzyża termin *Bóg ukryty* (*Deus absconditus*) nie stoi jednak w wykluczającej sprzeczności wobec terminu *Bóg objawiony* (*Deus revelatus*). Myśli o Bogu ukrytym i Bogu objawionym wzajemnie się przenikają, a miejscem owego przenikania się tych myśli jest krzyż Jezusa Chrystusa. Ale teologia Lutera jest teologią o Bogu objawionym. Luter nie chciał niczego wiedzieć o Bogu, który nie jest objawiony w Jego dziełach.

¹ Tamże, s. 208.

² Tamże.

Nasza wiara jest więc spoglądaniem na *posteriora Dei*. Wszelkie nasze mówienie o Bogu musi sprowadzać się do mówienia o Ukrzyżowanym. Teologia luterkańska, a w jej ramach chrystologia, jest staurocentryczna. „Heidelberska wiosna” ze swoimi tezami wycisnęła na niej oraz na pobożności luterkańskiej jedyne w swoim rodzaju piętno, które najlepiej da się dostrzec w Wielki Piątek. Dlatego teolog Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego, ks. prof. W. Benedyktowicz pisał: „Kto chce poznać ducha teologii i pobożności ewangelickiej, szczególnie luterskiej, niech idzie w Wielki Piątek do kościoła ewangelickiego. Wszystko, cokolwiek tam zobaczy i usłyszy, koncentrować się będzie na krzyżu i Słowie o Ukrzyżowanym: pieśń i kazanie, sakrament Wieczery Pańskiej, modlitwa i milczenie”¹.

Ks. dr Marcin Luter przedstawił krzyż Golgoty w nowym świetle. Dotychczas śmierć krzyżową Chrystusa traktowano jako ofiarę złożoną Bogu. Luter powiada, że krzyż Jezusa Chrystusa jest głównie darem Bożym dla człowieka². Bóg przecież świat sam z sobą pojednał. Wystawił Chrystusa jako ofiarę prześlągania. Inicjatywa zbawienia człowieka jest w rękach Boga. Bóg ludzkości ofiaruje krzyż Jezusa. Chrystologię Lutra nazywać więc możemy chrystologią daru³. W krzyżu pojmovanym jako dar Boży dla człowieka, ofiarowane są ludzkości wszystkie zbawienne dary, a mianowicie: pojednanie, wyzwolenie, usprawiedliwienie itp. I to chrystologiczne myślenie narzuciło takie a nie inne rozumienie usprawiedliwienia.

W teologii Lutra krzyż Chrystusa jest miejscem i znakiem ofiary, która przychodzi z góry, bowiem sam Bóg ją wyznacza i składa. Bóg jest inicjatorem zbawienia w Chrystusie. Luter pisał: „(Chrystus) jest ofiarą, którą sam Bóg sporządził i tylko w niej ma swe upodobanie”⁴, „(...) grzechy twoje włożył Bóg na Chrystusa, który też w posłuszeństwie wziął je na siebie i zgładził”⁵, „(Bóg) Chrystusowi kazał umrzeć za nas”⁶, „Bóg Syna swego wydał na śmierć, gdyśmy jeszcze byli grzesznikami”⁷. Takie rozumienie krzyża jako daru Bożego, nie eliminuje rozumienia krzyżowej śmierci Chrystusa jako ofiary złożonej przez samego Chrystusa Bogu, występującej w refleksji teologicznej średniowiecza od czasów Anzelma z Aosty (1033 – 1109). Występuje ono wszędzie tam, gdzie Luter ofiarę krzyża nazywa zapłatą lub upatruje w niej satysfakcję daną Bogu. Nigdy jednak nie rozumie jej jako ofiary składanej Bogu przez człowieka.

¹ *Crux spes unica (Mysterium crucis w protestantyzmie)*, AK 470 (1987), s. 48.

² WA 34, II 513,20.

³ Napiórkowski S. C., *Solus Christus*, 1978, s. 79.

⁴ M. Luter, *Postylla domowa*, 1883, s. 688.

⁵ Tamże, s. 689.

⁶ Tamże, s. 694.

⁷ Tamże, s. 695.

Człowiek niczym nie zasługuje na pojednanie i zbawienie. Dzięki swojemu posłuszeństwu zasługę posiada jedynie Chrystus. Wartość ofiary krzyża – i to jest kolejna specyficzna cecha luteranizmu – zasadza się na Boskości Jezusa. Chociaż Ojciec Reformacji przyjął za zgodną z Pismem chrystologię starożytnego Kościoła, a więc naukę o dwóch naturach Chrystusa, to jednak – zgodnie ze swoją chrystologią daru – soteriologia Lutra, a za nią soteriologia luterkańska jest teocentryczna. Gdyby na Golgocie umarł jedynie człowiek, śmierć krzyżowa nie miałyby żadnej wartości¹. A więc na krzyżu cierpiał Bóg. Zbawienie jest dziełem Bożym. Mamy więc tu do czynienia z pewnego rodzaju deipasianizmem, „chrystologią wyłącznej działalności Boga”².

Ponadto należy stwierdzić, że ta działalność Boga w Chrystusie nie ogranicza się tylko do krzyża. Co Bóg dla nas uczynił dobrego i zbawiennego przez Jezusa Chrystusa, to nieustannie czyni On również w nas. Zbawcze działanie Chrystusa nie ogranicza się tylko do Jego śmierci na krzyżu. Chrystus jest czynny także w człowieku³. Chrystus jest Zbawicielem na Golgocie i w sercu. Los człowieka i jego decyzje ciągle zależne są od Boga. Radykalnie więc wykluczona została wszelka myśl o zasłudze i zadośćuczynieniu człowieka za swoje grzechy.

Teologia krzyża Marcina Lutra nie jest tylko teorią, myśleniem o Bogu objawionym w Chrystusie, lecz posiada odniesienie do pobożności, życia człowieka wiary, etyki, całej egzystencji człowieka w świecie przed Bogiem. Teolog krzyża jest przyjacielem krzyża, i to nie tylko dlatego, że poprzez krzyż patrzy na *posteriora Dei*, ale sam bierze krzyż na siebie, jest mu on miły i naśladuje Chrystusa, swojego jedyne Zbawiciela i Pana. Teologia krzyża, jako opcja za teologią objawienia przeciw teologii naturalnej, jest także zdecydowanym „nie” przeciwko etyce opartej na rozumie i wolnej woli, którą sobie człowiek sam przypisał. Luteranin więc jest nosicielem Ukrzyżowanego, miłośnikiem krzyża oraz wrogiem pokusy wywyższania się. Powinien zdecydowanie zwalczać ją w sobie, uśmiercać i topić, jako pokusę zaszczepioną przez Złego. Jak Bóg *sub contrario* objawia się w małości, cierpieniu, pogardzie krzyża, tak prawdziwy luteranin nie w bogactwie słów powinien świadczyć o Chrystusie i swojej wierze w Niego, lecz w pokornym i cichym dźwiganiu w sercu i na ciele Chrystusa, w znoszeniu pogardy i zniewag, pomówień i agresji świata. Krzyż jest siłą luteranina.

¹ Chrystus w żłobie nie tylko był prawdziwym człowiekiem, ale również prawdziwym Bogiem. Był nim także na krzyżu.

² A. Nossol, *Christus Solus*, Collectanea theologica, 1974, Fasc. II, s. 8.

³ L. Pinomaa, *Sieg des Glaubens*, 1964, s. 79 n.

Antropologia ludzkiej niemocy

Nieprawdą jest, że reformatorski zwrot mógł się dokonać tylko dzięki temu, że Reformatorzy przyjęli nową wizję człowieka. Reformatorski zwrot w teologicznym myśleniu Lutra jest równoznaczny z odrzuceniem antropologicznej orientacji w teologii średniowiecza i zwróceniem się całkowicie ku Bogu, z poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie: Co właściwie możemy powiedzieć o Bogu? Przynajmniej w wypadku Lutra jest tak, że jego antropologia jest pochodną chrystologii wyłącznej działalności Boga. Jeśli jest pochodną, to zgodnie z tym, co powiedzieliśmy na wstępie, o tożsamości teologii luteranńskiej decyduje jedynie chrystologiczne myślenie Ojca Reformacji i darować tu należy sobie jakąkolwiek antropologiczną refleksję. Ale pojmowanie Bożego dzieła przez Lutra wykluczało średniowieczną wizję człowieka. Do odrzucenia nadała się również optymistyczna wizja człowieka doby Renesansu. Zmaganie się Lutra w klasztornej celi z pytaniem o własne zbawienie w istocie było przed Bogiem podjętą walką o samego Boga, Jego miejsce w życiu religijnego człowieka, bojem o Boga absolutnie suwerennego w miłości i sądzie, bojem, który oznaczał zarazem totalną klęskę człowieka z jego urojeniami dotyczącymi jego możliwości i miejsca w świecie, i przed Bogiem.

Antropologia luteranizmu jest tak specyficzna, że wszelkie próby zmiany jej podstawowych twierdzeń po okresie Oświecenia, próby podjęte przez racjonalizm i niektóre nurty późniejszego pietyzmu, prowadzą do naruszenia chrystologicznego dobra luteranizmu. Dlatego nie można sobie pozwolić na pominięcie podstawowych wątków antropologii teologicznej luteranizmu.

Nie jest rzeczą przypadku, że w *Wyznaniu augsburskim* po artykule *O Bogu* i przed artykułem o *Synu Bożym* i *O usprawiedliwieniu*, F. Melancton, zgodnie z teologicznym myśleniem Lutra, umieścił artykuł *O grzechu pierworodnym*. Określa on z jednej strony miejsce człowieka przed Bogiem, z drugiej zaś Jego miejsce w Chrystusie. Świadomie używamy tu określenia w Chrystusie, gdyż każde inne, np. z Chrystusem, chociaż także używane, ale w innym kontekście, może prowadzić do teologicznego splotenia oraz wieloznacznego rozumienia człowieka¹.

Według Ojca Reformacji oraz *Wyznania augsburskiego*, a także innych ksiąg symbolicznych Kościoła luteranńskiego, grzech pierworodny, z którym rodzą się wszyscy poczęci w naturalny sposób jest brakiem bojaźni Bożej, ufności ku

¹ *Formuła zgody* rozpoczyna się od artykułów antropologicznych. Pierwszy artykuł poświęcony jest grzechowi pierworodnemu, drugi zaś wolnej woli.

Bogu i pożądlivością (*concupiscentia*)¹. Grzech pierworodny jest tu opisany nie jako defekt ludzkich właściwości – jak nauczali scholastycy – lub jako brak ponadnaturalnych uzdolnień. Definicja *Wyznania augsburskiego* głosi, że sytuacja ludzi totalnie się zmieniła po upadku w grzech². A to oznacza, że człowiek odwrócił się od Boga, opanowany jest przez zło i podąża w kierunku zatracenia. „Grzech pierworodny jest w naturze ludzkiej nie tylko zupełną utratą lub brakiem wszystkich dobrych właściwości w rzeczach duchowych, odnoszących się do Boga, lecz jest także – w miejsce zgubionego obrazu Bożego w człowieku – złym, głębokim, okropnym, niezbadanym i niewypowiedzianym zepsuciem całej natury i wszystkich sił, zwłaszcza najwyższych i najważniejszych zdolności duszy w umyśle, rozumie, sercu i woli”³.

Z tego wynika, że nie może być mowy o żadnej zasłudze człowieka przed Bogiem i że grzesznik zdany jest w sprawie swojego zbawienia na Boga, Jego miłość i łaskę. Do głosu dochodzi więc tu w całej pełni reformacyjne hasło: *sola gratia*. Bez łaski człowiek jedynie potrafi grzeszyć. Luter przypomina zdanie św. Augustyna: „Wolna wola bez łaski nadaje się tylko do grzeszenia”⁴, a w swoich *Tezach heidelberskich* pisze: „Wolna wola po upadku w grzech to pusty dźwięk; gdy czyni coś sama z siebie, popełnia grzech śmiertelny”⁵.

Wokół zagadnienia woli człowieka w dobie Reformacji toczyła się – powiedzieć można – zażarta dyskusja. Pomijając kontrowersję Lutra z Erazmem z Rotterdamu na temat woli człowieka, można mówić o pewnych rozbieżnościach w tej kwestii również pomiędzy Lutrem a Melanchtonem. Przyznać należy, że wypowiedź F. Melanchtona w *Wyznaniu augsburskim* na temat wolnej woli jest niejasna⁶. Jako humanista raczej był skłonny w późniejszym okresie swojego życia przyjąć stanowisko Tomasza z Akwinu (1225 – 1274). Dla Lutra, ze względu na jego teologię wyłącznego działania Boga, problem woli człowie-

¹ Tekst niemiecki *Wyznania augsburskiego* posiada: „wszyscy od łona matki są pełni złej pożądlivości i skłonności”. W tekście łacińskim użyty został termin *concupiscentia*. Używany jest on na opisanie grzechu pierworodnego od czasów Augustyna i teologów scholastycznych, a oznacza grzeszność człowieka w powiązaniu z grzechem pierworodnym.

² Po śmierci Lutra wybuchł spór na temat natury grzechu pierworodnego. *Formuła zgody* odcięła się od poglądu, że grzech popsuł niektóre władze człowieka, ale również od twierdzenia, że grzech pierworodny jest naturą człowieka. Zob. *Księgi wyznaniowe Kościoła Lutrańskiego*, s. 398-401.

³ *Księgi wyznaniowe Kościoła Lutrańskiego*, (Fz, SD I,11), s. 434).

⁴ *Assertio omnium articulorum...*, art. 36. Zdanie Augustyna zaś pochodzi z dzieła pt. *De spiritu et littera*, IV.

⁵ „*Liberum arbitrium post peccatum, res est de solo titulo, (et) dum facit, quod in se est, peccat mortaliter*” – Martin Luther, *Contra scholasticorum sententiam*, w: *Studienausgabe*, B. 1. s. 205.

⁶ *Księgi wyznaniowe Kościoła Lutrańskiego*, (CA XVIII), s. 147.

ka był tak żywotny, że z wielką namiętnością bronił tezy o niewolnej woli człowieka, co nie znaczy, że nie przyznawał wolności człowiekowi w sferze życia cywilnego. Człowiek jest całkowicie zależny od łaski Bożej. Bez niej nie jest w stanie się nawrócić i odnowić. Z powodu upadku w grzech jest zwrócony ku złu i tylko ku złu. Nawrócenie następuje dzięki interwencji Boga i jest dziełem całkowicie Bożym. Luter nie chciał tu słyszeć o jakiegokolwiek kooperacji człowieka z Bogiem w procesie zbawienia człowieka, chociaż przyznawał, że człowiek jest *cooperatores Dei* zarówno w królestwie Boga, jak i szatana, ale Boga ukrytego (*Deus absconditus*), Boga niepojętej mocy i działania. Stał bowiem na stanowisku absolutnej wszechmocy i wolności Boga. Jeśli Bóg jest wszechmocny to wszystko, co się dzieje, nie dzieje się bez woli Boga. Ale przypisywanie człowiekowi wolnej woli i współudział w zbawieniu – według Lutra – ogranicza wszechmoc Boga, umniejsza dzieło Chrystusa, a Ducha Świętego spycha na margines ludzkiej egzystencji¹. Wszelkie więc rozważania na temat wolności woli – dla Lutra – były jałowe, a przyznawanie wolnej woli człowiekowi w procesie zbawienia uważał za bałwochwalstwo, wynik szatańskiego podszeptu: „*Eritis sicut Deus*”. Dla Lutra nie były do przyjęcia ani poglądy nominalistów, głównie Gabriela Biela († 1495), ani też Tomasza z Akwinu, zdecydowanie odrzucał wszelką zasługę (*de congruo, de condigno*).

Teologowie *Formuły zgody*, ze względu na rozbieżności i niejasności w poglądach na temat woli człowieka, uważali za stosowne zająć się tą kwestią, poświęcając jej drugi artykuł². Podjęli zagadnienie wolności woli człowieka głównie po jego upadku w grzech. Dokonując wyraźnego podziału na egzystencję bez Chrystusa, a więc przed nawróceniem oraz egzystencję w Chrystusie, czyli po nowonarodzeniu, nie przyznają ludzkiej woli jakiegokolwiek zdolności podjęcia decyzji w sprawie swojego nawrócenia, nieodrodzony człowiek bowiem nie posiada wolnej woli ani do czynienia dobra, ani porzucenia zła³. Na skutek grzechu pierwotnego może jedynie zwracać się przeciwko Bogu. Co prawda może słuchać Słowa Bożego oraz nawet przyłączyć się do społeczności wierzących⁴, ale nadal pozostaje martwy.

Nawrócenie i nowonarodzenie jest wyłącznie aktem Bożym. Teologowie *Formuły zgody* – za Lutrem – uważają nawrócenie za dzieło Ducha Świętego. Duch posługuje się Słowem Bożym i sakramentami, otwiera serce i sprawia, że człowiek może pojąć rzeczy dotyczące jego zbawienia. Duch budzi w człowie-

¹ Prenter R., *Behandlung von Luthers Verhältnis zur Trinitätslehre* [w:] tegoż *Spiritus creator*, 1954, s. 180.

² Zob. *Księgi wyznaniowe Kościoła Luterskiego* (Fz, E, II oraz SD II), s. 401-403; 440-454.

³ *Księgi wyznaniowe Kościoła Luterskiego* (As, III, I, 5), s. 345.

⁴ *Księgi wyznaniowe Kościoła Luterskiego* (Fz, SD, II, 53), s. 448n.

ku wiare i pokutę¹, odnawia jego wolę i czyni go zdolnym do czynienia dobra. Odtąd człowiek „czyni dobrze na tyle i na tak długo, na ile i na jak długo jest przez Ducha Bożego pobudzany”². Człowiek może więc dobrze czynić jedynie wtedy, kiedy zakotwiczony jest w Chrystusie i życie jego poddane jest Duchowi Świętemu.

Całe myślenie antropologiczne w luteranizmie przepojone jest więc chrystologią wyłącznej działalności Boga. Wszystkie tzw. *sola* sprowadzają się do jednego: jedynie Bóg. Bóg we wszystkim i ponad wszystko.

Uwaga końcowa

Właściwie pojęta chrystologia i antropologia zawsze mówi o Bogu dla nas i o człowieku przed Bogiem. Wszelkie inne teologiczne tematy mają związek z tak pojętą chrystologią i antropologią. *Novum chrystologiczne* i *antropologiczne* krótko tu przedstawione, ukształtowało całe myślenie teologiczne w łonie luteranizmu. Jeśli luteranizm na poziomie teologii oraz codziennej pobożności czasem zapomina o nim i nie potrafi przy jego pomocy zweryfikować wnikających weń myśli, prądów i postaw, a to przecież jest nieuniknione, wtedy traci swoją tożsamość, rozmywa się i przestaje być sumieniem człowieka przed Bogiem.

¹ „Przez taki środek i narzędzie, mianowicie zwiastowanie i słuchanie Słowa, działa Bóg, kruszy nasze serca i przyciąga człowieka, by przez zwiastowanie Zakonu poznał swoje grzechy i gniew Boży i odczuwał w swoim sercu prawdziwą bojaźń i skruchę. Przez głoszenie i rozważanie Ewangelii o darmowym i wielce łaskawym odpuszczeniu grzechów w Chrystusie zostaje rozpalona w jego sercu iskierka wiary, która przyjmuje odpuszczenie grzechów przez Chrystusa, pocieszając się obietnicą Ewangelii. I w ten sposób jest posłany do serca Duch Święty, który to wszystko sprawia (Ga 4,6)” – *Księgi wyznaniowe Kościoła Lutherańskiego*, (Fz, SD, II, 54), s. 449.

² *Księgi wyznaniowe Kościoła Lutherańskiego* (Fz, SD, II, 63), s. 450.