

# Janusz Bujak

---

## Lutra koncepcja „niewolnej woli” w świetle doktryny Kościoła katolickiego

---

Łódzkie Studia Teologiczne 21, 39-50

---

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. JANUSZ BUJAK

Wydział Teologiczny w Koszalinie  
Uniwersytet Szczeciński

## MARCINA LUTRA KONCEPCJA „NIEWOLNEJ WOLI” W ŚWIETLE DOKTRYNY KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

### WPROWADZENIE

Przez 500 lat pojawiało się wiele interpretacji teologii Marcina Lutra. Od czasów oświecenia i pojawienia się w łonie protestantyzmu ruchu pietystycznego luteranie coraz bardziej oddalają się od nauczania swego założyciela, i to nie tylko w takich kwestiach, jak sakramentologia czy mariologia, ale również gdy chodzi o tak fundamentalne prawdy, jak stworzenie człowieka i grzech pierworodny, znaczenie odkupieńczej śmierci Chrystusa czy zmartwychwstania ciała. Niektórzy teologowie protestancyści odchodzą nawet od tradycyjnej wiary w Trójcę Świętą, traktując ją albo jako trzy sposoby istnienia, jak uważał K. Barth, albo zupełnie negując możliwość mówienia o Bogu jako o osobie, jak chciał H. Braun<sup>1</sup>. Jednak doktryna o „niewolnej woli” pozostaje niewzruszonym dogmatem teologii luteranckiej.

W ostatnich dziesięcioleciach powstają wciąż nowe ośrodki naukowe, w których bada się myśl Marcina Lutra i jej wpływ na teologię i filozofię europejską. Należy do nich m.in. fińska *Lutherforschung* z siedzibą w Helsinkach, z jej najwybitniejszymi przedstawicielami Tuomo Mannermaa i Risto Saarinen<sup>2</sup>, czy też niemiecki instytut *Gustav-Sieverth-Akademie* z Theobaldem Beerem i Alaną von Stockhausen na czele<sup>3</sup>. Naukowcy z tej ostatniej szkoły nieprzypadkowo wiele miejsca w swoich studiach poświęcają idei „niewolnej woli”, którą sam Marcin Luter uznał za najbardziej rewolucyjną spośród swoich tez. Luter przedstawił swoje rozumienie kwestii wolnej, a właściwie „niewolnej woli” w broszurze *De Servo Arbitrio* z grudnia 1525 r.,

<sup>1</sup> Por. J. Stöhr, *Lutherlob und Lutherlügen – ein Jubiläum?*, *Lutherlob und Lutherlügen – ein Jubiläum?*, „Theologisches” 41 (2011), 9–10, 495, 497; A.A. Napiórkowski, *Bogactwo łaski a nędza grzesznika. Zróżnicowany konsensus teologii katolickiej i luteranckiej o usprawiedliwieniu osiągnięty w dialogu ekumenicznym*, Kraków 2000, s. 36 nn.

<sup>2</sup> Por. J. Bujak, *Usprawiedliwienie przez wiarę i przebóstwienie w dialogu teologicznym pomiędzy Kościołem Ewangelicko-Augsburskim Finlandii i Patriarchatem Moskiewskim*, „Ateneum Kapłańskie” 1 (2008), s. 75–89; M.J. McInroy, *Rechtfertigung als Theosis. Zur neuerer Diskussion über die Lutherdeutung der Finnischen Schule*, „Catholica” 1 (2012), s. 1–18.

<sup>3</sup> Więcej informacji na temat Akademii znajdziemy na stronie <http://www.sieverth-akademie.de/>.

która była odpowiedzią na dzieło *De Libero Arbitrio* Erazma z Rotterdamu z 1524 r., w której niderlandzki humanista bronił tezy o wolności woli człowieka<sup>4</sup>. Teza o braku wolnej woli jest fundamentem nowej teologii Lutra, z niej bowiem wynika doktryna usprawiedliwienia jedynie przez wiarę, od której, według Lutra, zależy trwałość lub upadek Kościoła, jak również nauczanie o osobie i dziele Chrystusa<sup>5</sup>.

### MARCIN LUTER O NIEWOLNEJ WOLI CZŁOWIEKA

Theobald Beer podkreśla, że teologię można określić jak rodzaj jego autobiografii, wypływa ona bowiem z jego osobistych doświadczeń, wewnętrznego rozdarcia i przeciwieństwa, które w sobie nosił<sup>6</sup>. Dotyczy to również, a nawet przede wszystkim nauczania o niewolnej woli człowieka. Jak zauważa Alma von Stockhausen, Luter był wdzięczny Erazmowi z Rotterdamu, że ten jako jeden z nielicznych, jeśli nie jedyny, zrozumiał, że istotę jego nauczania nie stanowi ani prymat papieża, ani ogień czyśćcowy czy odpusty, ale pragnienie wykazania, że nauka o wolnej woli jest kłamstwem<sup>7</sup>.

Luter twierdził, że wolność woli przynależy jedynie do Boga, nie do człowieka. Aby dwie wole – boska i ludzka – mogły istnieć obok siebie bez konfliktu, trzeba by uznać, że Bóg jest Miłością, która w uniżeniu siebie samego umożliwia drugiemu stanowienie o sobie samym. Jeśli jednak Bóg jest „zimną wszechmocą” (*kalte Allwille*), jak twierdził Luter, wolność woli jest niemożliwa. Bóg, twierdził niemiecki reformator, działa, kiedy chce i jak chce, bez przyczyny ani powodu, ponieważ do Jego natury przynależy wszechmoc. Taki Bóg w swojej wolności narzuca człowiekowi konieczność<sup>8</sup>. Bóg, aby był Bogiem, a nie bożkiem, musi swoją wolą przewidywać i spełniać to, co postanowił, a w ten sposób podporządkowuje On sobie wolną

<sup>4</sup> Por. M. Luter, *O niewolnej woli*, <http://www.luter.pl/files/pdf/ONiewolnejWoli.pdf>.

<sup>5</sup> Por. J. Stöhr, *Lutherlob und Lutherlügen*, art.cyt., s. 497.

<sup>6</sup> Por. Th. Beer, *Luthers Theologie – eine Autobiographie*, Weilheim–Bierbronn 1995, 5.9–10; współcześni historycy, również protestanci, stwierdzają, że wokół osoby Marcina Lutra narosło wiele legend. Na przykład istnieją mocne dowody na to, że niemiecki reformator wstąpił do zakonu augustianów nie z powodu mistycznego przeżycia podczas burzy w Stotternheim, ale szukając azylu po zabójstwie kolegi ze studiów dokonany w pojedynku. Również sławne wydarzenie przybicia 95 tez do drzwi katedry w Wittenberdze 31 października 1517 r. większość historyków uznaje dziś za legendę wymyśloną przez Melanchtona już po śmierci Lutra, por. J. Stöhr, *Lutherlob und Lutherlügen*, art.cyt., s. 496; D. Emme, *Marcina Lutra droga do klasztoru*, Wydawnictwo Antyk, s. 78–79; krytyczne stanowisko wobec badań Th. Beera znajdziemy w pracy habilitacyjnej ewangelickiego teologa Uwe Rieske-Brauna, *Duellum mirabile. Studien zum Kampfmotiv in Martin Luthers Theologie*, Göttingen 1999, s. 63–64.

<sup>7</sup> Por. M. Luter, *O niewolnej woli*, dz.cyt., nr 786: „Następnie tak i to u Ciebie bardzo pochwalam i oświadczam, że jedynie ty poza wszystkimi innymi uchwyciłeś rzecz samą, to jest istotę sprawy, a nie nużysz mnie tymi obcymi mi tematami: o papieżstwie, o czyśćcu, o odpustach, i innymi podobnymi bredniami [...]. Ty jeden i jedyny dostrzegłeś zasadniczy punkt zagadnienia i do samego gardła mi skoczyłeś, za co w głębi duszy składam ci dzięki. W tym bowiem zagadnieniu (tzn. kwestia niewolnej woli) chętniej się poruszam, o ile czas i sprzyjające okoliczności na to pozwalają”; A. von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch. Von Luther zu Hegel*, Weilheim–Bierbronn 1990, s. 11.

<sup>8</sup> Por. M. Luter, *O niewolnej woli*, dz.cyt., nr 614–619.

wolę człowieka, czy wręcz niszczy ją jak uderzeniem pioruna<sup>9</sup>. Woli Boga, która w pewien sposób jest tożsama z Bożą mocą, nic nie może się przeciwstawić.

Wszechmoc Boga wydaje się polegać na Jego wyłącznym panowaniu i narzucaniu swoich decyzji wszystkim stworzeniom, traktowanym jako posłuszni i bezwolni słudzy. Luter porównuje wolę człowieka do służby, który będąc poddany woli swojego pana, nie może być przecież nazwany wolnym. W jeszcze większym stopniu dotyczy to człowieka lub anioła, którzy znajdują się pod władzą Boga. Wola przysługuje jedynie Bogu i nikomu innemu, ponieważ tylko On i nikt inny, czyni to, co zechce na niebie i na ziemi (por. Ps 115, 3). Jeśli by przypisać wolną wolę człowiekowi, oznaczałoby to przypisanie mu samej boskości, co byłoby bluźnierstwem największym ze wszystkich, twierdził Luter.

Argumentacja Lutra jest do przyjęcia pod warunkiem uznania, że wszechmoc Boga jest tożsama z Jego istotą, której Bóg z nikim nie dzieli. Wiemy jednak, że Bóg swoją wszechmoc okazuje przez dzielenie się z innymi bytami swoją doskonałością, do Jego istoty należy rezygnująca z siebie miłość, dlatego wizja Lutra nie ma podstaw w Piśmie Świętym, podkreśla prof. A. von Stockhausen. Jeśli Luter zamienia ogałającą siebie samą miłość Boga na ślepą samowolę, wpada on z konieczności w pułapkę mitu, który mówi, że silniejszy musi osiągać przewagę przez podeptanie słabszego. A przecież objawił nam się Bóg, który nie chciał i nie musiał strzec swego bóstwa jak złodziej, ale który stał się raczej naszym bratem, podkreśla A. von Stockhausen<sup>10</sup>.

Rzeczywiście, obraz Boga, jaki nosił w sobie Luter nie pochodził z metafizyki greckiej czy średniowiecznej ani z Pisma Świętego, ale z mitów, w których nieograniczona władza Boga przejawia się w podporządkowaniu sobie człowieka. Natomiast Chrystus ukazał nam Boga, który rezygnuje z własnej natury i bierze na siebie ciężar niesiony przez człowieka.

Jeśli zatem, jak twierdzi Luter, Bóg nie może znieść, by człowiek miał wolną wolę, czy jest możliwe moralne działanie człowieka? Idąc za Lutrem, należy stwierdzić że Bóg, który sam sprawuje absolutną władzę i z nikim się nią nie dzieli, czyni z człowieka bezwonną istotę, która ślepo wykonuje boskie przykazania. Z tego względu ludzkie czyny nie mogą podlegać ocenie moralnej, nie ma też mowy o współpracy człowieka z Bogiem. Jest to możliwe jedynie wtedy, gdy uznamy, że Bóg jest zapominającą o sobie miłością, która pragnie być przy i z ludźmi.

Teza Lutra o absolutnej władzy Boga i niewolnej woli człowieka nieuchronnie prowadzi do wniosku sformułowanego przez niemieckiego reformatora, że to Bóg i tylko On jest źródłem zarówno dobra, jak i zła, ponieważ to Bóg czyni wszystko we wszystkich<sup>11</sup>. To On i tylko On popycha wolę ludzką do działania zarówno w dobrym, jak i w złym, co wyklucza wszelkie współdziałanie człowieka i odpowiedzialność za swoje czyny<sup>12</sup>. Luter podkreśla, że Bóg, ponieważ działa we wszystkim

<sup>9</sup> Por. tamże, nr 615, 698, 767; Ch. Diaz, *Libertas christiana między panowaniem a służeniem. Marcin Luter o wolności ludzkiej*, „Kronos” 4 (2012), s. 35–46.

<sup>10</sup> Por. A. von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch*, dz.cyt., s. 11–13.

<sup>11</sup> Por. M. Luter, *O niewolnej woli*, dz.cyt., nr 705 nn.

<sup>12</sup> Por. A. von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch*, dz.cyt., s. 13; teżom Lutra na temat niewolnej woli człowieka zaprzeczają uchwały Soboru Konstantynopolińskiego III, który orzekł, że

i we wszystkich, działa również w szatanie i w ludziach bezbożnych. W ten sposób w pełni ujawnia się cała beznadziejność luterskiej wizji Boga, który pozwala jedynie na istnienie zniewolonej woli swoich stworzeń, stwierdza von Stockhausen<sup>13</sup>.

Aby zobrazować, jak bardzo wola człowieka jest „niewolna”, Luter porównuje ją do „jucznego zwierzęcia”: jeśli siedzi na nim Bóg, chce ono tego, czego chce Bóg, jeśli szatan – chce ono tego, co nakazuje mu szatan. Nie od człowieka zależy, czy jest poddany jednemu lub drugiemu jeźdźcowi, ale to sami jeźdźcy walczą o niego. Człowiek pozostaje biernym przedmiotem walki Boga z szatanem o niego<sup>14</sup>.

Luter twierdził również, że nigdzie w Piśmie Świętym nie ma mowy o wolnej woli człowieka. Ponieważ człowiek nigdy jej nie zdobył, zatem nie została ona utracona przez grzech pierworodny. „Niewolna wola” przynależy bowiem do natury człowieka, ponieważ żadne stworzenie nie może być wolne wobec wszechmogącego Boga.

Jak zatem rozumieć pojawienie się zła, upadek pierwszych ludzi, jeśli od początku ich wola nie była wolna, pyta Luter? Z Księgi Rodzaju wynika, że Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo, „aby panował nad rybami morskimi”. Zatem człowiek działa zgodnie z własną wolą jedynie w odniesieniu do stworzeń niższych od siebie, natomiast jest niewolny w tym, co dotyczy przykazań Boga. Przykazania, które dał Bóg, nie domagają się wolnej woli człowieka, ale odwrotnie: mają na celu jedynie przypominanie człowiekowi o jego niemocy i niemożliwości ich zachowania. Pierwszy człowiek upadł w momencie, gdy opuściła go łaska. Bóg pozwolił na to, by nam pokazać, że nasza wola nie może nic bez nieustannego wsparcia łaską Bożą<sup>15</sup>.

To oznacza, że Bóg pozwala nam grzeszyć, ponieważ wie, że bez wsparcia łaską nasza wola nie może tego, czego pragnie. Dlaczego jednak to czyni? Luter odpowiada, że jest to związane z wolnym działaniem Boga, które jest nieprzeniknione,

---

przez unię hipostatyczną w Chrystusie nie nastąpiło wchłonięcie i usunięcie woli ludzkiej przez wolę boską, ale tak, jak istnieją dwie natury – boska i ludzka – w jednej Osobie Logosu, tak również dwie wole – boska i ludzka, harmonijnie ze sobą współdziałają w jednej Osobie Wcielonego Syna Bożego, por. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. I (325–787), red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001, 317–323. To orzeczenie wskazuje na wolność woli każdego człowieka.

<sup>13</sup> Por. A. von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch*, dz.cyt., s. 14; także, *Die Inkarnation des Logos – Der Angelpunkt der Denkgeschichte*, Weilheim–Bierbronn 2007, s. 208 nn.

<sup>14</sup> Por. M. Luter, *O niewolnej woli*, dz.cyt., nr 635; A. von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch*, dz.cyt., 13–14; J. Stöhr, *Lutherlob und Lutherlügen – ein Jubiläum?*, dz.cyt., s. 498; więcej na temat „niewolnej woli” człowieka po grzechu pierworodnym J.Th. Mueller, *Dogmatyka chrześcijańska*, Warszawa 2008, s. 375–376, 400–407.

<sup>15</sup> *Wyznanie augsburskie*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła luterskiego*, Bielsko-Biała 2003, s. 147; *Obrona Wyznania augsburskiego*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła luterskiego*, Bielsko-Biała 2003, s. 273–274; A. von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch*, dz.cyt., s. 15; więcej na temat wpływu grzechu pierworodnego na naturę ludzką według teologii protestanckiej por. J. Bujak, *Człowiek jako imago Dei. Wokół antropologicznych treści dokumentów dialogów doktrynalnych*, Szczecin 2007, s. 63–64; 73–95; w podręczniku luterskiego teologa J.Th. Muellera, *Dogmatyka chrześcijańska*, dz.cyt., s. 353, czytamy o skutkach grzechu pierworodnego dla natury ludzkiej: „Twierdzimy, na podstawie Pisma, że człowiek po upadku całkowicie utracił obraz Boga sensu stricte, czyli swoją stworzoną mądrość, sprawiedliwość i świętość, wskutek czego ludzki intelekt jest spowity duchową ciemnością (cf. 1 Kor 2, 14), a ludzka wola przeciwstawia się Bogu (cf. Rz 8, 7)”.

bez przyczyny i bez powodu. Bóg jest bowiem Stwórcą i dobra, i zła, które należy wyprowadzić z Jego własnej natury. Bóg nie jest Bogiem dobrym, ale groźnym Bogiem, który czyni człowieka niewolnikiem grzechu i sprawia, że grzech przynależy do istoty człowieka<sup>16</sup>. To z Jego winy zgrzeszył Adam, przez Niego zdradził Judasz, ponieważ nie zależało to od ich woli, nie mogli wybrać. Ponieważ nasza wola jest całkowicie bezwolna, gdy my działamy, działa przez nas Bóg. Dotyczy to również zła, dlatego Bóg jest źródłem również zła!<sup>17</sup>. Z tego powodu Bóg dla Lutra jest wrogiem, przeciwnikiem, który przychodzi, aby nas zabijać Prawem. Pokonać Boga może jednak tylko Bóg, tzn. Chrystus.

#### USPRAWIEDLIWIENIE, CZYLI PRZENIESIENIE GRZECHU Z CZŁOWIEKA NA CHRYSZTUSA

Marcin Luter pytał, jak grzeszny człowiek może znaleźć Boga miłosiernego, łaskawego? Odpowiedź na to pytanie jest według niego następująca: człowiek znajdzie łaskę Boga nie przez pełnienie dobrych uczynków, nie przez własną sprawiedliwość, której nie ma, ale dzięki samej wierze w sprawiedliwość Chrystusa, która zostaje mu przypisana. Luter twierdził, że wynika to z Listu św. Pawła do Rzymian (3, 23–25), gdzie czytamy: „Wszyscy bowiem zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej, a dostępują usprawiedliwienia darmo, z Jego łaski, przez odkupienie które jest w Chrystusie Jezusie”. Artykuł o usprawiedliwieniu jedynie przez wiarę uważany jest w protestantyzmie za *articulus stantis vel cadentis Ecclesiae* (prawda, od której zależy trwanie lub upadek Kościoła)<sup>18</sup>.

Jednak nawet po usprawiedliwieniu człowiek pozostaje *simul iustus et peccator* – jednocześnie grzesznikiem i sprawiedliwym, tak bowiem jak istnieje podwójna sprawiedliwość (Chrystusa i nasza), tak również istnieje podwójna wina, tzn. wina grzechu pierworodnego i grzechy osobiste. Obie te rzeczywistości istnieją jednocześnie w jednym podmiocie, sprawiedliwość Chrystusa bowiem jest nam jedynie przypisana<sup>19</sup>. Taka koncepcja wynika z odrzucenia przez Lutra nauki Kościoła katolickiego o skutkach sakramentu chrztu świętego, do których należy przede wszystkim usunięcie i zmycie grzechu pierworodnego, po którym w człowieku pozostaje pożądlivość, tzn. naturalna słabość natury. Według Lutra „radikalny grzech”, grzech pierworodny, nie jest usuwany przez chrzest, ponieważ przez upadek Adama natura

<sup>16</sup> Por. A. von Stockhausen, *Die Inkarnation des Logos*, dz.cyt., s. 209.

<sup>17</sup> Por. M. Luter, *O niewolnej woli*, dz.cyt., nr 715–716: „Jeżeli Bóg wiedział naprzód, że Judasz będzie zdrajcą, to Judasz został zdrajcą z konieczności i nie było w ręce Judasza albo innego stworzenia to, by uczynił inaczej lub zmienić wolę, nawet jeżeli uczynił to chcąc, nie przymuszony, lecz chcenie to było dziełem Boga, które On uruchomił swoją wszechmocą, tak jak i wszystko inne”; *Wyznanie augsburskie*, w: *Księgi Wyznaniowe...*, s. 147; A. von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch*, dz.cyt., s. 16.

<sup>18</sup> Por. J. Bujak, „Aby wszyscy stanowili jedno” (*J 17, 21*). *Wprowadzenie do zagadnień ekumenicznych*, Szczecin 2009, s. 89–90.

<sup>19</sup> Por. M. Luther, *Schriften, Predigten, Disputationen 1518/19*, Weimarer Ausgabe t. 2, Weimar 1884, s. 143–152.



ludzka została tak głęboko wypaczona, że zło całkowicie ją przenika. Zatem „grzech natury”, grzech pierworodny, w sposób substancjalny trwa w człowieku również po chrzcie św. i jest obecny w każdym jego uczynku<sup>20</sup>. Zatem grzech przynależy do istoty człowieka, nie do jego przypadłości, jest „czymś”, a nie brakiem dobra. Zgodnie z tą ideą w jednej z dyskusji z 1544 r. określa on naturę człowieka jako „łajno, kał”, stąd też wszystko, co człowiek czyni, również dobre czyny, są zawsze grzeszne, ponieważ podmiotem działania jest grzeszna natura<sup>21</sup>.

W człowieku po chrzcie istnieją zatem dwie przeciwstawne sobie rzeczywistości: grzech i łaska, która jedynie usprawiedliwia. Jest to sprzeczność, której nie można wyjaśnić na mocy logiki arystotelesowskiej, podkreśla Luter, ale „chrystologicznie”, przez odwołanie się do wszechmocy Boga, dla której wszystko jest możliwe, również wzbudzenie z martwych do życia<sup>22</sup>. Usprawiedliwienie przez łaskę, „ułaskawienie”, wyklucza zatem wszelkie współdziałanie człowieka. Wszechmoc Boga nie potrzebuje współdziałania człowieka, tym bardziej że od skażonej ludzkiej natury nie należy go oczekiwać. Usprawiedliwienie dane jest nam tylko przez wiarę, a nie przez nasze uczynki. Jest to *iustitia passiva*, usprawiedliwienie bierne, które człowiek otrzymuje i akceptuje z zaufaniem. Owo przebaczenie i zbawienie zostało nam obiecane i wysłużone przez Chrystusa w Jego śmierci. Jedyna rzecz, którą człowiek powinien uczynić, by mieć udział w sprawiedliwości, mądrości i dobroci Chrystusa, to uwierzyć<sup>23</sup>.

Owo przejście grzesznika do stanu usprawiedliwienia dokonuje się poprzez „cudowną wymianę”, która polega na tym, że ja – grzesznik – otrzymuję sprawiedliwość Chrystusa, a Chrystus otrzymuje moje grzechy. Dlatego możemy mówić: Ty, Chrystusie, jesteś moją sprawiedliwością, ale ja jestem Twoim grzechem, uczył Luter<sup>24</sup>.

Dzięki tej „radosnej przemianie” Chrystus staje się „jedynym grzesznikiem” a my jesteśmy usprawiedliwieni przez przyjęcie Słowa zbawienia. Jednak zmiana ta nie polega na „substancjalnej” przemianie człowieka, ale na usunięciu osoby ludzkiej (*aufferri*), w miejsce której wchodzi forma Słowa, chociaż grzech pozostaje. Nie człowiekowi jako podmiotowi zostaje zabrany grzech, dzięki czemu jako oczyszczony z niego mógłby wejść w relację z Chrystusem, lecz przeciwnie: w miejsce osoby ludzkiej wchodzi Logos. Człowiek jest bowiem tylko ciałem, surową materią

<sup>20</sup> Por. M. Luther, *Römervorlesung*, Weimarer Ausgabe, t. 56, Weimar 1938, s. 270: Bóg, „Qui nos simul peccatores et non-peccatores habet. Simul manet peccatum et non manet”; A. von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch*, dz.cyt., s. 17–18.

<sup>21</sup> Por. A. von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch*, dz.cyt., s. 17–18. Luter jako określenie grzechu używa słowa *Perseität*, co oznacza, że jest on samodzielnie istniejącą substancją, nie zaś brakiem dobra, jak uczyli scholastycy; Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, Poznań 2002, s. 309: Luter odrzuca „myśl o rzeczywistej współpracy człowieka z Bogiem, a tym samym także, i to przede wszystkim, ideę jakiegokolwiek ewentualnej zasługi ze strony człowieka. Całe wydarzenie zbawcze znajduje się wyłącznie po stronie Boga, a zbawcze wydarzenie Chrystusa dotyczy najpierw Boga”.

<sup>22</sup> Por. A. von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch*, dz.cyt., s. 21–22.

<sup>23</sup> Por. J. Vercausse, *Alle origini del dibattito sulla giustificazione*, „Credere oggi” 22 (2002) 4, s. 52–53; A.A. Napiórkowski, *Bogactwo łaski a nędza grzesznika*, dz.cyt., s. 34–98, gdzie Autor streszcza protestanckie rozumienie usprawiedliwienia przez wiarę w dziele K. Bartha, *Dogmatyka kościelna*.

<sup>24</sup> Por. A. von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch*, dz.cyt., s. 22.

(*rohe Materie*) która pod wpływem działania Boga zamienia się w co innego. To nie ja się zmieniam pod wpływem łaski, ale jestem uformowany jak surowy materiał przez „obcą sprawiedliwość” (*iustitia aliena*), którą jest Chrystus. Ten stan, według Lutra, można wyrazić tylko na sposób paradoksu: żyję, a jednocześnie nie żyję, jestem martwy i nie jestem, jestem grzesznikiem i nim nie jestem, obowiązuje mnie Prawo i nie jestem od niego wolny. Jest ono podobne do zdania z św. Pawła: „żyję ja, już nie ja, żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20), ale Luter nadaje mu zupełnie nowy, sprzeczny z jego pierwotnym znaczeniem sens, odnosząc te słowa do rzeczywistości grzechu i łaski w człowieku. Łaska to „nowa natura”, ale jest ona „obcą sprawiedliwością”, która nie ma żadnej relacji do grzesznej natury człowieka w sensie jej przemiany. Jako zewnętrzna łaska, chroni ona jedynie człowieka przed gniewem Boga. Ponieważ nie istnieje żaden „punkt zaczepienia” dla łaski w grzesznej naturze ludzkiej, działa ona od zewnątrz. Dlatego, gdy przychodzi łaska w momencie chrztu, mogę powiedzieć, że już nie ja żyję, ale obca, zewnętrzna łaska zastąpiła mnie samego. Ze mnie zostało tylko grzeszna natura, ciało. Dlatego Luter mógł twierdzić, że jeden i ten sam człowiek jest jednocześnie sprawiedliwy i grzeszny, dobry i zły (*simul iustus et peccator*), jako że istnieje w nim „stary człowiek”, grzesznik, i „nowy człowiek”, czyli Chrystus. Nowej duchowej naturze człowieka odpowiada łaska, starej, grzesznej naturze zaś – ciało. Ponieważ jednak „duch” człowieka zgadza się z „ciałem”, należy go utożsamiać z „ciałem buntu”. Dlatego też duch Chrystusa, łaska, musi zastąpić ducha ludzkiego, wejść w jego miejsce, nie mając przy tym nic wspólnego z ludzką naturą. Duchowe siły człowieka: pamięć, rozum, wola, w tym samym momencie podlegają grzechowi, tak że łaska musi działać *per contrarium*, czyli poza nami i bez nas.

W teologii Lutra ciało nie jest widziane jako narzędzie, przez które duch może otrzymać łaskę Chrystusa. Boski Duch działa raczej mimo i przeciw naturze. Duch i materia, łaska Boża i grzeszna natura człowieka stanowią w człowieku dwa wrogie sobie zasady działania. Duch Chrystusa jest skuteczny jedynie wobec nieposłuszeństwa ciała.

Chrystologiczna antropologia Lutra prowadzi do usunięcia ludzkiej podmiotowości i zastąpienia jej boską Osobą Syna Bożego. Luter twierdził, że w człowieku wierzącym w miejsce tego, co stanowi o ludzkiej osobie, wszedł Bóg, a duch ludzki, obezwładniony przez grzech, wykonuje już tylko zewnętrzne czynności. Człowiek może jeszcze budować domy i pełnić urzędy, ale jego wolności podlegają jedynie rzeczy, które są poniżej niego: świat widzialny, materialny. To, co dotyczy zbawienia, wieczności, decyduje się na poziomie łaski<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Por. *Obrona Wyznania augsburskiego*, w: *Księgi wyznaniowe*, dz.cyt., s. 274: „Nie odbieramy zaś ludzkiej woli jej wolności. Wola ludzka ma wolność przy uczynkach i w sprawach, jakie ma do wyboru, jakie są uchwytnie samym rozumem. Może w jakiś sposób dokonać pewnej sprawiedliwości świeckiej, czyli sprawiedliwości z uczynków, może mówić o Bogu, okazać Bogu pewną cześć zewnętrznym uczynkiem, może być posłuszna władzy, rodzicom, może przy zewnętrznym uczynku powstrzymać z wyboru swoją rękę od zabójstwa, powstrzymać się od cudzołóstwa, od kradzieży. A ponieważ po upadku Adama pozostał w naturze ludzkiej rozum i osąd w sprawach podległych zmysłom, pozostała też możliwość wyboru tych spraw i wolność, i możliwość dopełnienia zewnętrznej świeckiej sprawiedliwości. Te sprawy bowiem nazywa Pismo św. sprawiedliwością cielesną, którą bez Ducha Świętego sprawuje natura cielesna, to jest rozum sam w sobie”.



Paradoksalnie, mimo że człowiek wierzący jest jedno z Chrystusem, który w nim żyje jako osoba, to jednocześnie pozostaje on grzesznikiem. Przeciwności nie zostają zniesione, łaska nie zwycięży w człowieku grzechu, nie uleczy zranionej natury, którą z tego powodu należy odrzucić jako obcą.

Luter odrzuca skrucę jako środek do uleczenia grzesznej natury i nawrócenia grzesznika. Jego teologia nie ukazuje nam miłości Boga, który szuka zagubionego syna, by przyprowadzić go do ojcowskiego domu, nie mówi o wydaniu się Chrystusa za nasze grzechy, ale tylko o procesie usprawiedliwienia, w którym łaska zwycięża naturę. Bóg nie miłuje grzesznika i nie umiera za niego, Bóg miłuje tylko siebie i swoją sprawiedliwość. Historia miłości pomiędzy Ja i Ty, Bogiem i człowiekiem, zostaje zastąpiona przeciwieństwem łaski i natury, „pojedyńkiem” Boga z samym sobą, aby się sam ze sobą mógł pojednać<sup>26</sup>.

Nauczanie Lutra i jego skutki wywołały reakcję Kościoła rzymskokatolickiego w postaci Soboru Trydenckiego, który podczas VI sesji, w 1547 r., opracował dekret o usprawiedliwieniu<sup>27</sup>. Jak zauważa J. Vercruysse, przed Soborem stało bardzo trudne zadanie, musiał on bowiem uniknąć dwóch pułapek: pelagianizmu lub semipelagianizmu i luteranizmu. Dlatego w dekreście, na podstawie dokumentów Kościoła z pierwszego tysiąclecia wydane przeciw pelagianom, najpierw zostało potwierdzone, że człowiek jest usprawiedliwiony tylko z wiary. Następnie Sobór zajął stanowisko wobec nauczania Lutra i orzekł, że usprawiedliwienie rzeczywiście przemienia człowieka wewnątrz, nie jest mu jedynie „przypisane” w sposób zewnętrzny. Dekret soborowy potwierdza absolutne pierwszeństwo łaski w dziele zbawienia, a zarazem wolności człowieka, który ma możliwość współpracować dla swojego zbawienia. Usprawiedliwienie, to według Soboru Trydenckiego proces złożony, który obejmuje nie tylko odpuszczenie grzechów, ale zarazem uświęcenie i odnowienie człowieka wewnętrznego. Człowiek może i powinien przygotować się na przyjęcie usprawiedliwienia dzięki łasce uprzedzającej, która umożliwia tę współpracę. Jak podkreśla Vercruysse, w rezultacie prac ojców soborowych powstał bardzo zrównoważony dokument, który ukazuje dzieło łaski w świetle Tradycji, potwierdza jedyność Jezusa Chrystusa i rolę wiary, bez negowania wolnej współpracy i odpowiedzialności osoby ludzkiej<sup>28</sup>.

#### CHRYSTUS – NAJWIĘKSZY GRZESZNIK

Kim był zatem Chrystus dla Marcina Lutra? Był przede wszystkim Tym, który broni nas przed gniewem Ojca. Jest to Chrystus „dla mnie”, *pro me*, nie *in se*, w sobie samym.

<sup>26</sup> Por. A. von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch*, dz.cyt., s. 22–26.

<sup>27</sup> Por. *Dokumenty soborów powszechnych*, t. IV (1511–1870), red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, s. 288–319.

<sup>28</sup> Por. J. Vercruysse, *Alle origini del dibattito*, art.cyt., s. 66–67; A.A. Napiórkowski, *Bogactwo łaski a nędza grzesznika*, dz.cyt., s. 100–175, gdzie przedstawione zostało katolickie rozumienie usprawiedliwienia przez wiarę na podstawie podręczników dwóch wykładowców Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie: Maurizio Flicka i Zoltana Alszeghy.

Chrystologia weimarskiego reformatora to swoiście pojęta soteriologia<sup>29</sup>. W metaforycznym (tropologicznym) języku Lutra zostaje wyrażona prawda, że na Chrystusa zostały przeniesione nasze grzechy. Celem Wcielenia nie było zawiązanie najściślejszej, nie do rozerwania, jedności ze stworzeniem, ale tylko i wyłącznie dokonanie „przedziwnej wymiany”, wzięcie na siebie naszych grzechów i stanie się Grzechem. Dla Lutra Wcielenie nie jest cudem zjednoczenia Stwórcy ze stworzeniem, Nieskończoności ze skończonością, Niewidzialnego z widzialnym, nie jest ukazaniem się naszym oczom Miłości. Luter podkreśla kenozę Boga, rozumie Wcielenie jako wydarzenie zjednoczenia przeciwności: boskiej wszechmocy i ludzkiego grzechu<sup>30</sup>.

Luter, podobnie jak Ariusz, a odwrotnie niż biskup Atanazy z Aleksandrii, odrzucał termin *homousios* (współistotny) obecny w wyznaniu wiary Soboru Nicejskiego z 325 r., twierdząc, że jest to termin „światowy”, niebiblijny, który sprzeciwia się „czystości Pisma Świętego” (*sinceritas scripturae*)<sup>31</sup>. Mimo odrzucenia *homousios*, sam Luter tworzył nowe terminy, niemające źródła ani w Biblii, ani w nauce Ojców Kościoła czy scholastyków, lub też nadawał nowe znaczenie tradycyjnym definicjom<sup>32</sup>, np. twierdził, że Chrystus, podobnie jak my, został stworzony „na obraz Boga”, *ad imaginem Dei*, czyli jest stworzeniem, któremu została dodana boska natura! Uważał, że wskazują na to słowa z Prologu św. Jana: „Bogiem było Słowo”. Luter komentuje ten tekst, że Jan nie mówi: „Syn był Słowem”. Również na sposób ariański rozumie on słowa Psalmu 110, 3: „Przed jutrzejką Ciebie zrodziłem” jako: uczyniłem. Jednak ani Filip Melanchton, ani Andreas Osiander nie pójdą za Lutrem w tej interpretacji, pozostając w tej kwestii wierni Tradycji Kościoła.

Luter pojmuje Chrystusa nie jako Osobę Boską, ale w perspektywie Jego dzieła zbawienia, które ma do wykonania, a więc na sposób funkcjonalny. Nie pyta: kim jest Chrystus sam w sobie? Uważa, że są to pytania dobre dla scholastyków i filozofów, którymi gardził, ale interesuje go pytanie, kim jest Chrystus dla mnie? Uznaje on, że zbawcze dzieło miało swój początek nie w momencie Poczęcia w łonie Maryi, ale dopiero w chwili chrztu w Jordanie, gdy przyjął On na siebie nasze grzechy, a raczej stał się Grzechem, ponieważ ludzka natura jest siedliskiem zła<sup>33</sup>. Według niego już prorocy zapowiadali, iż Mesjasz, dla zbawienia ludzi, stanie się największym bandytą, bluźniercą, złodziejem, niszczycielem świątyni, ponieważ nie będzie działał w swojej własnej osobie, ale w skażonej, oddanej diabłu natu-

<sup>29</sup> Por. M. Luter, *Werke*, t. 30, Weimar 1910, s. 112: „Non quaero, quomodo Christus sit deus et homo et illae naturae iungit potuerint, deus enim plus potest quam omnes cogitationes nostrae”.

<sup>30</sup> Por. A. von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch*, dz.cyt., s. 27.

<sup>31</sup> Por. *Vigilius von Thapsus, Die Disputation zwischen Arius und Athanasius. Luther's erste Klosterlektüre. Ein Beitrag zur Lutherforschung*, red. Th. Beer, A. von Stockhausen, Weilheim-Bierbronn 1999, s. 16.

<sup>32</sup> Por. *Vigilius von Thapsus*, dz.cyt., s. 17–20. Th. Beer i A. von Stockhausen podkreślają, że Luter twierdził, iż głosi „czystą Ewangelię”, jednak jego komentarze do dzieła Wigiliusza z Tapsus wskazują to, że teologia przez niego rozwijana nie miała z Ewangelią nic wspólnego, s. 19.

<sup>33</sup> Por. M. Luter, kazanie z 1 kwietnia 1540 w: *Werke*, t. 49, Weimar 1913, s. 120; A. von Stockhausen, *Die Inkarnation des Logos*, dz.cyt., s. 210–211; także, *Der Geist im Widerspruch*, dz.cyt., s. 27–28; *Vigilius von Thapsus*, dz.cyt., s. 21, 25–27.

rze<sup>34</sup>. Aby nas zbawić, Chrystus musi sam stać się Złem<sup>35</sup>. Tylko w ten sposób ściągnię na siebie gniew Ojca i odsunie go od ludzi<sup>36</sup>. Ludzka grzeszna natura przyjęta przez Chrystusa stała się „przynętą” dla Lewiatana, czyli szatana. Szatan połknął przynętę, ale został pokonany przez „haczyk”, na którym była zawieszona przynęta, tzn. przez naturę boską, przez którą Chrystus pokonał Lewiatana, starożytnego smoka, czyli diabła. Zatem natura ludzka była „polem bitwy”, na którym spotkali się Bóg i szatan, ale zbawienia dokonała tylko boska natura Chrystusa. Zbawienie dokonało się bez nas i poza nami. Natura ludzka nie została przemieniona przez Chrystusa, pozostała, jak przedtem, substancją grzechu<sup>37</sup>.

Zatem według Lutra człowieczeństwo Chrystusa nie było święte, ale przeciwne, było poddane piekłu i szatanowi. Posługując się argumentem z komunikacji przymiotów wynikających z dogmatu chalcedońskiego, twierdzi, że w Chrystusie mamy zjednoczenie bóstwa i piekła: bóstwa w naturze boskiej i piekła w naturze ludzkiej. Zatem w jednej Boskiej Osobie połączyły się dwa największe przeciwieństwa<sup>38</sup>. Z tego powodu w samym Chrystusie toczy się walka, pojedynk dwóch gigantów: z jednej strony jest Chrystus, który przyjął grzeszną naturę ludzką, która zasługuje na karę i potępienie, Chrystus „w postaci sługi”, z drugiej zaś strony Chrystus – Syn Boży, całkowicie święty i bez grzechu. W Chrystusie odzwierciedla się to samo napięcie, paradoksalność i sprzeczność, co w człowieku: również On jest zarazem święty i grzeszny, żyje i umarł, walczy w sobie przeciw grzechowi. Jesteśmy zbawieni nie dzięki świętości Chrystusa, przez Jego zbawcze dzieło i miłość do nas, ale dzięki walce z grzechem, którą toczy On sam w sobie. Chrystus, który na mocy urzędu Mesjasza stał się grzechem, walczy z Chrystusem, który jest sprawiedliwym Synem Bożym, i zostaje przez Niego pokonany. Luter bowiem nie uznaje unii hipostatycznej w sensie dogmatu chalcedońskiego, ale jako zwykłe złożenie z dwóch natur sobie przeciwnych: ludzkiej, czyli grzesznej i boskiej, czyli świętej, które walczą ze sobą w jednej Osobie Syna Bożego<sup>39</sup>. Odkupienie jest

<sup>34</sup> Por. M. Luter, *Werke*, t. 40, III, Weimar 1930, 745, w. 1–2, gdzie, wyjaśniając 53 rozdział Księgi Izajasza tak pisze: „Solus Filius Dei est peccator, sceleratus, reus mortis, sub potestate Diaboli et inferni et praeter ipsum nemo alius. Ergo non iam in nos ipsos intueamur et consideremus peccata”; Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego*, dz.cyt., s. 299, gdzie czytamy, że według Lutra, na podstawie 2 Kor 5, 21 (Bóg uczynił Go grzechem) i Ga 3, 13 (Chrystus stał się za nas przekleństwem), należy powiedzieć, że „Bóg odrzucił faktycznie Chrystusa, zmiążdżył Go rzeczywiście z całą powagą w swoim gniewie”.

<sup>35</sup> Por. A. von Stockhausen, *Die Inkarnation des Logos*, dz.cyt., s. 211–212.

<sup>36</sup> Por. M. Luter, *Werke*, t. 5, Weimar 1892, s. 271: Chrystus „portans in seipso iram patris pro nobis”; A. von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch*, dz.cyt., s. 29.

<sup>37</sup> Por. A. von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch*, dz.cyt., s. 30–32.

<sup>38</sup> *Vigilius von Thapsus*, dz.cyt., s. 20; M. Luter, *Werke*, t. 43, Weimar 1912, s. 580: “Deus, qui creavit omnia, et est super omnia, est summus et infimus, ut oporteat nos dicere: Ille homo, qui flagris caesus, qui sub morte, sub ira Dei, sub peccato et omni genere malorum, denique sub inferno est infimus, est summus Deus. Quare? Quia eadem est persona. Duplex enim est natura, sed persona non est divisa. Utrunque igitur verum est, summa divinitas est infima creatura, serva facta omnium hominum, imo ipsi Diabolo subiecta”.

<sup>39</sup> Por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego*, dz.cyt., s. 308–309: „[...] usprawiedliwienie nie jest wydarzeniem, w którym człowiek staje się z grzesznika sprawiedliwym, przemieniając się całkowicie wewnętrznie, ale jest tylko zmianą w samym Bogu [...]. Całe wydarzenie zbawcze znajduje się wyłącz-

więc „wewnątrzboskim dramatem”, w którym „Bóg zwycięża Boga” dla naszego dobra, zauważa kard. Ch. Schönborn<sup>40</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Th. Beer i A. von Stockhausen zauważają, że Filip Melanchton po śmierci Marcina Lutra dokonał korekty myśli Ojca Reformacji. Przede wszystkim mocniej wypuklił autorytet Ojców Kościoła, czego dowodem jest jego dzieło na temat Soboru w Nicei, wydawane dwukrotnie w 1550 i 1561 r.<sup>41</sup>. Melanchton zignorował również najważniejszą tezę w teologii Lutra o podwójnym usprawiedliwieniu, aktywnym i pasywnym (*iustitia activa et passiva*). Także inne wypowiedzi Lutra dotyczące chrystologii lub trynitologii zostały pominięte lub otwarcie uznane za ariańskie. Melanchton powrócił także do terminu *homousios*, który Luter odrzucił, by uzasadnić swoją tezę o „walce gigantów” w Chrystusie.

Z komentarzy Lutra do dzieł Wigiliusza z Tapsus, Augustyna, Piotra Lombarda i innych teologów wynika, że źródłem jego teologii nie była myśl katolicka, ale neoplatonско-plotyńska (Theologia Deutsch), neoplatonско-pitagorejska (Pseudo-Hermes-Trismegistos) i gnostyczo-mitologiczna (Lewiatan schwytyany na przynętę natury ludzkiej). Te źródła bierze pod uwagę niewielu badaczy myśli Lutra<sup>42</sup>. Dotyczy to również środowiska teologicznego w Polsce, w którym myśl Marcina Lutra jest mało znana, co wynika przede wszystkim z braku dostępu do jego twórczości w języku polskim. W Polsce mamy przetłumaczonych zaledwie kilka fundamentalnych tekstów dotyczących luterskiej reformacji, jak np. *Księgi Wyznaniowe Kościoła luterskiego*, Bielsko-Biała 2003, z których kilka jest dostępnych on-line pod adresem <http://www.luter.pl/index.php?D=5><sup>43</sup>.

Zbliżające się pięćsetlecie reformacji zachęca do głębszego poznania myśli niemieckiego teologa i wpływu, jaki wywarł i wciąż wywiera na myśl filozoficzną i teologiczną, zwłaszcza jeżeli chodzi o fundamentalną tezę o „niewolnej woli” człowieka, która stoi u podstaw zarówno antropologii, jak i teologii i chrystologii weimarskiego reformatora.

---

nie po stronie Boga, a zbawcze dzieło Chrystusa dotyczy najpierw Boga”.

<sup>40</sup> Por. tamże, s. 309.

<sup>41</sup> *Vigilius von Thapsus*, dz.cyt., s. 28; szeroki wykaz tematów ważnych dla Lutra, a skorygowanych przez Melanchtona, znajdziemy u Th. Beer, *Luthers Theologie – eine Autobiographie*, dz.cyt., s. 13–25.

<sup>42</sup> *Vigilius von Thapsus*, dz.cyt., s. 29.

<sup>43</sup> Najważniejsze wydanie dzieł Marcina Lutra, tzw. Weimarskie, rozpoczęte w 1883 r., liczy już 127 tomów i ponad 80 tysięcy stron, dostępne on-line i pod adresem <http://www.lutherdansk.dk/WA/D.%20Martin%20Luthers%20Werke.%20Weimarer%20Ausgabe%20-%20WA.htm> oraz <http://luther.chadwyck.com/>.

Tłumaczenia wybranych dzieł Lutra na język angielski znajdziemy na stronie <http://www.iclnet.org/pub/resources/text/wittenberg/wittenberg-luther.html#sw-cclib>.

## LUTHER'S VIEW ON THE "BONDAGE OF THE WILL" AND ITS IMPACT ON THE CATHOLIC CHURCH DOCTRINE

### Summary

The aim of the article is to show Luther's view on the "bondage of the will" and its impact on the theological and philosophical thoughts they have had in Europe and the United States. The thesis of "the bondage of the will" explained in a booklet *De Servo Arbitrio* from December, 1525 is a base for not only anthropology but also theology and christology of the weimarsky reformer. According to this idea a person is redeemed only through faith (*sola fides*) and any human will's cooperation with God's grace is impossible because the human's nature is totally decayed and sinful since the original sin. The Council of Trent was a reaction to Martin Luther's ideas. It emphasized that we are in fact excused through the faith in Jesus, yet it happens with our responsibility and cooperation with God's grace.

**Słowa kluczowe:** Marcin Luter; wolna wola; niewolna wola; usprawiedliwienie przez wiarę