

Hans Martin Barth

MARCINA LUTRA "DISPUTATIO DE HOMINE" 1536

Wydaje się, że we wcześniejszych czasach teologia i filozofia walczyły ze sobą przede wszystkim o adekwatne rozumienie Boga. Dziś spór między nimi - o ile one jeszcze zachowały wobec siebie jakieś znaczenie - jest prowadzony o człowieka. To, że Marcin Luter uważał człowieka za właściwe pole sporu między teologią a filozofią, staje się jawne w dysputacie, w której wypowiada się on w sposób zasadniczy o ich stosunku do siebie, w "Disputatio de homine" z 1536 r. Można ją uważać za "ostatnie słowo Lutra na temat rozumienia człowieka"¹. Decyduję się na pewną próbę interpretacji² tych tez, albowiem nęci mnie, by na ich podstawie sformułować prowokacyjne twierdzenie, które teologiczną antropologię reformacyjną przedstawia na tle dzisiejszych rozważań nad człowiekiem, a także dlatego, że dla mnie istota dysputy Lutra o człowieku stała się ważna w ramach dyskusji o poszukiwaniu tożsamości człowieka³ i jego samorealizacji.

Luter uważał siebie za teologa, nie za filozofa; historie filozofii przyznają mu, o ile w ogóle to czynią, jedynie skromne miejsce. Ale Luter nie chciał być teologiem kosztem filozofii! Powinna ona dostrzec i zachować należną jej wysoką pozycję. W pierwszych 19, spośród wszystkich 40 tez o człowieku, Lu-

¹ W. J o e s t, *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen 1967, s. 348.

² "Disputatio de homine" była długo pomijana w badaniach nad Lutrem. Dopiero dzięki G. Ebelingowi stała się ona przedmiotem zainteresowania teologów. Por. G. E b e l i n g, *Luther-Studien*, Bd. II: *Disputatio de homine*, I. Teil, Text und Traditionshintergrund, Tübingen; dalej A. P e t e r s, *Der Mensch* (Handbuch Systematischer Theologie, Bd. 8), Gütersloch 1977, s. 27 i in.

³ Por. H. M. B a r t h, *Wie ein Segel sich entfalten. Selbstverwirklichung und christliche Existenz*, München 1979, s. 87.

ter referuje i dyskutuje podstawowe stanowiska, które były reprezentowane przez filozoficzną antropologię jego czasu⁴. Lutrowi nie chodziło bynajmniej o oczernianie i wyklinalanie rozumu, jakkolwiek określał on go jako zwodniczy, przekupny, jako "niersządnicy"⁵. Właśnie w "Disputatio de homine" spotyka rozum tak wielką pochwałę, jak chyba w żadnych innych jego pismach. Luter określa go tam "jako to, co najlepsze w porównaniu ze wszystkimi innymi rzeczami tego życia i [wręcz] jako coś boskiego"⁶. Całkiem jawnie próbuje Luter ocenić znaczenie rozumu tak pozytywnie, jak tylko jest to możliwe, bynajmniej nie po to, by uwydatnić wspólnotę z filozoficznymi partnerami dyskursu, lecz z powodów teologicznych, które nawet są dokumentowane w sposób biblijny: rozum służy człowiekowi do tego, by w stosunkach z otoczeniem⁷ i bliźnimi⁸ uporać się z własnym życiem. Zajmuje się on człowiekiem spiętym klamrą narodzin i śmierci. To, że także wewnątrz tej klamry dochodzi on do skromnych jedynie rezultatów poznania, wyjaśnia Luter w filozoficznej dyskusji "causae": "my" nie dochodzimy do wystarczającej jasności - Luter nie dystansuje się od sytuacji problemowej swoich filozoficznych kolegów - ani odnośnie "przyczyny materialnej", ani zatem w sprawach naszego psychosomatycznego stam [Tesa 12, dalej: T.] Pytanie o przyczynę celową znajduje odpowiedź - "dobro ziemskie", wisi ono jednak w powietrzu, albowiem filozofia nie zna tego, co mieści się poza klamrą, wewnątrz której pytanie się artykułuje: filozofia nie zna ani "causa efficiens" ani "causa formalis" człowieka, ani jego podstawy ani celu, ani ostatecznego Skąd ani ostatecznego Dokąd [T. 13, 15]. Powołanie się na "anima" jako "forma corporis" nie może uchodzić dla Lutera za godną rozważenia tezę, albowiem jest całkowicie otwarte, co w sensie

⁴ Por. G. E b e l i n g, Das Leben - Fragment und Vollendung Luthers Auffassung vom Menschen im Verhältnis zu Scholastik und Renaissance, ZThK 1975, Nr. 72, s. 310 - 336.

⁵ Por. P. A l t h a u s, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloch 1975.

⁶ "Omnium rerum res et caput et prae ceteris rebus huius vitae optimum et divinum quiddam" [T. 4]; Gdzie nie jest zaznaczone, podaje tłumaczenie G. Ebelinga.

⁷ T. 9 i n.

⁸ "[...] pacem huius vitae" - Ebeling tłumaczy: "dobro ziemskie".

filozoficznym ma to znaczyć [T. 15]. Według biblijnie zorientowanej teologii, przez duszę rozumie się coś zupełnie innego⁹. W wykładzie o pierwszym rozdziale "Księgi Rodzaju" Luter określa nawet "anima" jako zasadę życia¹⁰, która łączy człowieka i zwierzę; odnośnie do "animalis vita" nie istnieją żadne różnice między człowiekiem a osłem; w ogóle dostrzega Luter zaskakujące zapewne współczesnego badacza pokrewieństwo między człowiekiem i zwierzęciem¹¹. Luter nazywa ją "wspaniałym stworzonkiem; jest ona "mirabile quiddam [...] et nobis incognitum"¹², "nam samym odebraną tajemnicą naszej egzystencji"¹³. Filozof, jeśli nie chce pleść głupstw, jak Arystoteles¹⁴, jest skazany na przyjęcie twierdzeń dotyczących "causa materialis" i "causa formalis"¹⁵. Co on jednak w ogóle wie, skoro nie potrafi mówić o człowieku względnie o świecie, "unde sit et quo tendat?"¹⁶. Jeżeli nie możemy nic o tym powiedzieć, to nie odróżnia się "nasza mądrość" od mądrości zwierząt, które "również posługują się oczami i uszami; o "principum i o "finis" nie mamy jednakże żadnego pojęcia¹⁷.

Zatem Luter posługuje się tą argumentacją nie w celu minimalizowania zdolności wychwalanego w końcu przedtem rozumu. Lutrowi chodzi raczej o to, by ocenić go wewnątrz jego granic: rozum zastanawia się nad naszą naturą, naszą ziemską egzystencją; teologia pyta o naszą egzystencję w obliczu Boga¹⁸. Człowiek rozpatrywany filozoficznie jest "animal rationale", natomiast rozpatrywany teologicznie - "szlupem soli", niezdolnym do widzenia, słyszenia czy myślenia¹⁹. Dla Lutra - i to wydaje się ważne dla zrozumienia jego antropologii - dokonane przez ścisłe teologiczne wy-

⁹ Por. P e t e r s, op. cit., s. 38, 40.

¹⁰ WA 42, 65.

¹¹ P e t e r s, op. cit., s. 34.

¹² WA 44, 590, 13 i n.

¹³ P e t e r s, op. cit., s. 38.

¹⁴ Por. WA 42, 95, 35.

¹⁵ WA 42, 93, 19 i n.

¹⁶ WA 42, 93, 16.

¹⁷ WA 42, 94, 6 i n.

¹⁸ "[...] quales simus super terram" / "quales simus in coelo coram Deo"; WA 18, 781, 6 - 9.

¹⁹ WA 3, 40, 566, 12 - 567, 5.

tyczenie granicy nie jest bynajmniej dyskryminacją władzy racjonalnej czy - analogicznie do tego - demontażem wolnej woli i moralnych zdolności człowieka²⁰. Wewnątrz swojego pola osiągają one godne podziwu rezultaty. Ale wobec Boga, gdy pytamy o podstawę i cel ludzkiej egzystencji, są one bezużyteczne. W porównaniu z teologią okazuje się, że "my" - Luter znowu zajmuje stanowisko lepiej wiedzącego teologa - "o człowieku prawie nic nie wiemy"[T.11]. Antropologia nieuchronnie niesie piętno człowieka, który ją tworzy: jaki człowiek, takie jego poznanie samego siebie. Jakże ma przez człowieka zbudowana antropologia być inna niż ludzkie życie, z którego ona wychodzi i które ona rozważa - inna więc niż "mizerna, mało spoiста i zanadto zorientowana na to, co najważniejsze"²¹. Człowiek musiał - jeśli miał on poznać siebie w aspekcie, na którym mu zależało - uzyć się patrzeć na samego siebie - "in fonte ipso, qui Deus est" [T. 17].

Luter, by sformułować teologiczny projekt, który dostrzega on w "Piśmie Świętym", postępuje trojako: historycznie, egzystencjalnie i pragmatycznie. Dzięki temu z tej wycieczki w dziedzinę filozoficznej antropologii nie wraca on na znane sobie pole teologii²². Nie chodzi mu w pierwszej części jego dysputy o "de homine" w ogólności, w drugiej części - o "de homine christiano" w szczególności²³. Człowiek, o którym chciałby on mówić teologicznie, jest człowiekiem filozoficznie definiowalnym. Człowiek wobec Boga nie jest innym niż właśnie ziemskim człowiekiem. Dlatego nie jest możliwy pokojowo-rozjemczy podział pracy między filozofią a teologią w znaczeniu: tu natura - tam łaska, tu ziemia - tam niebo. W sporze między filozofią a teologią nie chodzi o to, co można by jeszcze dodatkowo na temat człowieka wziąć pod rozważę w antropologii filozoficznej. Spór prowadzi się raczej o konkretnego człowieka na tej ziemi.

²⁰ WA 42, 64, 28 - 36.

²¹ WA 42, 96, 12.

²² Por. Ullma, Art. Fons vitae; HWP 2, Sp 962 i n.

²³ Por. WA 39, 1, 174.

1. Historyczny aspekt historii zbawienia

Interpretatorowi "Disputatio de homine" musi raucić się w oczy, że Luter, aczkolwiek zna zasady filozoficznej definicji i - gdzie wydaje mu się to sensowne - stosuje je, swoją teologiczną definicję człowieka daje najpierw w formie opowiadania. Podczas gdy w pierwszej tezie przedstawił Luter filozoficzną definicję człowieka "hominem esse animal rationale, sensitivum corporeum", to stwierdza on teraz, jawnie przeciwstawiając się tej definicji, że teologia definiuje całego człowieka, a nie zredukowanego jedynie do jego psychosomatycznego istnienia od narodzin do śmierci. I zamiast zaproponować pojęciową definicję w znaczeniu "arbor Porphyriana", zapuszcza się w trzech następujących po sobie tezach nieomal w opowiadanie zwrotnych momentów historii świętej: stworzenie, upadek, zbawienie. Od czasu Starego Kościoła ustawicznie dyskutowana myśl o boskim podobieństwie człowieka²⁴ jest przy tym w charakterystyczny sposób usunięta w cień i nie jest pojmowana jako punkt wyjścia teologicznej definicji człowieka. Gdy czytamy wspomniany już wykład o "Księdze Rodzaju", powód staje się oczywisty: w "mare quaestionum" które otwiera się hasłem "imago Dei"²⁵, orientuje się Luter na trzy stanowiska: pierwotnie "imago" nie powinna być rozumiana w znaczeniu "similitudo"²⁶. Albowiem gdy pytamy o "similitudo", to nasuwają się nam przede wszystkim podobieństwa człowieka do zwierzęcia. "Imago" nie może również odnosić się do zewnętrznej postaci pierwszych rodziców; Luter wyobraża to sobie bardzo plastycznie: oczy Adama były prawdopodobnie bardziej bystre niż oczy orka, Ewa jakoby z wężem rozmawiała tak, jak my dzisiaj rozmawiamy z psem itd. Ale istota tej "imago Dei" nie tkwi przecież w takich psychosomatycznych osobliwościach, lecz w relacji Boga i rajskiego człowieka - on "wierzył Bogu, że on jest dobry", żył boskim życiem bez obawy przed śmiercią lub jakimkolwiek niebezpieczeństwami i "zadowolony z łaski Boga"²⁷. Temu stosunkowi do Boga odpowiadał szczęśliwy stosunek człowieka do świata, który on umiał uporządkować i opanować. Ale, i to wydaje

²⁴ For. C. Westermann, Genesis, Erster Teilband, Neukirchen-Vluyn 1974, s. 203 i n.

²⁵ WA 42, 45, 1.

²⁶ WA 42, 93, 35.

²⁷ WA 42, 47, 8 i n.

mi się szczególnie interesujące, Luter nie szuka teraz tego, jakie strukturalne i istotowe cechy konstytuują człowieka także z powodu grzechu pierworodnego, lecz mówi: Do naszego losu "post lapsus" należy to, że my właściwie nie wiemy, na czym polega boskie podobieństwo - mówimy tu jak ślepy o kolorach: mówimy o nieznanej nam rzeczy²⁸. W podobny sposób odniósł się zresztą Luter do nakazu panowania człowieka: za pomocą wielorakich środków, oszustwa i podstępu, zasadza się dzisiaj człowiek na ryby i ptaki. Przed upadkiem poddawało mu się stworzenie jedynie z powodu boskiego nakazu panowania Adama i Ewy - był to poniekąd wolny od przemocy sposób opanowania świata. Dziś znamy tylko nazwę tego stanu²⁹. Skoro jednak z powodu upadku jest możliwe naszkicowanie antropologii stanu pierwotnego, to poszukiwanie jakichkolwiek elementów, które być może przeżyły upadek, jest z góry bezsensowne - - względnie naprowadza na fałszywy trop. Co z teoretycznego punktu widzenia ukazuje się jako bezsensowne, uchodzi dla Lutera za teologicznie niedopuszczalne. Rozerwałoby to człowieka na częściowo nietkniętą i częściową zepsutą istotę, byłaby to także, w szczególności, próba odnalezienia człowieka, który po upadku, wprowadzie z pewnym trudem, wszelako zasadniczo może egzystować samodzielnie i bez łaskawego wsparcia Boga. Nawet pragnienie, by człowieka w ten sposób zdefiniować, musi uchodzić za bezbożne i przeciwko teologii skierowane³⁰: ono nie bierze poważnie Boga ani w jego władczym, ani w uwalniającym i doskonałym działaniu w człowieku. Luter zwraca się poprzez to za jednym zamachem przeciwko późnośredniowiecznej teologii i humanizmowi³¹. Gerhard Ebeling zwrócił na to uwagę, jak bardzo oba stanowiska zgadzają się ze sobą, mimo innych uderzających w oczy różnic odnośnie ich obrazu człowieka; także filozofia Renesansu może swój dumny obraz człowieka prezentować za pomocą hasła "boskie podobieństwo"³².

Jak dochodzi Luter do takiej zaprzeczającej regułem i tradycji "definicji" człowieka? Zyskuje on nowe podejście do teologicz-

²⁸ WA 42, 47, 31 i n.

²⁹ WA 42, 50, 33.

³⁰ "Impie philosophantur contra theologiam", T. 26.

³¹ "naturalia [...] remansisse integra", T. 26.

³² Por. C. H. Trinkaus, In sur Image and Likeness, London 1970, ZThK 1975, Nr. 72, s. 321.

nej antropologii pytając nie o istotę, lecz o historię człowieka. Ta informacja wywołuje u nas dzisiaj, po Oświeceniu, inne skojarzenia niż u ludzi początku XVI stulecia. To, że człowiek powinien pojmować siebie jako istotę historyczną, stało się w międzyczasie banałem. Jednak Luter rozumie przez historię coś innego niż następstwo określonych zdarzeń i ewolucji, aczkolwiek Luter myślał o konkretnej historii "Ewangelii". Chodzi mu naturalnie o coś więcej: mianowicie - wyrażając to analogicznie do arystotelesowskiego schematu przyczyn - nie tylko o materialną "lun", immanentnie mającą być określoną celowością stroną historii, lecz o obejmujące ją Skąd i Dokąd. Człowiek pojmuje siebie tylko wtedy trafnie, gdy ujmuje siebie z twórczej - życie, wolność i dokonanie - historii Boga łącznie z ludźmi, raczej jako w niej stojący. O tyle ma od razu antropologiczna teologia również inny cel niż filozofia: chce ona uczyć człowieka nie tylko określonego rozumienia samego siebie, lecz także zjednać go do tego, że on godzi się na tę historię, że afirmuje swoje miejsce - jako przystanek na drodze do życia, jako częściowy moment ruchu, który od początku ["ab initio", T. 2] jest nacełowany na spełnienie i powodzenie, teraz jednak jest naznaczony rozbitciem, przymusem i śmiercią³³. Człowiek rozpatrywany teologicznie jest zawsze człowiekiem w ruchu - ku życiu lub ku śmierci, za siłą ciężkości samego siebie postępując w ruchu ku śmierci, za wyzwalającą siłą Chrystusa - w ruchu ku życiu. Otwarte jeszcze pozostaje w tym miejscu, jak dochodzi do jednego lub drugiego. Ważne jest na razie, że taka antropologia z trudem daje się ująć jako pytanie o strukturę i istotę człowieka: ona musi być opowiedziana. Luter domaga się dla swojej definicji człowieka opowiadania. Opowiadanie więcej mówi o człowieku niż pojęcie³⁴.

2. Egzystencjalny aspekt zbawienia

Jednakże nie udało się Lutrowi z jego przyjętą z tradycji opowieścią o historii zbawienia i wynikającymi z niej konsekwencjami

³³ O. H o f, *Luthers Thesen "De homine"*, ELKZ 1950, Nr. 4, s. 354 - 359.

³⁴ Por. P e t e r s, op. cit., s. 29, 31.

uzyskać zadowalającego go rezultatu "de homine". Trzy kroki: stworzenie-upadek-zbawienie nie wystarczają jeszcze do tego, żeby opisać człowieka w sposób, jaki był specyficzny dla reformacyjnego odkrycia Lutera. Przecież o upadku i zbawieniu wypowiadał się także Kościół średniowieczny. Luter próbuje w tezie 32 na nowo zdefiniować człowieka; w niej też - w opozycji do przedstawionej w tezie 1 filozoficznej definicji winy - formułuje definicję człowieka podaje lapidarnie Paweł, gdy mówi, "że rozum może zostać usprawiedliwiony z wiary". Nawet formalna analiza szeregu tez mogłaby wykazać, że w tym miejscu znajdujemy się w jego punkcie centralnym³⁵. Stąd więc, że użyjemy tego porównania, rozchodzą się kręgi, z jednej strony - do dziejowej protologii zbawienia, z drugiej - do eschatologii. Stąd też wynikają ograniczenia i określenia jej stosunku do filozoficznej antropologii. Werset biblijny jako definicja człowieka, w której ma się zawierać wszystko - to nowe wyzwanie dla ówczesnego i dzisiejszego myślenia o człowieku. Zawarte jest ono nie tylko w treści tego biblijnego wersetu, lecz także w samym postępowaniu. Luter odwołuje się z wielką oczywistością do ważnego dlań autorytetu: "Pawła...". Pewną analogią do tego mogłoby być powoływanie się wtedy filozoficznej antropologii na swój autorytet: "Arystotelesa...".

To wszystko nie może jednak przesłonić nam tego wyzwania: człowiek jest tu pojmowany jako taki, który nie jest zdolny do tego, żeby zdefiniować samego siebie. Człowiek nie może sam wytworzyć swojej prawdziwej definicji, lecz tylko ją przyjąć i powtórzyć. Musi przyzwolić na powiedzenie sobie, kim jest, natomiast nie może sam sobie tego powiedzieć. Przeciwnieństwo między tymi, którzy mówią o człowieku, nie wiedząc, o czym mówią [T. 31] a tymi, którzy odwołują się do Pawła [T. 32], zostało uznane przez Lutera jako sztywne. Luter nie podejmuje próby legitymizacji autorytetu Pawła. Wystarczy mu, że przedstawi implikacje wyprowadzonego przez niego twierdzenia. Można bowiem zarazem powiedzieć o człowieku, że jest winien wobec Boga i że powinien zostać zbawiony dzięki łasce Boga. Z tej perspektywy nie są interesujące wszelkie próby określenia struktury i istoty człowieka, albowiem chodzi tu o całość, o wieczny los filozoficznie dzisiaj tak, jutro inaczej definiowanego człowieka. Poświadczenia, które artykułuje także fi-

³⁵ H o f, op. cit., s. 356.

lozoficzna antropologia, uzyskują przez to nową wartość: człowiek, który jest podporządkowany "vanitas" i przypadkowości, i który nie panuje nigdy w sposób niezawodny nad swoimi rozstrzygnięciami i myślami, jest człowiekiem żyjącym w grzechu, nie żyjącym z własnego "źródła" [T. 17]. Jego stosunek do podstawy i celu egzystencji nie tylko zawiera pęknięcie, lecz przekształca się w fundamentalny nieporządek, doprowadzający wszystko do rozpadu i chaosu. Śmierć nie jest dlań tylko kresem jego życia, który można właśnie także obserwować u roślin i zwierząt, lecz nieprzecieżalnym i wiecznym złem [T. 23] - tak samo jak grzech, który go w sposób radykalny kwestionuje i stale mu zagraża. Człowiek rozpoznaje przymusy, którym podlega jako zniewalającej, uciskającej go sile, która oddala go ze wszystkim, co ma i czym być może, od jego życia, do którego jest powołany [T. 22, 25]. Przy czym odnosi się to także do jego zdolności, do racjonalności - "owej najpiękniejszej i najwspanialszej rzeczy", która pozostawała mu po upadku [T. 24]. Zdaje się dzisiaj być czymś obcym, żeby mówić przy nadających się do dyskusji тезach antropologicznych o spotkaniu z diabłem [T. 22, 24, 25]. Z drugiej strony można się zapytać, czy powaga chrześcijaństwa nie leży właśnie w tym, że nie bagatelizuje, zasłania, wypiera się ono zła, lecz nazywa je "po imieniu". Mitologomenon "diabeł" zmierza do tego - jakkolwiek może się to wydawać niezrozumiałe - żeby opisać rzeczywistość, która gubiąc nas i nie dając się usunąć z życia, marnuje nasze życie³⁶. Luter mówi o diable, żeby pokazać miejsce, w którym znajduje się człowiek i wskazać na to, że człowiek może zostać uratowany przez nic innego, jak dzięki łasce Boga zwracającego się doń w Jezusie Chrystusie³⁷. Dzieje zbawienia, w które wpisał Luter rzeczywistość człowieka, zagęszczają się w perspektywie usprawiedliwienia w podwójnym określeniu egzystencji ludzkiej: w filozoficznej antropologii może zostać ujęte napięcie życia między narodzinami śmiercią, błakanie się człowieka między strachem a nadzieją jako egzystencjalna (Existentialien); formułując teologicznie, można powiedzieć, że podstawowym egzystencjalizmem człowieka jest to, że wywodzi się ze źródła, z którego nie żyje, że przeczy on rozmyślnie swoim losem swojemu powołaniu. I dlatego, jeśli udać się za

³⁶ Tamże, s. 356.

³⁷ Por. W. B i e m e l, Die Welt des Menschen - die Welt der Philosophie, Haag 1976, s. 185.

jego życie, musi zostać na nowo podjęty jego związek ze źródłem; człowiek musi być ponownie określony przez swoje powołanie. Można to wyrazić w terminologii Pawła w ten sposób: człowiek musi być usprawiedliwiony. Boska historia zbawienia ludzkości zagęszcza się w pojedynczym człowieku do egzystencjalnego zbawienia, tzn., że grzesznik zostanie zbawiony³⁸. To, że nie była to dla Lutra żadna nienaoczna formuła antropologiczna, chociaż w późnym protestantyzmie często jako taka funkcjonowała, pokazują dalsze tezy.

3. Pragmatyczny aspekt zbawienia

Luter formułuje w tezie 35 na początku swojego ostatniego toku argumentacyjnego "de homine": Człowiek jest w tym życiu samym materiałem Boga dla formy [Gestalt] swojego przyszłego życia" [homo huius vitae est pura materia Dei ad futurae formae suae vitam]. Tak jak ziemia i niebo odnoszą się do świata form osiągniętych po dokonaniu się dzieła stworzenia, tak odnosi się "człowiek w tym życiu do swojej przyszłej formy" [T. 38]. Zostało tu przytoczone sformułowanie z początku dysputy, w którym człowiek był ujęty jako przedmiot filozoficznej antropologii: "homo huius vitae" jest także przedmiotem teologicznej wypowiedzi, która nie musi się odżegnywać od ujęć filozoficznej antropologii, ażeby się wyartykułować. Nie musi ona także wносить do filozoficznej antropologii dodatkowych informacji własnej proveniencji, żeby móc się rozwijać przez nawiązanie do nich. To, o czym się tutaj mówi - to "homo huius vitae" wzięty w całości, tak jak go rozumie antropologia filozoficzna.

Terminologia filozoficzna, w którą Luter przybiera swoją teologiczną wypowiedź, być może najpierw zaskakuje i wprowadza pewne pomieszanie pojęć. R. Herrmann sądzi, że mamy tu do czynienia z "myślą o proveniencji średniowiecznej"³⁹, a G. Ebeling dodaje, że można by co do niej wysunąć podejrzenie, iż "Luter przyswaja sobie samowolnie te wyrażenia wbrew intencji Arystotelesa"⁴⁰. Lu-

³⁸ P e t e r s, op. cit., s. 32.

³⁹ R. H e r m a n n, Gesammelte und nachgelassene Werke, Bd. I, Göttingen 1967, s. 93.

⁴⁰ ZThK 1975, Nr. 72, s. 316.

ter czyni to faktycznie! Z jednej strony użyte tu pojęcie "formy" sugeruje, przez swoje eschatologiczne odniesienie, że zachowało coś ze swojego arystotelesowskiego znaczenia, z drugiej przecież jest faktem pewnym, że zostało ono użyte we współczesnym sensie pojęcia "forma" (Gestalt). Luter używa też często pojęcia "forma" w sensie "facies", także "dobry wygląd", "piękna forma, elegancja. Czy nie mamy w końcu do czynienia z typowym dla teologów terminologicznym nieporządkiem. Luter kwestionował przejętą od Arystotelesa terminologię⁴¹. W rozprawie doktorskiej o Palladiusie i Tylemannie, w półtora roku po rozprawie "de homine", analizuje Luter jeszcze raz szczegółowo pojęcie "formy" (formalis). Wskazuje przy tym jego małą użyteczność dla teologii⁴². Co oznacza dlań pojęcie "materia"? W wykładzie na temat "Księgi Rodzaju" dystansuje się Luter, w kilku zwięzłych uwagach, od tradycyjnego określenia pojęcia materii, rozróżnienie formy i materii nie jest dla niego przekonujące w "Księdze Rodzaju". Forma nie jest zasadą materii, lecz rezultatem, czymś, co będzie materii zawsze przydzielone na jej drodze od "rudis moles" do jej późniejszych ukształtowań⁴³. Materia nie może istnieć bez formy. Forma nie jest twórczą zasadą materii, lecz rezultatem twórczego działania Boga. Twórcze słowo Boga, a nie jakaś zasada "formy" przyczynia się do powstania świata i ludzi: "Ipse dixit, et factum est"⁴⁴. Formie nie przysługuje żadne własne życie; żyje ona wyłącznie dzięki boskiemu "formavit" [Gn 2, 7; Vulgata]. Wobec stwórczego słowa Boga zostają sprowadzone podstawowe dystynkcje Arystotelesa "forma / materia", "mobile/ immobile" etc. do "idem"⁴⁵. Na podstawie tego twierdzenia musiałby reformator zostać uznany, przez zwolennika filozofii Arystotelesa, za barbarzyńcę i ignorantę. Co chce nam Luter przez to powiedzieć? Człowiek w swojej "materii i formie" wraz z ciałem i duszą, skórą i włosami jest "pura materia Dei" [T. 35], która jest odniesiona do boskiego "formare" zapewniającego mu zakorzenienie i przyszłość. Nie jest on odniesiony do siebie samego, lecz do swojego stwórcy, do którego odnoszą się

41 WA 1, 355, 24 i n.

42 WA 39, 1, 228, 14 i n.

43 WA 42, 7, 11, 6, 12 i n.

44 WA 42, 23, 3 i n.

45 WA 1, 355, 24 i n.

słowa: "...nihil et omnia sunt unum herrgots materia"⁴⁶. Twierdzenie to można wyłożyć w tym sensie, że człowiek nie musi w sobie bronić "idealistycznego" residuum przeciwko "materialistycznym" tendencjom. Nie musi się również czuć zagrożony przez rezultaty nauk humanistycznych, z których wynika, jak bardzo człowiek jest poprzez swoją psychosomatyczną egzystencję wpisany w otaczającą go naturę⁴⁷. Człowiek, jak i jego świat, jest podporządkowany teraz "vanitas", jest on dla Boga materialem dla - od początku istniejącej potencjalnie - przyszłej jego formy [T. 35, 36]. Eschatologia nie jest oczywiście jakimś dodatkiem dla w ten sposób ujętej antropologii, czymś, co należałoby ponownie przemyśleć po rozważeniu człowieka i jego świata⁴⁸. Jesteśmy gliną w rękach garncarza - stwierdza Luter w wykładzie na temat "Księgi Rodzaju", i nie dotyczy to tylko naszego początku, lecz pozostaje prawdą przez całe nasze życie aż do śmierci, aż po grób⁴⁹. Wprawdzie odróżniamy stworzenie, usprawiedliwienie, dokonanie (Vollendung), jednakże odpowiadają one jednemu i temu samemu prawu działania Boga, który "z niczego stwarza coś"⁵⁰. Z jednej strony stworzenie i dokonanie mogą leżeć, na moje odczucie, daleko od siebie, z drugiej - spotykają się w usprawiedliwieniu mnie samego. W moim życiu zaczyna się nowe stworzenie - restytucja pierwotnego powołania człowieka⁵¹. Przedstawiona przez Lutera eschatologia nie poucza nas, że nasze życie jest tylko padołem kęz, wtedy gdy ob staje przy tym, że do własnego życia - niemożliwego do osiągnięcia na tej ziemi - możemy się jedynie przygotować. Nie: waga mojego życia polega jedynie na tym, że jest ono "pura materia ad futurae suae vitam" - dla stwórczej, usprawiedliwiającej, dokonującej interwencji Boga. To, co właściwe i istotne w moim życiu, rozpoczyna się nie "potem", po drugiej stronie granicy śmierci, po końcu świata. Jest ono aktualnie dzisiaj i ujawnia się tym, że mogę pojmować siebie samego i mój świat w tym życiu aż po śmierć jako "pura materia Dei". Od Lutera właśnie pochodzi sentencja: gdybym wie-

⁴⁶ WA 39, 1 i n.

⁴⁷ H c f, op. cit., s. 358.

⁴⁸ Tamże, s. 357.

⁴⁹ WA 42, 64 i n.

⁵⁰ WA 1, 183, 39 i n.

⁵¹ Por. J o e s t, op. cit., s. 349 i n.

dział, że jutro nastąpi koniec świata, chciałbym jeszcze dzisiaj zasadzić swoją jabłoń. Powołanie człowieka do wieczności nie dyskwalifikuje nietrwałej ziemi. Raczej ziemia ze swoimi filozofami, teologami, jabłoniemi należy do owej "materii", wraz z którą stworzył ją Bóg. Przypuszczam, że Luter nie wypowiedział w ten sposób tego zdania, którego przecież nie udało się dotychczas wskazać w jego literackich dziełach. Nie zasadziłby jabłoni (nie jestem ostatecznie pewny wszystkich rzeczy!), ale zebrałby jeszcze jabłka z drzewka, rozdałby je, sam też kontentując się ich smakiem!

W ten sposób zilustrowaliśmy, jak nie można rozumieć myśli o "pura materia Dei". Gdybyśmy ją interpretowali z perspektywy mistyki, można by ją wyłożyć w duchu kwietystycznym: pozwolić Bogu działać, ograniczyć własną inicjatywę do minimum. Ale trzeba pamiętać, że u Lutra cały człowiek, człowiek jako materia i forma, w swojej aktywności i pasywności, ze swoimi zdolnościami i brakiem zdolności, w podejmowaniu swojej odpowiedzialności i w spotkaniu ze swoją winą - jest "pura materia Dei". Może on i powinien działać według swojego najgłębszego przekonania angażując przy tym swoje racjonalne i psychiczne zdolności; we wszystkim co czyni, co mu się udaje i nie udaje, jest przecież "pura materia Dei". Może on i powinien rozstrzygać, planować, tworzyć, urzeczywistniać się. Do tego potrzebuje zwłaszcza rozumu: ale to wszystko, przez co człowiek mógłby sam siebie formować (mniej więcej na podobieństwo Boga), jest niczym wobec Boga - niczym, które jest jednocześnie tym, z czego Bóg stwarza swoich ludzi i swój świat⁵². Z tego punktu pada światło na to, jak sekularyzacja mogła przejąć pozycje teologii reformacji i wykorzystać je przeciwko niej: to, co Luter przyznał człowiekowi jako "materia Dei" w aspekcie świeckiej wolności, myślenia i działania, wykorzystuje człowiek świecki - wyrażając się w duchu dysputy "de homine" - do ukształtowania samego siebie jako "materia sui". W ten sposób redukuje się on do człowieka "huius vitae", który traktuje siebie samego i swoich współtowarzyszy jak kawałki "materii" - to, co z tego wynika, jest w wystarczającym stopniu czymś przerażającym. Między antropologią nowożytną a ustaleniami reformacji istnieje pewne napięcie i antropologia ta zawdzięcza reformacji istotne impulsy dla własnego rozwoju, ale przejęła je i wykorzystwała wbrew intencjom

⁵² WA 12, 48, 14 i n.

teologii reformacyjnej. Tym samym poruszyliśmy problem stosunku reprezentowanej dzisiaj teologii reformacyjnej do antropologii filozoficznej. Teologia zorientowana na reformację wzywa filozoficzną antropologię stosownie do stanu jej rozwoju, i ze względu na człowieka i jego świat, do tego, żeby artykułowała się bez wszelkich religijnych i idealistycznych domieszek; filozoficzna antropologia nie posuwa się tak daleko, aby formułowała wypowiedzi na temat: skąd jesteśmy, dokąd zmierzamy, o "causa efficiens" i "causa formalis", o powstawaniu i celu człowieka. Gdyby to uczyniła, stałaby się kaznodziejska - Luter powiedziałby: pogańską religią. Antropologia teologiczna pomagała antropologii filozoficznej w tym, żeby była ona sobą i sobą pozostawała i żeby nie ześlizgiwała się w to, co religijne. Antropologia teologiczna proponuje filozoficznym antropologom, wszystkim ludziom, którzy się tym zajmują, żeby przemyśleli wypowiedź o "pura materia Dei"; jeśli chcą się więcej spodziewać, co do sensu swojego życia i śmierci, nie mogą się spodziewać tego po swoich naukowych dyscyplinach.

Tłumaczyli:

M. Potępa
J. Piórczyński

Centrum Filozofii i Podstaw Nauk
Uniwersytet im. Justusa Liebiga
w Giessen

Hans Martin Barth

MARTIN LUTHERS "DISPUTATIO DE HOMINE" 1536

Nach der Meinung des Verfassers bezieht sich heute der Streit zwischen der Philosophie und der Theologie auf den Menschen und nicht - wie in der Vergangenheit - auf Gott. Aufgrund dieser These wird die späte Abhandlung von Luther "Disputatio de homine" erörtert. An Hand der Vernunft ist die philosophische Anthropologie nur imstande eine Bestimmung des Menschen als einer weltlichen Existenz zu geben. In der theologischen Anthropologie wird der Mensch als "pura materia Dei" verstanden. Es ist auch keine Begriffsbestimmung des menschlichen Seins; es wird darin nur die Abhängigkeit des Menschen von Gott ausgedrückt. Die leitende Stelle wird der theologischen Anthropologie zugeteilt und nicht der Wissenschaft, die unfähig ist, Grundprobleme des menschlichen Seins zu lösen.