

KS. KRZYSZTOF KOWALIK SDB

„TEN, KTÓRY SPRAWIA WSZYSTKO”.
OBRAZ BOGA W KOMENTARZU LUTRA DO *MAGNIFIKAT*

WSTĘP

Komentarz do Magnifikat, nad którym Luter ukończył pracę w pierwszej połowie 1521 r., jest dziełem, które w odróżnieniu od pism powstałych w tym samym czasie na zamku w Wartburgu (programowe pisma Reformatora: *O niewoli babilońskiej Kościoła*, *O wolności chrześcijańskiej*, *Do chrześcijańskiej szlachty narodu niemieckiego*), ukazuje jakby odmienne oblicze Wittenberczyka¹. Decyduje o tym chociażby łatwa do zauważenia dysproporcja między jego spokojnym i w przeważającej części medytacyjnym charakterem, a gwałtownością pozostałych pism Reformatora odzwierciedlających jego sięgający zenitu konflikt z Rzymem². W środku olbrzymiego morza pism polemicznych powstaje dzieło, które jawi się jakby „oaza przemiała i upragniona w dniach opuszczenia i buntu w Wartburgu”³. Nie brakuje w nim wprawdzie ostrej krytyki „pobożności z uczynków” (Werkfrömmigkeit), nawiązującej do sporu o odpusty, której słusznych powodów

¹ *Das Magnifikat. Verdeutscht und ausgelegt durch D. Martin Luther*, red. i wprowadzenie H. Riedlinger, Freiburg 1982, s. 18–10.

² Przepaść między Reformatorem a Papieżem, Kurią Rzymską i wieloma biskupami poczęła się gwałtownie pogłębiać po 1521 r., gdy Karol V, stanąwszy po stronie Papieża, w Wormacji wyjął Lutra spod opieki prawa. Luter był już od roku ekskomunikowany przez Rzym (3 I 1521). Por. J. M. Todd, *Reformacja*, tł. T. Szafranski, Warszawa 1974, 20; zob. także H. W. Beyer, *Gott und die Geschichte nach Luthers Auslegung des Magnifikat*, „Luther-Jahrbuch”, 1939, 21, s. 111; A. Brandenburg, *Das Magnifikat. Verdeutscht und ausgelegt durch D. Martin Luther*, red. i wprowadzenie A. Brandenburg, Freiburg, Basel, Wien 1964, s. 20 (dalej cyt.: Einführung); E. Ellwein, *Das reformatorische Bild der Maria*, „Zeitwende”, 1953, 24, s. 494; Düfel, *Luthers Stellung zur Marienverehrung*, „Luther”, 1964, 35, s. 123. Bernhard Lohse określa *Komentarz* jako „prawdziwą perłę wśród komentarzy Lutra”. Por. *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, München 1983, s. 137.

³ D. Fernández, *Maria en el Comentario de Lutero al Magnificat*, EphMar, 1983, 33, s. 265. Por. J. Vercruyse, *Maria alla luce di una theologia della croce. Martin Lutero commenta il Magnificat*, [w:] *Parola Spirito e Vita*, t. 6, *La Madre del Signore*, Bologna 1986, s. 230.

dostarczały Lutrowi głównie ówczesne praktyki pobożności⁴, zwłaszcza maryjnej, w przeważającej jednak części jest to pismo religijne i pobożne.

W wymiarze teologicznym, którego nie przysłania wspomniany przed chwilą medytacyjny i pobożny charakter pisma, *Komentarz* zwraca uwagę czytelnika przede wszystkim na nadzwyczajność Bożych dzieł, przez które sam Bóg daje się poznać człowiekowi jako Stworzyciel i Zbawca⁵, podejmuje również problematykę łaski i usprawiedliwienia, nicości człowieka oraz całkowitego zepsucia natury ludzkiej, podporządkowując całą tę teologiczną treść zasadzie, że „tylko Bóg zbawia”⁶.

Komentarz do Magnifikat nie doczekał się jak dotychczas polskiego tłumaczenia, dlatego wydaje się słuszne przybliżenie polskiemu czytelnikowi centralnych idei tego szczególnego dzieła, które zwłaszcza w dobie ekumenizmu, powinno być oczyszczone z licznych nieporozumień i powodowanych konfesyjnymi uprzedzeniami zbyt jednostronnych interpretacji.

Analiza warstwy mariologicznej *Komentarza* nie wyczerpuje bynajmniej jego zasadniczych treści teologicznych. Pismo to jest przede wszystkim wyrazem czci i dziękczynienia Bogu za dzieła przez Niego dokonane. To Bóg w swoich dziełach jest tutaj pierwszoplanowym „przedmiotem” zainteresowania Lutra. Z teologicznego punktu widzenia, pomimo pozornie maryjnego wymiaru *Komentarza*, jaki zdaje się sugerować chociażby sam tytuł dzieła, pierwsze miejsce należy się w nim bez wątpienia nauce o Bogu i Jego potężnych dziełach. Tę właśnie problematykę podejmuje niniejszy artykuł.

1. „TEN, KTÓRY CZYNI WSZYSTKIE RZECZY”

Na początku nawiązać wypada do zawartych w *Komentarzu* wiodących tematów teologii Reformatora, które w okresie powstawania *Komentarza* stanowiły centrum jego zainteresowania i zasadniczy przedmiot sporów z przeciwnikami. Chodzi tu przede wszystkim o elementy teologii krzyża i związaną z nią dialektykę: *deus absconditus* – *deus revelatus*⁷. Tematy te stanowią ramy teologicznej wypowiedzi Lutra o Bogu oraz Jego stwórczym i zbawczym działaniu.

⁴ Luter w swojej krytyce kieruje się dyplomatyczną ostrożnością. Nie wspomina np. (co byłoby jak najbardziej zrozumiałe) o nadużyciach na polu czci oddawanej relikwiom (również maryjnym). Wiedział bowiem, że jednym z największych czcicieli relikwii oraz właścicielem ogromnej ich „kolekcji” był jego protektor, Elektor Saski (w 1509 r. ich liczba wynosiła 5009 cząsteczek i wzrosła aż do 19 013 w 1520 r.). Por. A. L ä p p l e, *Maria w wierze i życiu Kościoła* (Warszawa 1991, s. 81).

⁵ Por. P. S c h i d t, *Maria und das Magnifikat. Maria „im Heilshandeln Gottes im Alten und Neuen Gottesvolk*, Cath, 1975, 29, s. 239.

⁶ Por. F e r n a n d é z, dz. cyt., s. 266.

⁷ „Theologus gloriae dicit malum bonum et bonum malum. Theologus dicit quod res est” – Teza 21; WA, 1, 354, 21 n. Poznanie określane jest na drodze podporządkowania rozumienia (*intelligere*) postrzeganiu (*conspicere*). „[...] qui visibilia et posteriora Dei per passiones et crucem conspecta intelligit” (Teza 20; WA 1, 354, 19). Jest tutaj mowa o poznaniu aposteriorycznym.

1.1. Bóg w świetle teologii krzyża

Z nauką o Bogu w najściślejszym związku stoi Lutra teologia krzyża i odgrywa w niej centralną rolę. Jej podstawy wyklada Luter w *Dyspucie Heidelbergkiej* (1518), a dokładnie w tezach 19–28⁸. W nich właśnie dopatrzeć się można rozwiniętej później w *Komentarzu do Magnifikat* nauki o Bogu, który wejrzał na człowieka, na jego niskość i nicotę. Przyjrzyjmy się *Komentarzowi* Lutra pod tym właśnie kątem.

Wejrzenie Boga na niskość człowieka, które może być doświadczone i w pełni zrozumiane tylko w wierze, spełnia rolę jednego ze zworników całej koncepcji *Komentarza do Magnifikat*, w którym podobnie jak w pozostałych pismach tego okresu, na czoło wysuwa się zagadnienie możliwości poznania Boga spoglądającego na niskość i nędzę stworzeń oraz kontynuującego Swoje dzieło nieustannego stwarzania wielkich rzeczy z niczego opartego na stwórczej miłości⁹.

Istotnym sposobem objawienia się Boga jest Jego słowo, które leży u podstaw wszelkiej teologicznej o Nim wypowiedzi oraz stanowi niezbędną interpretację całokształtu dokonanych przez Niego dzieł, tak na płaszczyźnie stworzenia, jak i odkupienia.

Teologia naturalna, podkreślająca zdolność człowieka do poznania Boga mocą swoich własnych, ludzkich tylko możliwości, w wielu miejscach spotyka się ze zdecydowaną krytyką Reformatora. Propagowanie tego rodzaju poznania Luter z równą ostrością wyrzucał pogaństwu, co spekulatywnej teologii scholastycznej¹⁰. Nie ten jest prawdziwym teologiem, stwierdzał Luter w tezach Heidelbergkich, który niewidzialną istotę Boga (*invisibilia dei*), czyli Jego moc, mądrość, sprawiedliwość i dobroć rozpoznaje w Jego dziełach (teza 19), lecz ten, który to, co w Nim jest widzialne (*visibilia – humanitas, infirmitas, stultitia*) i poślednie (*posteriora*) dostrzega i rozpoznaje w krzyżu i cierpieniach Chrystusa (teza 20)¹¹. *Visibilia Dei* nie mogą być przedmiotem prawdziwej teologii bez krzyża Chrystusa. Owszem, nie należy możliwości poznania Boga przez pośrednictwo natury i historii (teologia

Określeniu *sapientia invisibilium* Luter przeciwstawia *sapientia visibilium*. Por. E. Thaidigsmann, *Gottesschöpferisches Sehen. Elemente einer theologischen Sehenschule im Anschluß an Luthers Auslegung des Magnifikat*, NZSThR, 1987, 29, s. 30.

⁸ Por. tamże, s. 20.

⁹ „Denn gleichwie Gott am Anfangen aller Kreaturen die Welt aus nichts erschuf (wovon er »Schöpfer« und »allmächtig« heißt), so bleibt er unverändert in dieser Art des Wirkens: noch immer sind seine Werke bis ans Ende der Welt so beschaffen, daß er aus dem, das nichts, gering, verachtet, elend, tot ist, etwas macht, etwas Kostbares, Ehrenvolles, Seliges, und Lebendiges. [...] Daher kommt's, daß Gottes Augen nur in die Tiefe, nicht in die Höhe sehen, WA 7, 547, 1 n.

¹⁰ Por. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1983, s. 31.

¹¹ „Non ille digne theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciat; sed qui visibilia et posteriora Dei per passiones et crucem conspiciat intelligit” (WA I, 361, 32); Por. Loewenich, *Luthers theologia crucis*, Bielefeld 1982, s. 29 oraz Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, s. 34.

naturalna) odrzucać ani zasadniczo kwestionować, lecz drodze tej, bez teologii krzyża, zawsze zagrażać będzie w najwyższym stopniu niebezpieczeństwo nadużyć i zafałszowań¹². W innym miejscu Luter powie, że poznanie Boga „z zewnątrz” rzeczywiście prowadzić może do monoteizmu, lecz nie jest w stanie odsłonić tajemnicy Trójcy¹³. Termin *posteriora*, który Reformator tłumaczy we wspomnianych tezach na język niemiecki przez „Rückenansicht” (dosł. „ogląd od tyłu”; Rücken – plecy), łączy Reformator z Wj 33, 23, gdzie jest mowa o Mojżeszu, który nie mogąc, pod groźbą utraty życia, twarzą w twarz oglądać Pana, jedynie od tyłu spogląda na Jego przechodzącą chwałę. Owo „Rückenansicht” (*posteriora*) Boga odnosi się, zdaniem Doktora Marcina, do Jego człowieczeństwa, do słabości i do „głupstwa”, jakim się stał dla nas (1 Kor 1, 25)¹⁴. W stanowisku tym dostrzec można, jak nauka o Bogu ukrytym, dającym się poznać w krzyżu Chrystusa, czyli przez słabość i uniżenie, przeciwstawia się prezentacji Objawienia językiem teologii chwały, przyjmującej za punkt wyjścia wspaniałość dzieła Stworzenia¹⁵. Poznanie Boga poprzez doskonałość natury i przez historię (teologia naturalna) pozostaje, zdaniem Lutera, zawsze dwuznaczne, ponieważ na tej drodze daje się On poznać nie tylko jako ten, który daje życie, ale także jako ten, który je odbiera i niszczy¹⁶.

¹² Por. WA I, 345, 23. Luther potwierdza bez zastrzeżeń stanowisko Pawła z Rz 1, 22 („Podając się za mądrych stali się głupimi”), poznanie bowiem niewidzialnej istoty Boga z dzieł stworzenia nie przysparza mądrości („Haec omnia cognita non faciunt dignum nec sapientem”. WA I, 361, 36). Por. także Loewenich, *Luthers theologia crucis*, s. 19.

¹³ Por. WA 45, 90, 12 oraz 45, 91, 5.

¹⁴ „Denn weil die Menschen die Erkenntnis Gottes aus den Werken mißbraucht haben, wollte wiederum Gott aus den Leiden erkannt werden und jene Weisheit des Unsichtbaren durch die Weisheit des Sichtbaren verwerfen, auf daß so die, die Gott als den in den Werken Offenbaren nicht verehrten, ihn als den in den Leiden Verborgenen verehrten. So ist es für niemand genug und nütze, Gott in seiner Majestät und Herrlichkeit zu erkennen, wenn er ihn nicht zugleich in der Niedrigkeit und Schmach des Kreuzes erkennt”. Cyt. za: Loewenich, *Luther für Christen. Eine Herausforderung, wybór tekstów Peter Manns*, Freiburg, Basel, Wien 1986, s. 66.

¹⁵ Por. tamże, s. 20.

¹⁶ „[...] welcher Fürst den Krieg gewinnt, durch den hat Gott die anderen geschlagen. Frißt ein Wolf jemanden oder wird er sonst beschädigt, so ist's durch die Kreatur geschlagen: also macht und zerbricht Gott eine Kreatur durch die anderen”. WA 7, 585, 33. Nieco wcześniej Luter pisze: „Der Heilige Geist lehrt sie [Maria – przyp. mój: K.K.], diese reiche Kenntnis und Weisheit: daß Gott ein solcher Herr sei, der nichts anderes zu schaffen habe, als nur zu erhöhen, was niedrig ist, zu ernidrigen, was da hoch ist, und kurz, zu zerbrechen, was da gemacht ist, und zu machen, was zerbrochen ist”. WA 7, 546, 31–34; Zagadnienie to jest jednym z kontrowersyjnych punktów w sporze Lutera z Erazmem; Luter dopatruje się w Biblii jakby podwójnej woli w Bogu. Pismo Święte, według niego, zawiera obok słów łaski również takie, które wyrażają wolę i działanie Boga różne od Jego woli zbawczej i zbawczego działania. Obok łaski – gniew, nie dający się podporządkować miłości, i to nie tylko w Starym, lecz również w Nowym Testamencie. I tak Bóg Biblii nie jest jednoznacznie Bogiem Ewangelii, Bogiem wszelkiej łaski, przedstawionym w Ewangelii, lecz także Bogiem, który jeśli chce, może odrzucić w swoim zapamiętaniu. Por. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, s. 239.

Szczególny wyraz podwójnego i zarazem przeciwstawnego działania Boga znajdujemy w Hymnie Maryi, gdzie jest mowa o wywyższeniu pokornych i poniżeniu pysznych, o nasyceniu głodnych, pozbawieniu bogatych wszystkich ich majątkości itd. Bóg działa paradoksalnie, a brak wiary powoduje niezrozumienie Jego paradoksów¹⁷. Teologia naturalna nie jest w stanie w pełni obronić się przed zarzutem zastępowania autentycznego obrazu Boga tworzonym przez siebie „życzeniowym” Jego wizerunkiem. Bóg bowiem ukrywa się w swoim działaniu pod zasłoną czynów stanowiących przeciwieństwo tego, czego człowiek od Niego oczekuje i co uważa za znamiona Jego działania¹⁸. Istnieje tylko pośrednie poznanie Boga, gdyż Objawienie jest ze swej natury tylko pośrednie, ukryte. *Ita ut nulli iam satis sit ac possit, qui cognoscit Deum in gloria et maiestate, nisi cognoscat undem in humilitate et ignominia crucis*¹⁹. Teologia chwały nie jest więc dla Lutra poprawną teologią. Ojciec Reformacji podkreśla prawdziwość słów św. Jana: „Boga nikt nigdy nie widział” (J 1, 18). Bóg w swej istocie jest absolutnie odległy i różny od swego stworzenia. Prawdę tę wyraża w *Komentarzu* imię Boga – „święty”, rozumiane w kontekście Jego suwerennego działania²⁰. W fałszywym, na obraz ludzki uczynionym wizerunku Boga, Ojciec reformacji dopatruje się przyczyny rozpowszechnionego w Kościele kultu bożków, w którym Boga traktuje się jako ubezpieczenie i pomoc w najprzeróżniejszych trudnościach i potrzebach²¹. Oczekiwanie czy wręcz domaganie się pomocy ze strony Boga, skądinąd słuszne, w rzeczywistości bierze się ze zgubnego w konsekwencji przekonania o Jego potędze i mocy. Reformator wyraża opinię, że tylko teologia krzyża może uchronić człowieka przed takimi religijnymi iluzjami. Dzięki niej możemy doświadczyć Go nie jako Boga chwały, lecz jako Boga „słabego” i „bezsilnego”. Krzyż Chrystusa po wszystkie czasy pozostaje „zgorzeniem dla Żydów i głupstwem dla Greków” (1 Kor 1, 23), dla wierzących zaś – źródłem prawdziwego poznania Boga. Wiara

¹⁷ „[...] noch immer sind alle seine Werke bis ans Ende der Welt so beschaffen, daß er aus dem, was nichts, gering, verachtet, elend, tot ist, etwas macht, etwas Kostbares, Ehrenvolles, Seliges und Lebendiges; andererseits macht er alles, was etwas, was kostbar, ehrenvoll, selig, lebendig ist, zunichte, gering, verachtet, elend und sterbend. Auf diese Weise kann keine Kreatur wirken”, WA 7, 547, s. 17–21.

¹⁸ Działanie Boga objawia się w człowieku, zdaniem Lutra, sub *contraria species*: „Bonum nostrum absconditum est ita profunde, ut sub contrario absconditum sit. Sic vita nostra sub morte, dilectio nostri sub odio nostri, gloria sub ignominia, salus sub perditione, regnum sub exilio, caelum sub inferno, sapientia sub stultitia, iustitia sub peccato, virtus sub infirmitate”, WA 56, s. 292.

¹⁹ WA I, 362, 11.

²⁰ „[...] sein Name ist heilig. Denn »heilig« heißt, was abgesondert, Gott gehörig ist, was man nicht berühren und beflecken, sondern in ehren halten soll. Dementsprechend heißt »Name« ein guter Ruf, Ruhm, Lob und Ehre. So soll jedermann sich zurückhalten von dem Namen Gottes, soll ihn nicht antasten, sich ihn nicht aneignen” (WA 7, 576, 4–7). Na innym miejscu Luter dodaje: „[...] wie die Werke allein Gottes Sache sind, so soll auch ihm der Name allein vorbehalten bleiben, und alle, die so sein Namen heiligen und sich selbst der Ehre und des Ruhmes entäußern, die halten ihn recht in Ehren”, WA 7, 576, s. 13–15.

²¹ Luter nie widzi żadnej różnicy między kultem bożków w pogoństwie a moralizmem w chrześcijaństwie. Por. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, s. 32–33.

chrześcijanina bierze się z doświadczenia własnej niedoskonałości, a wzrasta w ogniu pokus (Anfechtung). Droga poznania Boga prowadzi przez cierpienie i niedostatki. Dlatego też Bóg obciąża nas brzemieniem śmierci i krzyża wraz z niezliczonymi cierpieniami. Co więcej, dopuszcza nawet, aby człowiek czasami popadał w grzechy. Czyni to, aby grzesznik mógł Go poznać jako godnego najwyższej miłości i czci Stwórcę oraz przebaczonego Pana²².

Autor *Komentarza* unika mówienia o Bogu w „samym sobie” (*Deus in se*), dlatego też nie interpretuje chociażby Rz 1, 19 n jako nakazu rozpoznania Boga poprzez Jego dzieła dokonane w Stworzeniu²³. Przedmiotem teologii pozostaje dla niego zawsze grzeszny i zgubiony człowiek oraz usprawiedliwiający go Bóg Zbawca²⁴. Wszystko, co ramy tej teologii przekracza, „jest błędem i trucizną”²⁵. Teologia krzyża, jako teologia Objawienia, zwraca się zdecydowanie przeciwko wszelkiej spekulacji. Reformator wskazuje na pośredni charakter czysto intelektualnych dociekań w oderwaniu od rzeczywistości odkupieńczej śmierci Chrystusa na krzyżu. W końcu prawdziwe przyjęcie Objawienia jest tylko sprawą wiary.

Luter wprowadza do swego języka teologicznego dwa bardzo istotne terminy: *opus dei alienum* (*fremder Werk Gottes*) i *opus dei proprium* (*eigener Werk Gottes*). W jednym z jego kazań z 21 grudnia 1516 r. znajdujemy następujące wyjaśnienie: Krzyż Chrystusa jest własnym, czyli suwerennym dziełem Boga, lecz objawia się nam pod postacią dzieła obcego²⁶. Jest to więc objawienie ukryte (Bóg ukryty), o którym Reformator, nawiązując do Mt 11, 25, paradoksalnie stwierdza w kazaniu z 24 lutego 1516 r.: „Człowiek ukrywa swoje znamiona, aby się schronić. Bóg ukrywa się, by się naprawdę objawić”²⁷. Tę „określną” drogę wybiera Bóg po

²² „Darum hat Gott auch den Tod auf uns alle gelegt und das Kreuz Christi Mit unzähligen Leiden und Nöten seinen allerliebsten Kindern und Christen gegeben, ja er läßt sich auch zuweilen in Sünde fallen: denn er will ja viel in die Tiefe zu sehen haben, möchte vielen halfen, viel wirken, sich als einen rechten Schöpfer erzeugen, und damit sich bekannt, liebens – und lobens – wert machen”, WA 7, 548, s. 23–27.

²³ Odnośnie do Rz 1, 23 nn Luter pisze: „Das Heidentum hat den Gottesbegriff, und insoweit weiß es um Gott. Aber die Verirrung des Heidentums bestand darin, daß man diesen Gott des ursprünglichen Wissens nicht in seiner »Nichtigkeit« beließ und verehrte, sondern ihn willkürlich nach den eigenen Wünschen konkretisierte, also einem Götzen, wie man ihn brauchte und wünschte, gleichsetzte: »Jedermann wollte die Gottheit in dem sehen, der ihm gefiel. Damit aber wurde die Ur-Erkenntnis Gottes verkehrt, die Wahrheit Gottes, wie Paulus sagt, in Lüge verwandelt» (WA 56, 177, 8). Cyt. za: Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, s. 28–29.

²⁴ „Cognitio dei et hominis est sapientia divina et proprie theologica. Et ita cognitio dei et hominis, ut referatur tandem ad deum iustificantem et hominem peccatorem, ut proprie sit subiectum theologiae homo reus et perditus et deus iustificans vel salvator. Quicquid extra istud argumentum vel subiectum quaeritur, hoc plane est error et vanitas in theologia”, WA 40, II, 327, 11; por. także WATi nr 5757; Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, s. 21.

²⁵ WA 40, II, 327, 11.

²⁶ WA 1, 111; por. Loewenich, *Luther für Christen*, 67.

²⁷ „Der Mensch verbirgt das Seine, um es zu verneinen; Gott verbirgt das Seine, um es zu offenbaren”, WA 1, 138, 13. Por. A. Brandenburg, *Die Zukunft des Martin Luthers. Martin Luther Evangelium und die Katolizität*, Paderborn 1977, s. 35–37.

to, aby z serca człowieka usunąć największą przeszkodę w procesie Jego poznania, mianowicie pychę. Każdy więc, kto zdolny jest patrzeć przez zasłonę *opus dei alienum*, widzi w niej drogę ku *opus dei proprium* – ku krzyżowi Chrystusa, który objawia najpotężniejszy przymiot Boga – miłość. W celu poprawnego rozróżnienia między tymi dwoma kategoriami dzieł niezbędny jest ze strony człowieka dar wiary. Teologię krzyża Marcina Lutra można więc zasadnie określić jako teologię wiary²⁸. Tylko przez wiarę mamy dostęp do Boskich tajemnic (*invisibilia dei*) osłoniętych Krzyżem Chrystusa²⁹. Niewierzący nie są w stanie przekroczyć granicy *opus alienum* i odrzucają słabego Boga. Pyszni tęsknią za Bogiem chwały i za bezpośrednim kontaktem z Nim (pragnienie bezpośredniego kontaktu z Bogiem jest dla Lutra wyrazem teologii chwały), lecz jednocześnie nie są w stanie unizyć się przed „słabością” Boga i przed Jego Krzyżem, czyli nie potrafią swej faktycznej nicości dostrzec ani zaakceptować, a przecież jest to nieodzowny warunek poznania i przyjęcia Boga. Bóg pozostaje dla nich zawsze w ukryciu. Droga wierzących jest jednak także bardzo trudna. Krzyż bowiem rozpoznaje się tylko przez krzyż – stwierdza Reformator – czyli tylko ten, kto przyjmuje na siebie swój własny krzyż, potrafi rozpoznać objawienie miłości w krzyżu Zbawiciela. Krzyż i cierpienie (*crux, passiones*) odnosi Luter wprawdzie w pierwszym rzędzie do cierpień i krzyża Chrystusa, ale ma tu także na myśli krzyż chrześcijanina³⁰. Obydwa krzyże tworzą nierozdzielny całość³¹. Krzyż Zbawiciela to dla Lutra nie jakiś wyizolowany historyczny fakt, rozstrzyga przecież – i to na zawsze – o relacji Boga do człowieka. Luter czyta *Magnifikat* jako księgę historyczną, opowiadającą o dziejach człowieka sprzęgniętego z Bogiem, w centrum których stoi krzyż Chrystusa. Nie uważa Pisma za zestaw dogmatycznych prawd ani za zbiór ich uzasadnień. Wobec paradoksalnych przeciwieństw Objawienia, nie traktuje wiary jako pewnego uzyskania prawdy o Bogu, lecz rozumie ją jako owoc ofiary, jaką na jej rzecz składa z siebie ludzki rozsądek. Wiara to egzystencjalna odpowiedź na ukrytą formę objawienia się Boga.

²⁸ „Vivimus in absconditio Dei, id est, in nuda fiducia misericordiae eius” (WA I, 357, 3); por. Loewenich, *Luthers theologia crucis...*, s. 22 oraz P. Althaus, *Theologie des Glaubens*, ZSTh, 1924, 2, s. 281–322.

²⁹ Zmysłem, na który oddziałuje wiara, jest według wcześniejszych pism Lutra „intellectus”. Por. Loewenich, *Luthers theologia crucis...*, s. 22.

³⁰ „Gott wird nur im Leiden erkannt – das ist Doppeldeutung, oder vielmehr: es bezeichnet die tiefe Korrelation: dem leidenden Christus, an dem Gott erkannt wird, entspricht der leidende Mensch, der nur als solcher Gemeinschaft mit Gott hat”, Althaus, *Die Theologie Martin Luthers...*, s. 36.

³¹ Por. Beer, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers*, Einsiedeln 1980, s. 452.

1.2. Bóg w swoich dziełach

Elementów teologii krzyża i teologii Boga ukrytego nie sposób przeoczyć w tych fragmentach *Komentarza*, które odnoszą się do Boga ukazującego się w Jego potężnych dziełach. W istocie Luter koncentruje się na zagadnieniu poznania Boga poprzez wiarę. Podstawowe określenie Boga, pojawiające się już na początku *Komentarza*, nawiązuje do Jego stwórczego wejrzenia (WA 7, 547, 26 nn). Myśl o Bogu spoglądającym na niskość człowieka, to element nauki Reformatora o Bogu ukrytym, który choć niewidzialny, poprzez doświadczenie udzielone w wierze, daje się poznać jako ten, który obdarza wejrzeniem poniżonych i bezsilnych.

Zdecydowany akcent Luter kładzie na wymiar daru, który charakteryzuje Boże wejrzenie. Jest to praktycznie niezasłużony prezent Stwórcy; przyjąć go mogą tylko wierzący sercem i ubodzy duchem; to jednocześnie Jego największy dar i źródło wszystkich pozostałych. Logiczne jest więc, zdaniem Reformatora, iż pochwała wszelkich Bożych dzieł (*fecit mihi magna*) ze strony Maryi następuje po oddaniu Mu czci za dzieło największe, czyli Jego łaskawe wejrzenie, gdyż „tam, gdzie jest łaskawa wola, tam są też i dary, lecz nie odwrotnie, można bowiem kogoś obdarować, nie będąc mu życzliwym”³². W łasce wejrzenia jako trwającym na wieki dziedzictwie Bóg daje siebie samego, podczas gdy we wszystkich innych darach daje tylko to, co należy wprawdzie do Niego, ale nie jest Nim samym³³. Z relacją łaski Bożego wejrzenia do pozostałych Jego darów ma się rzecz tak, jak z prezentami Abrahama ofiarowanymi dzieciom, które urodziły mu jego nałożnice, a darem dziedzictwa, które przypadło tylko jednemu – prawowitemu synowi Sary – Izaakowi³⁴. To samo odnosi się do prawych dzieci Boga, czyli wierzących, którzy nie powinni szukać pociechy w przemijających duchowych i cielesnych dobrach i prezentach, a jedynie w samym ich Dawcy, który obdarza łaską³⁵.

Wypowiedź o stwórczym wejrzeniu Boga jest bardzo istotna. Jeśli bowiem Stwórca jako Niewidzialny daje się równocześnie poznać jako Patrzący, to i Jego przymiot niewidzialności nie jawi się jako absolutnie negatywny sposób powie-

³² WA 7, 571, s. 20.

³³ „Die Güter sind nur Geschenke, die zeitlich währen, aber sein gnädiges Ansehen ist das Erbe, das ewig bleibt, wie S. Paulus sagt Röm 6, 23: »Die Gnade ist das ewige Leben«. In den Gütern gibt er das Seine, im gnädigen Ansehen gibt er sich selbst; in den Gütern empfängt man seine Hand, aber im gnädigen Ansehen empfängt man sein Herz, seinen Geist, Gefühl und Willen: darum schreibt die selige Jungfrau das Größte und Erste dem Ansehen zu”, WA 7, 571, s. 12–17.

³⁴ WA 7, 571, s. 21.

³⁵ „So will Gott, daß seine rechten Kinder nicht mit seinen Gütern und Geschenken sich trösten, mögen sie so groß und viel sein, wie sie wollen, von geistlicher oder leiblicher Art; sondern mit seiner Gnade und ihm selber sollen sie sich trösten, ohne doch die Gaben zu verachten”, WA 7, 571, 25.

dzenia o Nim czegokolwiek. Luter zdaje się najwyraźniej nawiązywać do filozofii Platona, gdy stwierdza: Bóg nie może patrzeć ponad siebie, ponieważ nikt nie jest większy od Niego; nie może też spoglądać na boki, ponieważ nie ma On równego sobie, lecz wejrzeniem obdarzać może wszystko to, co znajduje się na dole, zwłaszcza tych w największej potrzebie³⁶. Odpowiednio do tak scharakteryzowanego Boga odnosi się Luter do grzechu świata polegającego na tym, że człowiek usiłuje kierować swój wzrok ponad nędzę i cierpienia innych i wynosi się tym samym ponad nich³⁷. Przeciwnie, prawdziwą sztuką jest właściwe korzystanie z daru wzroku. Luter ilustruje to przykładem. W czasie trwania Soboru w Konstantynopolu dwaj kardynałowie podczas konnej przejażdżki spotykają płaczącego pasterza. Na pytanie o przyczynę łez otrzymują odpowiedź: „Dlatego płaczę, gdyż Bóg stworzył mnie jako piękną istotę, a nie jak chociażby tego oto brzydkiego robaka; ja jednak ani tego nie doceniłem, ani też do tej pory Bogu nie podziękowałem i nie oddałem Mu chwały”³⁸.

Możliwość pozytywnego egzystencjalnego doświadczenia stanowi jedyną możliwość poznania Boga, którą wzmacnia doświadczenie dzieł, które wysławia Maryja w swoim hymnie³⁹. Luter polemizuje tutaj z intelektualistycznym traktowaniem zagadnienia poznawalności Boga. Rozstrzygające spotkanie Stwórcy ze stworzeniem dokonuje się na drodze egzystencjalnego doświadczenia i w miłośnym afekcie. Bóg bowiem jest „przedmiotem” najwyższego pożądanego; tylko nasza miłość jest zdolna skierować się ku niemu w sposób pełny i wolny⁴⁰.

W *Magnifikat* Maryja pragnie ukazać, jak należy Boga poznawać, czcić i kochać⁴¹. Do poznania Boga najpewniej prowadzi egzystencjalne doświadczenie

³⁶ „Er sitzt am höchsten und sieht doch nach unten auf die Niedrigen im Himmel und auf Erden. Denn weil er, der Allerhöchste ist und es nichts über ihm gibt, kann er nicht über sich sehen; er kann auch nicht neben sich sehen weil ihm niemand gleich ist. Darum muß er notwendig in sich selbst und unter sich sehen, und je tiefer jemand unter ihm ist, desto besser sieht er ihn”, WA 7, 547, s. 25–29.

³⁷ „Leider aber widerstrebt die Welt ihm darin (d.h. viel in die Tiefe sehen, vielen helfen, viel wirken, sich als Schöpfer erzeigen, sich bekannt, liebens – und lobenswert machen – przyp. mój: K.K.) mit ihren Augen, die immer über sich sehen, unaufhörlich, und hindert ihn an seinem Sehen, wirken, Helfen, seinem Erkennt-, Geliebt- und Gelobtwerden, und beraubt ihn aller dieser Ehre”, WA 7, 548, s. 27–30.

³⁸ WA 7, 567, s. 6.

³⁹ Por. E. Jungel, *Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift*, München 1991, s. 35.

⁴⁰ Por. H. Gerdess, *Luthers und Gersons Auslegung des Magnifikat. Ein Beitrag zu Luthers Lehre vom Wirken des Geistes*, [w:] *Vierhundertfünfzig Jahre lutherische Reformation 1517–1967. Festschrift für Franz Lau zum 60. Geburtstag*, pr. zb., Göttingen 1967, s. 103.

⁴¹ „Damit lehrt sie uns, wie wir Gott bloß und recht der Ordnung entsprechend lieben und loben sollen [...]”, WA 7, 556, s. 4–5. Na innym miejscu Luter pisze: „Maria” lehrt uns durch das Beispiel ihrer eigenen Erfahrung und durch ihre Worte, wie man Gott erkennen, lieben und loben soll”, WA 7, 548, 39.

dział Bożych⁴². Jednoznacznie sprzeciwia się ono niepewnej drodze filozoficznego poszukiwania Pierwszej Przyczyny na drodze intelektualnego rozumowania⁴³. Jest ono darem Ducha Świętego udzielanym wierzącemu za pośrednictwem dzieł Bożych.

Przedmiotem doświadczenia jest w pierwszym rzędzie poczucie własnej grzeszności i nicości. Wraz z tym doświadczeniem może dopiero dotrzeć do świadomości podstawowa prawda, że Bóg działa suwerennie. Maryja mówi z takiego właśnie doświadczenia: „[...] wielkie rzeczy uczynił mi Wszzechmocny”. Bóg, który daje się poznać przez doświadczenie, nie jest dla Lutra statycznym Bogiem filozofów, lecz dynamicznym Stwórcą wszystkiego, ustawicznie działając. W takim duchu tłumaczy on z Wulgaty na język niemiecki werset Łk 1, 49 (*quia fecit mihi magna, qui potens est*) przez: „Ten, który wszystko czyni, uczynił mi wielkie rzeczy” („Denn er, der alle Dinge tut, hat große Dinge an mir getan”). Tłumaczenie to opatruje komentarzem: Słowo „potężny” (*mächtig*) nie oznacza jakiegś pasywnej władzy lub potęgi, o jakiej mówić można w przypadku chociażby doczesnego władcy, który owszem, nie przestaje nią dysponować, nawet jeśli jej aktualnie nie sprawuje. Oznacza ono natomiast nieustanną aktywność jako nieznużone i skuteczne działanie. Bóg bowiem nigdy nie odpoczywa⁴⁴. Nieco dalej Luter uzupełnia: „określenie »ten, który możny jest« znaczy tyle, co »nie ma nikogo, kto by coś czynił«, działa tylko sam Bóg, zgodnie ze słowami św. Pawła Ef 1, 2, który powiedział: »wszystko we wszystkim« oraz wszelkie dzieła dokonane przez stworzenia są dziełami samego Boga”⁴⁵.

⁴² WA 7, 547, 3. „Durch nichts [...] kann er so bekannt werden als durch seine Werke, die an uns erzeigt, geführt und erfahren werden”, WA 7, 548, 16 n.

⁴³ „Es sind viel hochverständige Menschen und Philosophen auch damit umgegangen; sie hätten gerne gewußt, was doch Gott wäre, und haben viel von ihm geschrieben, einer so, der andere so; aber alle sind darüber in Verblendung geraten und haben den rechten Blick nicht gewonnen”, WA 7, 577, s. 20–23. Por. Beyer, *Gott und die Geschichte*, s. 114.

⁴⁴ WA 7, 574, 27. Beyer podkreśla, że w swojej prezentacji *Magnifikat* Lutrowi szczególnie zależało, aby przedstawić Boga jako Pana, którego władza wyraża się w nieustannym działaniu. Zob. tenże, dz. cyt., s. 120.

⁴⁵ „Denn das Wörtlein »der da mächtig istz heißt so viel wie: Es ist niemand, der etwas tut, sondern Gott allein wirkt, wie S. Paulus Eph I, II sagt, alle Dinge in allen Dingen, und aller Kreaturen Werke sind Gottes Werke. In diesem Sinn sprechen wir auch im Glazbensbekenntnis: »Ich glaube an Gott Vater, den Allmächtig ist er, so daß in allen und durch alle und über allen nichts wirkt als allein seine Macht. So singt auch Samuels Mutter, S. Hanna, I Sam 2, 9: »Es hat niemand Macht, etwas aus seinem Vermögen zu tun«. Und s. Paulus sagt 2 Kor 3, 5: »Wird sind nicht in solchem Maße tüchtig, daß wir etwas von unser selber erdenken könnten, sondern alles, wozu wir tüchtig sind, das ist von Gott«. Dies ist ein gar hoher Glaubensartikel, der viel in sich schließt; er streckt alle Hoffart und Vermessenheit, allen Frevelmut, Ruhm, falsches Vertrauen auf einmal zu Boden und erhebt nur Gott; ja, er zeigt den Grund an, werum Gott allein zu erheben ist: nämlich weil er alle Dinge tut”, WA 7, 574, 28 nn. Nieco dalej Luter podkreśla postawę Maryi, która wystrzega się przywłaszczania sobie chwały, należnej samemu Bogu: „Darum fügt Maria noch etwas hinzu, indem sie sagt »und heilig ist sein Name«. D.h.: Wie ich mir das werk nicht anmaße, so maße ich mir auch den Namen und die Ehre nicht an. Denn dem gebührt allein die Ehre und der Name, der das Werk tut”, WA 7, 575, s. 23–25.

Aktywność Boga leży u podstaw dzieł, które odsłaniają prawdę o Nim samym. Jako Pan historii kieruje On losami świata w podwójny sposób: przez pośrednictwo stworzeń, w sposób widzialny (*opus factum*) oraz bez jakiegokolwiek pośrednictwa, czyli wprost (*opus actum*). W *Komentarzu* synonimem *opus actum* (bez pośrednictwa) jest potężne ramię Boga (Arm Gottes)⁴⁶, przy czym Luter określenie to rozumie w pierwszym rzędzie jako karzące działanie Boga względem pyszniących się i niewierzących, czyli jako przeciwieństwo miłosierdzia okazywanego bogobojnym⁴⁷. „Brakuje nam wiary, stwierdza Luter, jeśli nie potrafimy odczekać jakiś czas. Ujrzelibyśmy bowiem wówczas, jak miłosierdzie Boże z całą mocą zwraca się ku bogobojnym, podczas gdy ramię Boże zwraca się gwałtownie z pełną surowością przeciwko pyszniącym się”⁴⁸. Obydwa wymiary Bożego działania (*opus dei*) są ze sobą nierozdzielnie powiązane⁴⁹. Dostrzegamy tu ponownie zamiłowanie Lutra do dialektycznej metody uprawiania teologii. Wewnętrzna dynamika *opus dei* jest efektem napięcia między *opus actum* i *opus factum*. Owo podwójne

⁴⁶ „»Gottes Arm« wird in der Schrift die ihm eigene Gewalt genant, womit er ohne Vermittlung der Kreaturen wirkt. Dabei geht's still und heimlich zu, daß es niemand gewahr wird bis es geschehen ist. So kann diese Gewalt (oder der 'Arm') allein durch den Glauben verstanden und erkannt werden”, WA 7, 585, 40.

⁴⁷ „Es fählt nur am Glauben, daß wir nicht auch ebenso ein wenig die Zeit abwarten können; sonst würden wir es auch fein sehen, wie die Barmherzigkeit sich bei den Gottesfürchtigen mit aller Stärke gottes findet, während der arm gottes sich gegen die Hoffärtigen wendet mit allem Ernst und Gewalt” (WA 7, 587, s. 12–15). W przekładzie *Magnifikat* umieszczonym na początku *Komentarza* Luter tłumaczy „qui potens est” przez: „Es wirkt gewaltig”, natomiast w treści odnoszącej się do tego fragmentu przez: „Er hat Gewalt geübt”. Wyjaśnia to następująco: „Niemand lasse sich an der Verdeutschung irre machen, daß ich oben so verdeutscht habe: »Er hat Gewalt geübt«. Es geschieht darum, daß wir die Worte desto besser verstehen; denn die sollen an keine Zeit gebunden sein, sondern Gottes Arm und Werke offen dartun, wie er sich allezeit getan hat, allezeit tut und allezeit tun wird. Es würde also gleichviel bedeuten, wenn ich's in folgender Weise deutsch sagte: »Gott est ein solcher Herr, dessen Wirken so von sich geht, daß er kraftvoll die Hochmütigen zerstreut und barmherzig ist gegen die Gottesfürchtigen”, WA 7, 585, 34–40. Teorię *opus dei* jako o *opus actum* i *opus factum* rozwija Luter w kontekście Bożego miłosierdzia na podstawie wersetu *Magnificat*: „Jego miłosierdzie trwa z pokolenia na pokolenie na tymi, którzy się Go boją”. Niestety, w *Komentarzu* autor ogranicza się wyłącznie do przedstawienia druzgocących skutków tego wielkiego daru względem pyszniących się wielkością własnego umysłu. Por. W. Maurer, *Schöpfungswerk und Erlösungswerk in besonderer Beziehung zur Auslegung des Magnifikat*, [w:] *Von der Freiheit eines Christenmenschen. Zwei Untersuchungen zu Luthers Reformationsschriften 1520/21*, Göttingen 1949, s. 85.

⁴⁸ WA 7, 578, s. 20–23. Dalej kontynuuje Luter: „Wir glaubenslosen Leute tappen mit der Faust nach der Barmherzigkeit und nach dem Arm Gottes, und wenn wir nichts fühlen, so meinen wir, es sei mit uns verloren und bei den Feinden gewonnen, als wäre Gottes Gnade und Barmherzigkeit von uns gewichen und sein Arm gegen uns gerichtet. Das kommt daher, daß wir sein eigenes Wirken nicht kennen. Darum kennen wir ihn auch nicht, weder seine Barmherzigkeit noch seinen Arm; denn er muß und will in Glauben erkannt werden. [...] Sieh, das sind zwei entgegengesetzte Werke Gottes; aus ihnen lernen wir, wie Gott so gesinn ist, daß er ferne von den Weisen und Klugen ist und nahe den Nichtwesenen und denen, die Unrecht haben müssen (Mt 11, 25). Das macht uns dann Gott liebens – und lobenswert, und läßt Seele und Leib und alle Kräfte getröst werden”, WA 7, 587, s. 23–34.

⁴⁹ Por. WA 7, 585, 10–586, s. 34.

działanie dokonuje się odpowiednio w historii powszechnej (Weltgeschichte lub Natur) oraz w historii zbawienia (Heilsgeschichte). Ta ostatnia utożsamia w *Komentarzu* stwórcze wejrzenie Boga. W historii powszechnej Bóg udziela człowiekowi swoich darów („er gibt das Seine”), w historii zbawienia – samego siebie („er gibt sich selbst”) ⁵⁰. Przez zewnętrzne dzieła (*opus factum*) nie można jednak poznać Boga; tylko *opus actum* może zagwarantować to poznanie. Dokonuje się ono tylko w sercu człowieka wierzącego. Gdzie Bóg nie spotyka się z wiarą ze strony człowieka, tam ucieka się do działania za pośrednictwem stworzenia ⁵¹.

Historia zbawienia wypełnia się w tajemnicy ludzkiego serca (*absconditas sub contrario*) ⁵². Rozstrzygającym elementem jest ponownie wiara, czyli całkowite powierzenie się „słabości Boga” jako wyraz rezygnacji z wszelkich własnych ludzkich możliwości, gdyż tam, gdzie wkraczają możliwości człowieka, kończą się możliwości Boga, a gdzie pojawia się moc Boga, tam ustępuje moc człowieka ⁵³.

Według Lutra cała historia świata rozgrywa się w ciągłej rywalizacji pomiędzy pobożnymi (wierzącymi), którzy doświadczają tajemniczo, w słabości, Bożej mocy, i złymi (niewierzącymi), którym Bóg odbiera Swoją wiekiustą mądrość, zdając ich tym samym na ich własne możliwości ⁵⁴. Luter określa pysznych i sprzeciwiających się Bogu jako „wrogów Bożej Prawdy” („Die Feinde göttlicher Wahrheit”) ⁵⁵. Odpowiednio mówić należy także o widzialnym i ukrytym panowaniu

⁵⁰ WA 7, 571, s. 6.

⁵¹ „Wo aber der Glaube nicht ist, da wirkt Gott dieses Werk nicht: er läßt es gehen und wirkt offenkundig durch Vermittlung der Kreaturen”, WA 7, 588, s. 3.

⁵² Por. Beyer, *Gott und die Geschichte*, s. 131.

⁵³ „Da läßt er die Rechtschaffen ihrer Kraft beraubt und unterdrückt werden, so daß jedermann meint, es ist mit ihnen aus, es habe ein Ende; und ebenin diesen ist er doch am stärksten zugegen, so ganz verborgen und heimlich, daß es diejenigen nicht einmal selber empfinden, welche die kung leiden, sondern sie glauben es nur. Da ist die volle Stärke und der ganze Arm Gottes. Den wo Menschenkraft hinausgeht, da geht Gotteskraft hinein, wenn der Glaube da ist und darauf wartet. Wenn nun die Bedrückung aus ist, dann kommt's heraus, was für eine Stärke unter der Schwachheit dagewesen ist” [...] Umgekehrt läßt Gott den andern Teil der Menschen die Bösn sich groß und mächtig erheben. Er zieht seine Kraft von ihnen zurück und läßt sie nur mit ihrer eigenen Kraft sich aufblasen. Denno wo Menschenkraft hineingehet, da geht Gotteskraft hinaus”, WA 7, 586, 23 n.

⁵⁴ Por. Thaidigsmann, dz. cyt., s. 27. Przeciwno pysznym zwraca się Bóg mocą swego potężnego ramienia w ten sposób, iż odbiera im swoją Bożą mądrość i pozostawia ich własnemu rozumowi: „Num betrachte die Worte: »Er zerstört (Luter w swojej niemieckiej wersji *Magnifikat* tłumaczy słowo „zniszczył” przez biblijne „rozproszył” – zerstreut”), die , die hoffärtig sind in ihres Herzens Sinn«. Das Zerstören vollzieht sich, wie gesagt, eben, wenn sie am allerklügsten und voll eigner Weisheit sind; dann ist Gottes Weisheit gewiß nimehr da. Wie könnte er sie aber besser zerstören, als wenn er ihnen seine ewige Weisheit entzieht und sie erfüllt werden läßt von ihrer zeitlichen, kurzen, vergänglichen Weisheit?”, WA 7, 587, s. 26–30.

⁵⁵ WA 7, 588, 12. Dalej mówi: „Diese Gelehrten und Heiligen sind nicht ja hoffärtig in ihren Kleidern oder Gebärden: sie beten viel, fasten, predigen und studieren viel, halten auch Messe; sie tragen das Haupt demütig und keine kostbaren Kleider”, WA 7, 588, s. 24–26.

Boga nad historią⁵⁶. Tam dokonuje się prawdziwa historia, gdzie w dialektycznym napięciu spotykają się ze sobą wiara (Glaube) i niewiara (Unglaube). W rzeczywistości bowiem pytanie o sens oraz istotę historii jest pytaniem o samego Boga, o Jego istnienie i działanie⁵⁷. Historia doczesna jest dla Reformatora tylko zasłoną (Hülle), za którą rozgrywa się tajemnicza historia Boga z człowiekiem. Miłosierdzie, sąd i sprawiedliwość Boga (w nawiązaniu do Jr 9, 23 n) zalicza Luter do wielkich dzieł Bożych, za pośrednictwem których sprawuje On swoje panowanie nad historią. Odpowiednio do wymienionych dwóch kategorii ludzi dzieła te stają się przyczyną upadku mądrych, rządzących i bogatych oraz źródłem uświęcenia ubogich w duchu, uciśnionych i potrzebujących. O historii doczesnej natomiast decydują: wiedza, władza i bogactwo. Reformator daje wyraz swemu przekonaniu, że historia duchowa i wewnętrzna, czyli historia zbawczego działania Boga w sercu człowieka, nie jest wcale mniej rzeczywista lub mniej konkretna od historii doczesnej; wręcz przeciwnie, pierwsza jest najwłaściwszą i najrzeczywistszą ludzko-boską historią⁵⁸.

Błędne byłoby mniemanie, że Luter zadowoliliby się jedynie dość prostym różnieniem: *opus actum* – *opus factum* oraz odpowiednim przyporządkowaniem do niego dwóch rodzajów adresatów: wierzący – niewierzący. Przy uważnej lekturze *Komentarza* spostrzega się, iż linia podziału między wiarą i niewiarą przebiega także w samym sercu wierzącego człowieka, albowiem dzieła Bożego Ramienia objawiają się jego duszy nie jako potężna moc, lecz pod postacią niepozornego skutku⁵⁹. Dzieło Boga (*Opus Dei*) jest dla niego jawne i ukryte zarazem. W *opus factum* Bóg ukrywa się za dziełami stworzeń, przez które oddziaływuje, w *opus actum* osłania czysto duchowym wydarzeniem do takiego stopnia tajemniczym, że jego skutki zdają się być zupełnie odwrotne od oczekiwanego („słabość Boga”), a oczekujący pomocy sądzą, że zostali całkowicie przez Niego opuszczeni; pozostaje im jedynie wiara⁶⁰. W rzeczywistości sama wiara nie wystarczy, aby do-

⁵⁶ „[...] es gibt eine öffentliche, durchschaubare Gewalt und eine verborgene, undurchschaubare Gewalt Gottes über die Geschichte. Und eben darin liegt das geheimnis seines Herrsein”, Beyer, *Gott und die Geschichte*, s. 124.

⁵⁷ „Wo fromm und unfrohm, wo Glaube und Unglaube sich gegenüberstehen, da bekommt die Geschichte ihre eigentliche abgründige Tiefe, hier wird die Frage nach Sinn oder Unsinn der Geschichte zur Gottesfrage, und nur hier wird ganz deutlich, was jenes der menschlichen chernunft so anstößige Reden von dem unmittelbaren Eingreifen Gottes für den Glauben bedeutet. Das ist wohl der Sinn des kleinen Wörthens „nur”, wenn Luther in der Fortführung das oben angezogenen Satzes von dem Wirken Gottes durch seinen Arm, wo es anders zugeht als menschliche Berechnung es sich zu denken vermag, wo Zerstörung geschieht, ehe man sich dessen versieht, und aufbau, ehe man ihn ahnt, sagt: »Solch's Werk tut er nur zwischen den beiden Teilen der Welt, den Frommen und den Bösen«, Beyer, *Gott und die Geschichte*, s. 124–125.

⁵⁸ Por. tamże, s. 128.

⁵⁹ WA 7, 586, s. 10

⁶⁰ „Da läßt er die Rechtschaffenen ihrer Kraft beraubt und unterdrück werden, so daß jedermann meint, es sei mit ihnen aus, es habe ein Ende; und eben in diesen ist er doch am stärksten

świadczyć dzieł Bożych; konieczna jest również świadomość ponizenia i nicości ze strony człowieka, których miarę w *Komentarzu* stanowi dar pokory (Demut).

Luter, charakteryzując wielkie dzieła Boga, sławione przez Maryję, zwłaszcza wyrażające Jego nieskończone Miłosierdzie, w pierwszym rzędzie podkreśla ich powszechność w stosunku do wszystkich pokoleń. Posługuje się przy tym wyżej już wspomnianym tłumaczeniem terminu „Geschlecht” (pokolenie) jako „Kinde-skinder” (dzieci dzieci). Werset: „Jego miłosierdzie z pokolenia na pokolenie nad tymi, którzy się Go boją” powinno właściwie brzmieć: „Jego Miłosierdzie z dziecka na dziecko (po polsku brzmi lepiej : „z ojca na syna”) przy tych, którzy się Go boją” („Und seine Barmherzigkeit währt von Kind zu Kind bei denen, die ihn fürchten”)⁶¹. Jak można lepiej poznać Boga, jeśli nie przez Jego własne dzieła? – pyta Reformator, dodając, że chodzi o prawdziwe poznanie Bożych dzieł, czyli takie, które ma doprowadzić do pełnego poznania Jego samego, Jego natury, woli, serca i zamysłu (Sinn). Stąd też umiejętność patrzenia i analizowania w wierze dzieł Bożych jest prawdziwą sztuką⁶².

Opera Dei dzieli Luter następująco:

1. Dzieła dokonane wobec Maryi:
 - A. Wejrzał na jej uniżenie – dar fundamentalny –
 - B. Uczynił jej wielkie rzeczy – Macierzyństwo Boże jako streszczenie wielkich rzeczy.
2. Dzieła dokonane wobec całej ludzkości:
 - A. Dzieła, którymi niesłusznie chlubią się niewierzący,
 - a) mądrość,
 - b) władza,
 - c) bogactwo.
 - B. Dzieła, którymi słusznie chlubi się wierzący:
 - a) miłosierdzie,
 - b) sąd,
 - c) sprawiedliwość⁶³.

zugesen, so ganz verborgen und heimlich, daß er diejenigen nicht einmal selber empfinden, welche die Bedrückung leiden, sondern sie glauben es nur. Da ist die volle Stärke und der ganze Arm Gottes”, WA 7, 586, s. 18–22.

⁶¹ WA 7, 577, s. 10–11. Uzasadnienie takiego tłumaczenia widzi Luter w Wj 20, 5 n: „Ja jestem Bogiem zazdrosnym, który karze występki ojców na synach do trzeciego i czwartego pokolenia względem tych, którzy mnie nienawidzą. Okazuję zaś łaskę aż do tysięcznego pokolenia tym, którzy Mnie miłują i przestrzegają moich przykazań”.

⁶² WA 7, 577, s. 24 nn.

⁶³ „Hier sehen wir [...], daß Gott alles, was die Welt hat, in drei Stücke einteilt: in »Weisheit«, »Gewalt« und »Raichtum«, und daß er das alles damit zerbricht, daß er sagt, man solle nicht darauf pochen, denn da werde man ihn nicht finden, er habe auch kein Gefallen daran. Er stellt dem drei andere Stücke gegenüber: »Barmherzigkeit«, »Gericht«, Gerechtigkeit; »Da bin ich«, spricht er, »ja ich schaffe solches alles, so nahe bin ich: ich schaffe es nicht im Himmel, sondern auf Erden; da

W innym miejscu spotkać się można z odmiennym podziałem, którego kryterium stanowi przynależność do dwóch porządków, mianowicie na dobra duchowe: słusność (Recht), mądrość (Weisheit), rozsądek (Vernunft) i dobra doczesne: pieniądze, majątności (Gut), ciało, sława, kobieta, dziecko, przyjaciele. Dzieła doczesne udzielane są człowiekowi, aby uczył się dobrowolnie rezygnować z nich na rzecz Boga – dawcy⁶⁴. Dary te są bowiem dobre same w sobie, a nawet niezbędne do zachowania porządku w świecie. Zostały powierzone człowiekowi, a jednocześnie nie przestają być darami Bożymi, które człowiek ma obowiązek rozwijać oraz ich bronić⁶⁵. W rozważaniu Lutra na temat darów mądrości, rozsądku i prawa dokładniej uwidacznia się jego idea wszechmocnego Boga, który „czyni wszystkie rzeczy” i jest źródłem wszystkich darów.

Luter w swoim rozumowaniu natrafia oczywiście na istotną trudność, wynikającą z prostego przypisywania Bogu wszystkich dzieł, również tych, u podstaw których leżą gwałt, przemoc i okrucieństwo. Czy Bóg może być rzeczywiście w takich czynach obecny?⁶⁶ Luter, niestety, nie daje wyczerpującej odpowiedzi na te wątpliwości, prawdopodobnie w trosce o względną spójność dialektycznej konstrukcji *Komentarza*. Wspomina jednak, te dzieła dokonywane przez pośrednictwo stworzeń trudno w pełni uznać za suwerenne czyny (fremdes Werk) Boga, noszą

findet man mich. Wer mich in dieser Weise erkennt, der kann auf solches wohl trotzen und pochen. Denn ist er nicht weise, sondern armen Geistes”, WA 7, 578, s. 1–8.

⁶⁴ „Ist's nicht wahr, daß Geld, Gut, Leib, Ehre, Weib, Kind und Freunde usw. auch gute Dinge sind, die Gott selber geschaffen und gegeben hat? Gesetz, Gott wollte, weil es seine Gaben sind und nicht dein Eigentum, dich versuchen, ob du auch imstande wärest, sie um seinetwillen fahren lassen und mehr an ihm allein als an diesen Gütern zu hängen; er würde dir einen Feind zuschicken, der sie dir ganz oder teilweise nähme und dir Schaden zufüge, oder du würdest sonstwie durch Sterben und Verderben drum kommen. Meinst du, daß du da billigerweise einen Grund hättest, zu toben, zu wüten, mit Sturm und Gewalt sie wieder an dich zu bringen, oder ungeduldig zu sein, bis du sie wieder im Besitz hättest?” (WA 7, 580, 10–581, s. 17). W innym miejscu czytamy: „Bist du nun gottesfürchtig, dann denkst du: »Herr, es gehört dir, ich will's nicht haben, außer ich weiß, daß du mir's gönnen willst; fahr hin, was fahren will, sei du mir mein Gott«. Sieh dann tritt dieser Wers (Łk 1, 50 – przyp. mój: K.K.) in Kraft: »Und seine Barmherzigkeit ist bei denen, die ihn fürchten«, die nichts tun wollen ohne seinen Willen. Siehe, da ist Gottes Wort in beiden Stücken gehalten: Erstens bekenntst du, daß Recht, deine Vernunft, deine Erkenntnis, deine Weisheit und deine ganze Absicht sei recht und gut, wie Gottes Wort selber davon redet (Ps 26, 1 – przyp. mój, K. K.); zweitens entbehrest du solches Gut gerne um Gotteswillen, so daß du zu Unrecht ins Verderben gestürzt und vor der Welt zuschanden wirst, wie das Gottes Wort auch lehrt [Mt 5, 10 n. przyp. mój – K. K.]”, WA 7, 582, s. 13–21.

⁶⁵ „Ebenso vernichtet er auch nicht Vernunft, Weisheit und Recht (denn soll die Welt bestehen, so muß man Vernunft, Weisheit und Recht haben)”, WA 7, 590, s. 13.

⁶⁶ To pytanie można po części odnieść do zagadnienia odkupieńczej śmierci Chrystusa na krzyżu. Luter, o czym w dalszej części pracy będzie jeszcze mowa, podzielał opinię Anzelma o jej podwójnym wymiarze: dla wyzwolenia ludzkości od grzechu i dla zaspokojenia słusznego pragnienia zemsty na grzesznej ludzkości ze strony zagniewanego Boga (teoria satysfakcji). Powstaje pytanie, czy wcielony Bóg działał sam dla siebie? Por. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, s. 178.

bowiem na sobie znamiona słabości stworzeń⁶⁷. Stąd też historia świata podlega często siłom ciemności, których działanie fałszuje i zaciemnia obecność Boga w stworzeniu i uniemożliwia człowiekowi doskonale poznanie Stwórcy i Pana wszelkiego stworzenia. Dlatego też rozstrzygającą jest „moc jego ramienia” – suwerenne działanie Boga⁶⁸. Nie znaczy to, jakoby w tym przypadku wykluczony miał być jakikolwiek współdziałanie człowieka w dziełach zbawczych; wskazuje raczej na niezbędność elementu wiary eliminującej destrukcyjny wpływ złych mocy i czyniącej człowieka w pełni uległym narzędziem w ręku Boga. Maryja jest w tej koncepcji doskonałą ilustracją (Werkstatt).

Ukazany wyżej podział nie odnosi się bynajmniej do oceny Bożych darów samych w sobie. Wszystko bowiem, co pochodzi od Boga, może być tylko dobre. Istotne jest natomiast indywidualne do nich podejście ze strony obdarowanego człowieka. Bez prawa, rozsądku i mądrości nie może obejść się żadna społeczność⁶⁹. Luter wątpi jednak, czy człowiek potrafi bez Boga prawidłowo rozsądzić, co jest obiektywnie słuszne, rozsądne i prawdziwe. „Gordyjskim węzłem” („der rechte Knoten”) określa Reformator dylemat: co w rzeczywistości decyduje o tym, że prawda jest prawdą, a prawo prawem? Jest na to tylko jedna, jego zdaniem, odpowiedź: Prawo nie jest moim prawem i prawda nie jest moją prawdą. Wszystko jest Boga. Dary te nie dają się rozpoznać ani zastosować w życiu. Chodzi jedynie o to, że człowiek nie może uzurpować sobie żadnego prawa do rozporządzania nimi jako wyłączną własnością. Co więcej, zadaniem każdego jest usiłować poznać, co przed Bogiem jest słuszne i prawdziwe⁷⁰. Taka postawa gwarantuje pełne bojaźni i

⁶⁷ Por. WA 7, 588, 9; Nieco wcześniej wyjaśnia: „Das sind aber nicht die rechten Werke, daran man ihn erkennen kann; denn es laufen hier der Kreatur Kraäfte mit unter und es sind nicht bloß eigene Werke Gottes. Die müssen so sein, daß niemand mit Gott zusammenwirkt, sondern er allein am Werke ist”, WA 7, 588, s. 4–7.

⁶⁸ „Wenn er dagegen selber wirkt durch seinen Arm, dann geht es anders zu; da ist’s zerstört, eher als man meint, umgekehrt erbaut, ehe man es noch meint, und niemand sieht es”, WA 7, 586, s. 23–25. Tę samą myśl Luter rozwija na innym miejscu następująco: „Gottes »Arm« wird in der Schrift die ihm eigene Gewalt genannt, womit er ohne Vermittlung der Kreaturen wirkt. Dabei geht’s still und heimlich zu, daß es niemand gewahrt wird, bis es geschehen ist. So kann diese Gewalt (oder der »Arm«) allein durch den Glauben verstanden und erkannt werden. Deshalb klagt auch Jesaja darüber, daß so wenige Glauben haben an diesen Arm, wenn er Kap. 53, 1 sagt: »Wer glaubt unserer Predigt, und wer sind die, denen der Arm Gottes bekannt ist?« Das kommt alles daher, daß es, wie eben dort (Jes. 53, 2 ff) nachher ausgeführt wird, heimlich zugeht, so daß diese Gewalt kein entschprechendes Ansehen hat. Auch Habakuk (Kap. 3, 4) spricht davon, daß Hörner in Gottes Händen seien, um seine große Stärke anzuzeigen; und doch klagt er, seine Stärke sei da selbst verborgen”, WA 7, 585, s. 6–16.

⁶⁹ WA 7, 590, s. 13.

⁷⁰ Luter krytykuje m.in. postawę samozadowolenia płynącego z fałszywego przekonania o własnej rzekomej sprawiedliwości tych, którzy nie troszczą się o poznanie Bożej sprawiedliwości” „Es ist gewiß wahr: um der Wahrheit und des Rechtes willen soll man alles leiden und sie nicht verleugnen, mag es sich dabei um etwas so Geringfügiges handeln, als es will. Es kann auch sein, daß sie einmal Recht haben. Aber darin liegt das Verderbliche, daß sie ihr Recht nicht in rechter Art zur Geltung bringen, nicht in Furcht damit umgehen, nicht Gott sich vor Augen stellen. Sie meinen, es

drzenia obchodzenie się z nimi. Bóg może odebrać nam te dary i to w momencie, kiedy wydaje się nam, że słusznie stajemy w ich obronie. On sam ma być przedmiotem mojego dążenia, a nie Jego dary. Jeśli leży mi na sercu zwycięstwo sprawiedliwości i dobra, to pragnienie to nie utożsamia się z natychmiastowym jego skutkiem. Walczący o sprawiedliwość musi liczyć się z tym, że osiągnięcie sprawiedliwości także leży w „kompetencji” Boga, który działa tajemniczo i w sposób zdumiewający. Nie ja panuję nad słusznością i prawdą, to one panują nade mną. Ciągłe na nowo staję wobec konieczności opowiedzenia się za nimi albo przeciw nim⁷¹.

Ze sposobu rozumienia słuszności i prawdy wynika podkreślana przez Lutra konieczność władzy jako środka urzeczywistniania prawa. Rządzący nie dysponuje nieograniczoną władzą nad prawem, lecz jest niejako jego wyciągniętym ramieniem. W *Komentarzu do Magnifikat* pojawiają się idee, pełniej rozwinięte w późniejszych pismach politycznych⁷². Reformator jednoznacznie opowiada się za koniecznością władzy i władców w celu zapewnienia porządku w świecie. „Czy do ziemskiego władcy nie należy obrona mieszkańców swego państwa przed bezprawiem? A może powinien on raczej pozwolić na grabież całego swego mienia? Cóż stałoby się wtedy z całym światem?” – pyta doktor z Wittenbergi⁷³.

W toku dalszego rozważania Autor przedstawia swoje poglądy i liczne propozycje na temat sprawowania władzy, które kieruje pod adresem młodego księcia Johanna Fryderyka Saksońskiego. Odnotować należy szczególne nawoływanie do rozsądku i sprawiedliwości wobec łamiących prawo. Jako przykład unikania karania ponad miarę wskazuje na króla Dawida, który niejednokrotnie „patrzył przez palce”, gdy kara groziła wyrządzeniem większej szkody niż naganny czyn lub postawa⁷⁴, a przede wszystkim na samego Chrystusa, który nie pozwolił wyrwać kąkolu, aby wraz z nim nie zniszczyć pszenicy⁷⁵. Jeśli każde naruszenie prawa byłoby bez miłosierdzia karane, pokój na świecie stałby się niemożliwy do wprowadzenia. Zasada konieczności przestrzegania prawa nie może usprawiedliwiać karania wszystkich bez różnicy, czy też wypowiedania wojny⁷⁶. Istotniejsze jest bowiem, aby rządzący gorliwiej zwracali uwagę na to, co bardziej leży w interesie rządzonych, a nawet w interesie poszczególnych poddanych.

sei genug, daß es recht ist; sie sollen und wollen in eigener Vollmacht weitermachen und so das Spiel hinausführen. Damit verwandeln sie ihr Recht in Unrecht, auch wenn es im Grunde Recht wäre”, WA 7, 580, s. 26–33.

⁷¹ Por. Beyer, *Gott und Geschichte*, s. 118–119.

⁷² WA 11, 254 nn. („Von weltlicher Obrigkeit”); WA 19, 625 nn. („Ob Kriegsleute”).

⁷³ WA 7, 583, s. 5–7.

⁷⁴ WA 7, 583, s. 19–20.

⁷⁵ WA 7, 583, s. 23: w nawiązaniu do Mt 13, 29 nn.

⁷⁶ „Darum ist das Recht oder Unrecht nimmermehr ein genügender Grund, um unterschiedslos zu strafen oder Krieg zu führen. Es ist wohl Anlaß genug vorhanden mit Fug und ohne Schaden für einen anderen zu strafen”, WA 7, 584, s. 26–28.

Wywodowi na temat konieczności władzy i jej rozsądnego sprawowania przyświeca jeden nadrzędny cel: ukazanie nieskończonego miłosierdzia Bożego, które zwraca się przede wszystkim ku ludziom gotowym zrezygnować z wszelkich darów, również duchowych, jak własne przekonania, słuszność czy mądrość, dobrowolnie pozostających ubogimi w duchu i zadowolających się „samym” Bożym miłosierdziem⁷⁷.

Mądrość streszcza w sobie szczegółowe dary, które Luter określa jako największe, duchowe i boskie dary udzielone duszy, otwierające człowiekowi podwoje do uznania i sławy w oczach świata. Są to: rozum, rozsądek, wiedza, zdolność, poczucie sprawiedliwości, cnota, dobre życie. „Władzę” (Gewalt) znamionować powinny takie postawy (licujące z wysoką pozycją rządzącego: obrigkeitliche Stellung) jak: szlachetność, przyjaźń, godność i chwała, niezależnie od tego, czy mowa jest o panowaniu nad dobrami doczesnymi, czy też wiecznymi, nad społecznością świecką czy duchowną. Termin „bogactwo” streszcza w sobie m.in. zdrowie, piękno, przyjemność, siłę oraz wszystkie zewnętrzne dobra „cielesne”. Przeciwnieństwo tych potrójnego rodzaju dóbr (mądrości, władzy i ciała) stanowią odpowiednio trzy inne: ubóstwo w duchu, poddanie uciskowi przez władzę oraz ubóstwo materialne⁷⁸. Ponownie dochodzi do głosu radykalny podział na wierzących (dobrych) i niewierzących (złych).

Ideę dzieł dokonanych wobec całej ludzkości zaczerpnął Luter z Biblii (Jr 9, 22 n)⁷⁹. Mądrość, władza i bogactwo, choć pochodzą od Boga, nie znajdują w Jego oczach upodobania, gdy ludzie chlubią się nimi i z ich racji wywyższają się ponad innych. Oddane do dyspozycji człowieka stały się wręcz źródłem niesprawiedliwości. Dary te świat uznaje za własne; w jego oczach stanowią najwyższą wartość i przedmiot pożądania niezależnie od Boga, a nawet przeciw Bogu. Bóg nie daje się w nich rozpoznać. Przeciwnie ma się rzecz z miłosierdziem, sądem i sprawiedliwością. Ich błogosławione skutki odczuwają wszyscy, którzy w oczach świata nie cieszą się uznaniem, czyli wszyscy słabi i potrzebujący pomocy. Ubogiego w duchu dosięga łaska Bożego miłosierdzia; kto nie doznaje ucisku, tego ratuje Boży sąd; im bardziej jest ktoś biedny i potrzebujący, tym obficie dostępuje Bożej sprawiedliwości.

Dialektykę *opus factum* – *opus actum* należy mieć także na uwadze przy interpretowaniu kontrowersyjnego sformułowania *Komentarza*: „Bóg dopuszcza grzech”⁸⁰. Również tutaj Luter przyjmuje logikę paradoksu. Nie chodzi o faktyczne zastawianie przez Boga „pułapki” na człowieka. Bóg pozwala człowiekowi

⁷⁷ WA 7, 585, s. 23 nn.

⁷⁸ WA 7, 578, s. 12–24.

⁷⁹ „Es poche kein weiser Mensch auf seine Weisheit; es poche kein Gewaltiger auf seine Gewalt; es poche kein Reicher auf seinen Reichtum. Sondern wer da pochen will, der poche darauf, daß er mich erkenne und wisse, daß ich ein Gott bin, der da Barmherzigkeit, Gericht und Gerechtigkeit auf Erden schafft. Solches gefällt mir wohl, spricht Gott”, WA 7, 577, s. 34 nn.

⁸⁰ WA 7, 548, s. 23.

trwać w unізieniu, aby w ten sposób móc skuteczniej oddziaływać na grzesznika i ukazać mu się jako jedyny prawdziwy Stworzyciel i Zbawca. Gdzie spotykają się nicość człowieka i „słabość” Boga, tam w konsekwencji dochodzi do wywyższenia obydwu. Objawienie się Boga w Jego suwerennych dziełach i poznanie Go, a nie rzeczywistość grzechu, przyzywają myśl Doktora z Wittenbergi. Najszczególniejszym „miejscem”, gdzie dokonuje się to jedyne w swoim rodzaju wywyższenie Boga i człowieka jest Jezus Chrystus oraz Jego zbawcze dzieło.

2. „ZE WZGLĘDU NA CHRYSTUSA”, CZYLI ELEMENTY CHRYSTOLOGII W KOMENTARZU

Właściwym „przedmiotem” teologii jest, zdaniem Lutra, miłosierny Bóg przebaczący grzesznemu i zgubionemu człowiekowi⁸¹. Teologiczne poznanie Boga i człowieka jest poznaniem relacyjnym; możliwe jest tylko przy uwzględnieniu ich wzajemnych odniesień. Nie da się mówić o Bogu bez człowieka i o człowieku bez Boga. Relacja ta jest zarówno ontologiczna, jak i personalna. Z tak rozumianym przedmiotem koresponduje definicja przedmiotu teologii w *Disputatio de homine*: „Tematem teologii jest Chrystus” (Das Thema der Theologie ist Christus)⁸². Chrystologia zajmuje, zdaniem Lutra, medialne miejsce w teologii: łączy naukę o Bogu i antropologię.

Centralnym kryterium i punktem odniesienia każdej interpretacji Pisma Świętego jest dla Doktora z Wittenbergi osoba i dzieło Jezusa Chrystusa⁸³. Bez Niego nie do pomyślenia byłoby poprawne zrozumienie treści i ducha Słowa Bożego, gdyż Chrystus i Jego krzyż są podstawową zasadą hermeneutyczną Pisma⁸⁴. Jak wspomniano w pierwszym rozdziale, osoba Zbawiciela stoi w nauczaniu Lutra u podstaw przewyższenia poczwórnej zasady interpretacji Biblii i zajęła centralne miejsce w jego egzegezie (Chrystus jako *sensus litteralis Biblii*)⁸⁵. Zdaniem Reformatora, Jezus objawia swoje zbawcze działanie już w Starym Prawie – w nauce

⁸¹ Por. WA 40, 2; 327, 11–329, 2. Por. także Ebeling, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen 1981, s. 239. „Die Theologie hat es also mit der rechten Unterscheidung von Gott und Mensch zu tun als dem Verantworten des rechten Beieinanders von Gott und Mensch”, tamże.

⁸² WA 39 I 175; 40 II 327, 17. Por. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, s. 22.

⁸³ Por. U. Asenndorf, *Die Theologie Martin Luthers nach seinen Predigten*, Göttingen 1988, s. 20.

⁸⁴ Por. B. Gherardini, *La theologia crucis, chiave ermeneutica per la lettura e lo studio di M. Lutero*, [w:] *La Sapienza della croce oggi, Atti del Congresso internazionale, Roma 13–18 ottobre 1975*, „Doctor communis”, 1975, 28, s. 541. Por. A. Lippi, *Theologia della gloria e teologia della croce*, Torino 1982, s. 29–30.

⁸⁵ Por. G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, München 1942, s. 280. „To, co istotowo nowe w wykładzie Ewangelii Lutra, da się sprowadzić nie do jakiegoś terminu, lecz raczej do jednego imienia: Jezus Chrystus: dlatego też, mimo wielu zależności od Tradycji, wszystko stało się zupełnie nowe”. Por. tamże, 280; 270; 410 oraz 452.

Mojżesza i Proroków. Chrystus stanowi centrum całej teologii⁸⁶. W swoich poglądach chrystologicznych Luter podzielał w pełni stanowisko wyrażone w Tradycji Kościoła. Był niezachwianie przekonany o Bożym synostwie Jezusa, które pojmował w duchu dogmatycznych orzeczeń starożytnego Kościoła, a zwłaszcza Soboru Chalcedońskiego, definiującego naukę o podwójnej naturze w Chrystusie⁸⁷.

Wittenberczyk nigdy nie odnosił się krytycznie do dogmatów chrystologicznych przekazanych przez tradycję Kościoła. Zdecydowanie opowiadał się za Atanazym przeciwko Ariuszowi, korzystając w pełni z dorobku greckiej chrystologii.

Zachwycał się niepojętym paradoksem Wcielenia: Stworzyciel stał się stworzeniem. Potwierdzał swoimi wypowiedziami tradycyjną naukę o *communicatio idiomatum*. Uzasadnienie dogmatycznych wypowiedzi starożytnego Kościoła odnajduje jednoznacznie w Biblii. Stanowisko to w pełni pokrywa się również z nauką Tradycji Kościoła. Zgodność tę dr Marcin wyprowadza zasadniczo ze świadectw Jezusa o sobie samym, zawartych w Ewangelii św. Jana oraz z biblijnych relacji na temat Jego cudów⁸⁸. Bóstwo Chrystusa jest dla niego nieodzownym warunkiem naszego odkupienia. Bez tego próżna byłaby nasza nadzieja zbawienia: „Jeśli odbierzemy Chrystusowi Jego bóstwo, nie będzie dla nas żadnego ratunku, a jedynie Boży gniew i sąd”⁸⁹.

Luter nie tworzył jednak systematycznej chrystologii, przynajmniej w jej klasycznym rozumieniu, czyli opierającej się na Soborze Chalcedońskim i korzystającej z metafizyki Arystotelesa. Chrystologiczne wypowiedzi Lutera, choć odznaczają się uderzającym zróżnicowaniem treściowym (niekiedy sprawiają wrażenie wręcz sprzecznych ze sobą)⁹⁰, nie sprowokowały wielu monograficznych i systematycznych opracowań. Można to tłumaczyć polemicznym i okazjonalnym charakterem jego teologii, a także odrzuceniem metafizycznych spekulacji na rzecz Biblii skoncentrowanej na Chrystusie (bardziej na Jego zbawczym działaniu, niż na Jego naturze).

Chrystologia Lutera jest praktycznie soteriologią, zogniskowaną na cierpieniu i zbawczej śmierci Syna Bożego (*theologia crucis*). Na przykładzie tej chrystologii łatwo można odkryć niechęć Reformatora do zawiłych intelektualnych i filozoficz-

⁸⁶ Por. tamże, s. 270.

⁸⁷ Luter przejmuje naukę Tradycji o dwóch naturach. Uczy zgodnie z nią o pełnej jedności bóstwa i człowieczeństwa w osobie Jezusa Chrystusa, o pełnym uczestnictwie człowieczeństwa w bóstwie i bóstwa w człowieczeństwie”. »Gott hat gelitten, ein Mensch hat Himmel und Erde geschaffen, ein Mensch ist gestorben, Gott, der da war von Ewigkeit ist gestorben, der Knabe, der an der Brust der Jungfrau Maria saugt, ist der Schöpfer aller Dinge«, WA 39, II, 280, s. 16. Por. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, 171. Koresponduje z tym także sformułowanie Dużego Katechizmu, iż cała moc zbawcza Chrystusa wynika z faktu zjednoczenia bóstwa i człowieczeństwa w jednej osobie. Art. 2. Courth, *Das Marienlob bei Martin Luther. Eine katholische Würdigung*, „Münchener Theologische Zeitschrift”, 1983, 34, s. 281.

⁸⁸ Por. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, s. 162.

⁸⁹ WA 46, 555, s. 6; por. także 4, 609, s. 27; 50, 590, s. 11; 49, 252, s. 9.

⁹⁰ Por. Asendorf, *Die Theologie Martin Luthers nach seinen Predigten*, 75 n.

nych spekulacji oraz jego konsekwentne odwoływanie się do jedyne, jego zdaniem, autorytetu teologicznych poszukiwań – do Biblii.

Wypowiedzi chrystologiczne spełniają w teologii Lutra podstawową rolę w nauce o objawiającym się Bogu. W Jezusie Chrystusie objawia się sam Bóg, mieszka pośród ludzi, którym udziela zbawienia. Jak w całej swej teologicznej doktrynie, tak w chrystologii Reformator chętnie sięga do paradoksów, które umożliwiały mu pełniejsze i „ostrzejsze” stawianie problemu. W swojej chrystologii podkreśla atanazjańską ideę „radosnej zamiany” („Bóg staje się człowiekiem; aby człowiek mógł stać się Bogiem” oraz „Słowo stało się ciałem, aby ciało mogło stać się Słowem”). W drugim przypadku dochodzi do głosu wspólna perspektywa, w jakiej umieszcza Wcielenie i zwiastowanie Słowa. Przepowiadanie Chrystusa – to nie czysto teoretyczny wykład akademickiej chrystologii, lecz biblijny przekaz prawdy o zbawieniu, który tę chrystologię zakłada. Dokładniej konsekwencję tę da się zaobserwować w nauce o dwóch naturach w Chrystusie, która w wypowiedziach Ojca Reformacji otrzymuje swoisty akcent. Nie podważając słuszności dogmatu o dwóch naturach w osobie Syna Bożego, Luter oburza się na „sofistów”, wysiłających się nad wiarygodnym odmalowaniem wizerunku Boga-człowieka, „wyliczających Jego nogi i ręce” oraz „cudownie mieszających” Jego obydwie natury. Słowo Wcielone nosi wspaniałe i pełne pociechy imię „Chrystus” ze względu na swój urząd i dzieło, które On na siebie przyjął, a nie z racji swojej ontycznej struktury (dwie natury w jednej osobie). „Cóż to mnie w końcu obchodzi?” – pyta Luter przypominając, że grzesznego człowieka Chrystus interesuje wyłącznie jako „Bóg dla nas i dla naszego zbawienia”, a nie jako Bóg „sam w sobie” czy też Bóg-Człowiek rozważany w misterium bytowej struktury. Podwójna natura Boga-człowieka jest darem dla Niego samego i tym, co Go wyróżnia w sposób najbardziej zdumiewający; istotne jest jednak, że okazał swoją miłość, wydał siebie samego za swój lud i stał się moim odkupicielem i uświęcicielem⁹¹. Przedmiotem krytyki dr Marcina nie jest tu sam dogmat, lecz zbudowana na nim cała klasyczna chrystologia, ignorująca możliwość prawdziwego poznania Chrystusa poprzez jego zbawczy urząd i zwracająca się jednostronnie ku rozważaniom na temat Chrystusa „w sobie” i „dla siebie”. To, co średniowieczna dydaktyka rozdzielała w traktacie o Chrystusie, mówiąc o jego Osobie i jego dziele, staje się u Lutra jednością, przy czym prawda o bóstwie i człowieczeństwie Jezusa, centrum tradycyjnej teologii, pełni tu rolę podstawowego założenia, które przyjmuje się, opierając się o autorytet Pisma; w ten sposób nie stanowi już ona więcej głównego, czy wręcz jedyne przedmiotu chrystologii⁹². Nie wystarczy bowiem, opierając się na powadze Pisma i nauce Kościoła, wyznawać bóstwo Chrystusa. Nie jest też prawdziwym wyznawcą ten, kto jedynie ustnie przyznaje się do drugiego artykułu apo-

⁹¹ WA 16, 217, s. 10 (Kazanie Lutra na temat Wj 12 – 1525).

⁹² Por. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, s. 167.

stolskiego wyznania wiary. Rozstrzygające jest moje osobiste wyznanie: „Wierzę, że On jest moim Panem”⁹³.

Klasyczna teologia rozważała tajemnicę Boga w świetle Jego natury i nieśmiertelności jako gwarancji wyzwolenia człowieka od śmierci. Stąd też tajemnicę Chrystusa rozpatrywano zasadniczo w perspektywie Wcielenia i Zmartwychwstania, przez które udzielany jest ludzkości Boży dar nieśmiertelności. Luter w zasadzie nie porzuca tej linii, preferuje jednak pytania o „Boga dla mnie” (szerzej – dla każdego indywidualnego człowieka). Na dalszy plan przesuwają pytania o Jego abstrakcyjne przymioty; koncentruje się przede wszystkim na dobroci i miłości, które Bóg objawia przez Swoje działanie⁹⁴. Teologowie średniowiecza koncentrowali się na tym, co boskie w Chrystusie, na Jego naturze, na wielkości Jego odkupieńczego zadośćuczynienia, Reformator natomiast zwrócił się przede wszystkim ku wydarzeniu w Chrystusie, zdumiewając się tym, że Bóg ukrył się w Jezusie⁹⁵. Miejsmem przebywania Boga po Wcieleniu jest człowieczeństwo Chrystusa. W nim tylko można rozpoznać Boga i przez nie wprost wyznać, że Chrystus jest samym Bogiem⁹⁶. Dlatego Luter skoncentrował chrystologię na człowieczeństwie Chrystusa, co pozwoliło mu z kolei wyeksponować ideę Boga ukrytego, który daje się poznać pod osłoną ludzkiej natury Chrystusa, przez Jego Wcielenie i śmierć na krzyżu (*Deus absconditus – Deus revelatus*)⁹⁷. Ludzką naturę Syna Bożego rozumie Luter jako stopień, po którym należy się wspiąć ku Bogu⁹⁸. Prawdy tej – zda-

⁹³ „Man findet ihrer viele, die sagen: Christus ist ein solcher Mann, der Sohn Gottes, geboren von einer keuschen Jungfrau, ist Mensch worden, gestorben und vom Tode wieder auferstanden und so fortan – das ist alles nichts. Daß er aber Christus sei, das ist: daß er für uns gegeben sei, ohne alle unsere Werke, ohne alle unsere Verdienste uns den Geist Gottes erworben hat und gemacht zu Kindern Gottes, auf daß wir einen gnädigen hätten, mit ihrem Herren würdem über alles, was da ist im Himmel und auf Erden, und dazu das ewige Leben hätten durch den Christum das der Glaube und heißt Christum recht erkennen”, WA 39, I, 45, s. 21 nn. Na innym miejscu czytamy: „twoje zbawienie nie zależy od tego, że wierzysz, iż Chrystus jest Zbawicielem pobożnych, lecz od faktu, że wierzysz, iż jest twym Zbawicielem i twoją własnością”, WA I, 10, 2, s. 25. Por. P. Janik, *Misyjne znaczenie luterskiej nauki o usprawiedliwieniu z łaski przez wiarę*, „Teologia i Ambona”, 1991, 2, s. 4.

⁹⁴ „Das heißt denn Gott recht erkennen, wenn man ihn nicht bei der Gewalt oder Weisheit, die erschrecklich sind, sondern bei der Güte und Liebe ergreift”, WA 2, 141, s. 3.

⁹⁵ „Ich weiß von keinem Gott ohne allein von dem einigen, der da heißt Jezus Christus”, WA 31, I, 63, s. 21.

⁹⁶ Por. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, s. 168–169.

⁹⁷ Por. tamże, s. 160–162; „Sieh, so ward Christus kraftlos am Kreuz, und eben da selbst bo-wies er die größte Macht: er überwand Sünde, Tod, Welt, Hölle, Teufel und alles Übel. In solcher Weise sind alle Märtyrer stark gewesen und haben’s gewonnen, und so gewinnen’s auch jetzt noch alle Leidenden und Unterdrückten. Darum spricht Joel (4, 10): »Wer ohne Kraft ist, der soll sagen: Ich bin reich an Kraft«, aber im Glauben und ohne es zu fühlen, bis es ans Ende kommt”, WA 7, 586, s. 24–29.

⁹⁸ „Erkenne Christum und durch den Menschen steige auf zu Gott!”, WA 2, 140, s. 32; W innym miejscu czytamy: „Hic ordo diligenter servandus est. Non ascendendum ad majestatis divinae, inquisitionem, antequam infantulum hunc bene comprehenderit, sed ascendendum est in coelum illa scala, quae nobis proposita est, his gradibus utendum, quos deus ad eum ascensum paravit et

niem profesora z Wittenbergi – nie dałoby się zrozumieć bez Ewangelii, która usuwa zasłonę i ukazuje prawdziwego Boga. Potrzebujemy o Nim apostołskiego słowa, które nas upewnia, kim On jest. Nie „historyczny Jezus” jako taki jest więc podstawą naszej wiary, lecz Chrystus, którego zwiastuje apostołskie świadectwo⁹⁹. W żadnym wypadku nie jest ono teologicznym traktatem chrystologicznym; jest raczej soteriologicznym przepowiadaniem, czyli głoszeniem prawdy o dokonanej przez Niego wyzwoleniu z niewoli grzechu. Co w klasycznej teologii stanowiło podstawowy przedmiot badań, dla Reformatora stało się tylko oczywistym punktem wyjścia, jednoznacznie potwierdzonym przez Pismo, a więc nie wymagającym jakiegokolwiek dowodzenia¹⁰⁰. Za najpiękniejszą wypowiedź Lutra o Chrystusie uważa się powszechnie zdanie: Chrystus jest „odbiciem ojcowskiego serca Bożego” („Spiegel des väterlichen Herzens Gottes”)¹⁰¹.

W *Komentarzu do Magnifikat* osoba Jezusa Chrystusa ukazana jest zasadniczo w kontekście Wcielenia, rozumianego jako wypełnienie Bożych obietnic. W centrum chrystologii *Komentarza* stoi więc człowieczeństwo Chrystusa, przez które objawia się Bóg w swoim miłosierdziu. Punkt wyjścia tych rozważań stanowi, nie nazwana wprawdzie po imieniu, lecz wynikająca z kontekstu, nauka o Bogu ukrytym, objawiającym się poprzez przeciwieństwo (*absconditus sub contrario* – *verborgen unter dem Gegensatz*)¹⁰². Poprzez człowieczeństwo Chrystusa Bóg przyjmuje ludzką historię, a zarazem w ciele ludzkim swojego Syna ukrywa Swoją boskość, czyli czyni je miejscem Swego tajemniczego przebywania¹⁰³. Wcielenie dokonało się, jak twierdzi Luter w jednym ze swoich kazań, m.in. ze względu na naszą słabość, aby nas nie przerazić swoim boskim majestatem, umożliwić nam stopniowe poddawanie się wpływowi Jego miłości i dobroci, a w ten sposób obdarować pociechą i umocnieniem¹⁰⁴.

Tematyka chrystologiczna, ujęta w perspektywie Wcielenia, zaznacza się szczególnie w ostatniej części *Komentarza*, gdzie Wittenberczyk analizuje 9 i 10 werset Hymnu: „Przyjął swego sługę Izraela, wspominając na swoje miłosierdzie, jak mówił do naszych ojców, Abrahama i jego potomstwa (nasienia) na wieki”. Bardzo silny akcent kładzie na fakt wypełnienia się we Wcieleniu obietnicy danej Abrahamowi i jego potomstwu. „Dar” i „obietnica” to dwa kluczowe terminy chrystologii *Komentarza*. Dla jego autora fundamentalne znaczenie odgrywa fakt ukazania się we Wcieleniu suwerennej łaski Boga, absolutnie niemożliwej do wysłu-

applicavit. Noluit filius Dei videri et inveniri in coelo. Atque ideo descendit de coelis ad haec infima, venitque ad nos in carnem nostram, et posuit se in gremium matris, in praesepe et in cruce. Hanc scalam posuit in his terris, qua ad Deum ascenderemus”, WA 40, II, 656, s. 21.

⁹⁹ „Gott will das mündliche Wort mehr geehrt sehen als Christi Menschheit”, WA 17, I, 5,

s. 13. Por. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, s. 171.

¹⁰⁰ Por. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, s. 165.

¹⁰¹ WA 30, I, 192, s. 5.

¹⁰² Por. Loewenich, *Luthers theologia crucis*, s. 29.

¹⁰³ Por. O. H. Pesch, *Hinführung zu Luter*, Mainz 1983, s. 255.

¹⁰⁴ Asendorf, *Die Theologie Martin Luthers nach seinen Predigten*, 78; por. WA 2, 141, s. 3.

zenia przez człowieka, a zapowiedzianej już na początku Objawienia. Tę suwerenność wskazuje Maryja, mówiąc, że Bóg wspomniał na swe miłosierdzie¹⁰⁵. Bóg pragnął w tym dziele objawić nowemu, duchowemu Izraelowi, czyli wierzącym, swoje Imię, które brzmi: „Miłosierny”. Ono stanowi fundament daru, jaki otrzymała Służebnica Pańska. We Wcieleniu nie tylko spełniają się obietnice dane Abrahamowi i jego potomstwu. Odślania ono także zbawczą wolę Ojca. Zdaniem Lutra, dokonuje się to wyłącznie w człowieczeństwie Chrystusa¹⁰⁶.

Temat Wcielenia zasługuje, według Lutra, na szczególne potraktowanie: „Po oddaniu chwały Bogu za Jego dzieła Maryja powraca ponownie do początku swojego hymnu, zamykając *Magnifikat* śpiewem na cześć największego spośród wszystkich boskich dzieł, a mianowicie Wcielenia Syna Bożego”¹⁰⁷.

Maryja dzieli Izrael, jako adresatów Wcielenia, na dwie części i zwraca się tylko do tych, którzy służą Bogu, dodając: „Nikt nie może jednak służyć Bogu, jak tylko ci, którzy uznają Go za swego Boga i pozwalają Mu w sobie działać poprzez Jego dzieła”¹⁰⁸. Wcielenie jest dla Reformatora najdobitniejszym wyrazem Bożego Miłosierdzia: „Wspomniał na swe miłosierdzie”. Powraca w tym zdaniu motyw wyłącznej inicjatywy w realizacji dzieła, przez które Bóg objawia swe imię: Miłosierny”. Luter wyjaśnia, iż sformułowanie „wspomniał” nie oznacza, jakoby Bóg na pewien okres zapomniał o swoim miłosierdziu, lecz wyraża prawdę, że moment jej spełnienia wyznaczył Bóg w sobie tylko znanym czasie: „Dopiero gdy przyszedł w Chrystusie, okazało się, że o swej obietnicy nie zapomniał, lecz nieustannie o niej pamiętał, by ją w końcu wypełnić”. Darmowość łaski Wcielenia Chrystusa wyprowadza m.in. z faktu, iż obietnica została dana Abrahamowi¹⁰⁹ już przed czterema tysiącami lat, zanim jeszcze Izrael otrzymał od Mojżesza prawo przykazań. Bóg nie chciał bowiem, aby ktokolwiek chlubił się jakoby dostąpił skutków wypełnienia się obietnicy na podstawie prawa lub uczynków polecanych przez prawo¹¹⁰.

Szeroką perspektywę obietnicy Boga, realizującej się we Wcieleniu, wzmacnia Luter poprzez zwrot: „Chrystus, uświęciciel całego świata”¹¹¹, który przyrzeczony jest wszystkim, zgodnie ze słowami Pisma: „Poprzysiągłem na samego siebie: w twoim nasieniu błogosławione będą wszystkie narody ziemi”. Z treści owej obietnicy wyprowadza dwa podstawowe wnioski chrystologiczne: 1) poza Chrystusem cały świat z jego czynami i wiedzą pogrążony jest w grzechu, potępieniu i przekleństwie; 2) Zbawiciel jako „nasienie” Abrahama nie mógł przyjść na świat

¹⁰⁵ „Drum sagt Maria: »Er hat gedacht an seine Barmherzigkeit«; sie sagt nicht: »Er hat gedacht an unser Verdienst und Würdigkeit«. Bedürftig waren wir, aber ganz unwürdig”, WA 7, 596, s. 34–36.

¹⁰⁶ P e s c h, *Hinführung zu Luther*, s. 256.

¹⁰⁷ WA 7, 595, s. 3–5.

¹⁰⁸ WA 7, 595, s. 8–10.

¹⁰⁹ Autor powołuje się na Rdz 12, 3 i 22, 18.

¹¹⁰ WA 7, 597, s. 35 nn.

¹¹¹ „Aller Welt Heiland”, WA 7, 598, s. 9.

na drodze naturalnego zrodzenia z mężczyzny i kobiety, gdyż ten rodzaj zrodzenia jest przeklęty i przynosi przeklęte owoce. Jeśli w tym „nasieniu” cały świat miał dostąpić zbawienia i błogosławieństwa, konieczne było, aby zostało uprzednio pobłogosławione, gdyż nie mogło, jako pełne łaski i prawdy, być dotknięte lub skażone tym przekleństwem. Nie zachodzi tu sprzeczność ze słowami obietnicy, z której wynika, że potomek Abrahama ma być prawdziwym człowiekiem z jego krwi i ciała. Argumentem za niesprzecznością obydwu faktów: Chrystus jako człowiek z ciała i krwi Abrahama i jednocześnie nie zrodzony z mężczyzny i kobiety, jest świadomie użyty przez Pismo w stosunku do Mesjasza termin „nasienie”, a nie Dziecko (Kind). Zaświadcza on o Jego pełnym człowieczeństwie, cielesności i przynależności do rodziny Abrahama¹¹². W tym więc tylko nasieniu jest błogosławieństwo dla wszystkich na ziemi¹¹³. W wypełnieniu się obietnicy danej Abrahamowi dostrzega Luter centrum i podstawę ewangelii. Jest ona realizacją zapowiedzi Starego Testamentu. Całe Pismo jakby „zawieszane” jest na tym przyrzeczeniu. Wszystko, co powiedziane zostało w Biblii, dotyczy wprost Chrystusa. Wszyscy Patriarchowie Starego Testamentu i wszyscy święci Prorocy mieli tę samą wiarę i tę samą ewangelię, którą my mamy (1 Kor 10, 1). W tym przyrzeczeniu i w łonie Abrahama wszyscy zostali zachowani i zbawieni: należący do Starego Przymierza, ponieważ uwierzyli obiecanemu Potomkowi Abrahama, my – gdyż dostępujemy łaski oglądania tego, co zostało nam przyrzeczone. Wszyscy uczestniczymy w rzeczywistości jednej i tej samej obietnicy; jedna jest wiara, jeden Duch, jeden Chrystus, jeden Pan (Ef 4, 5), dziś, w każdym czasie i na wieki pisze dr Marcin, nawiązując do słów św. Pawła¹¹⁴ z *Listu do Hebrajczyków*. Obiecane przez Boga i zapoczątkowane przez Wcielenie zbawcze dzieło dokonane przez Jezusa Chrystusa jest inicjatywą Stwórcy, który pragnie ratować człowieka bezsilnego wobec grzechu, któremu uległ.

¹¹² „Wenn Gott, der nicht lügen kann, zusagt und schwört, es solle Abrahams natürlicher Same sein, d.h. ein natürliches, wirkliches Kind, das von seinem Fleisch und Blut geboren würde, so muß dieser Same ein richtiger, natürlicher Mensch sein vom Fleisch und Blut Abrahams. Da steht nun eins gegen das andere: natürliches Fleisch und Blut Abrahams sein, und doch nicht vom Mann und Weib natürlich geboren werden (denn darum gebrauch Gott das Wort »dein Samen« und nicht das Wort »dein Kind«, daß es ja klar und gewiß wäre, es solle sein natürliches Fleisch und Blut sein, wie es ja der »Semex« ist; ein »Kind« kann ja gut auch nicht ein natürliches Kind sein, wie man weiß”, WA 7, 598, s. 31 nn.

¹¹³ „[...] alles, was gesegnet werden soll, muß und soll durch diesen Samen und sonst auf keine Weise gesegnet werden. Sie, das ist der Same Abrahams, der von keinem seiner Söhne – darauf haben die Juden allezeit gesehen und gewartet –, sondern allein von seiner eigenen Tochter Maria geboren ist”, WA 7, 599, s. 10.

¹¹⁴ Luter do 1521 r. uważał, że autorem *Listu do Hebrajczyków* był św. Paweł.

PODSUMOWANIE

Z analizy *Komentarza do Magnifikat* w zamierzonym na wstępie artykułu zakresie wynika kilka wniosków.

1. Luter unika zdecydowanie rozważania na temat Boga w aspekcie filozoficznym. Przeciwstawia się zdecydowanie statycznemu, bazującemu na filozofii Arystotelesa, rozprawianiu o naturze Boga. Interesuje go wyłącznie Bóg dla nas i dla mnie. Takie ujęcie sprawia, że Lutra koncepcję Boga scharakteryzować można jako dynamiczną wizję Stwórcy nieustannie obecnego i stale kształtującego historię zbawienia.

2. W teologicznych sformułowaniach *Komentarza* na temat Boga ukrytego (*deus absconditus*) i Boga objawionego (*deus revelatus*) Lutra dostrzec można wyraźnie zręby teologii krzyża, która całkowicie zdominuje jego późniejszą twórczość.

3. Niezwykle cenne i inspirujące z punktu widzenia współczesnej teologii okazuje się dowartościowanie doświadczenia w procesie poznania Boga. Szeroka i szczegółowa analiza *opera dei* jako *opus proprium* i *opus alienum*, choć nieco schematyczna i, jak wykazano wyżej, wzbudzająca nawet u samego autora pewne wątpliwości, interpretacja, nie może przysłonić faktu, że Luter odważnie i ciekawie podejmuje trudny temat doświadczenia działania Bożego jako źródła teologicznego poznania. Warto pamiętać, że Luter nie tylko w *Komentarzu* niejednokrotnie odwołuje się chociażby do doświadczenia i języka mistyki niemieckiej. Rysuje się frapująca szansa wnikliwszego przebadania pism Reformatora w tym właśnie aspekcie.

4. W kontekście wyżej sformułowanego wniosku, naukę o Bogu równie dobrze określić można jako chrystologię lub soteriologię. Te dwie bowiem opisują Boga w Jego stwórczym i zbawczym działaniu. Chrystus jest obrazem Boga. W Chrystusie umierającym na krzyżu Bóg objawia się w swej zbawiennej dla grzesznika słabości (*posteriora*).

5. Opierając się na poruszonej w niniejszym artykule problematyce, sformułować można ostatnią tezę nieco ogólniejszej natury: gdy Luter nie czuł się sprovokowany do polemiki, która wskutek szczupłości czasu i nieustannego realnego zagrożenia ze strony jego potężnych przeciwników, nie sprzyjała systematycznemu i wyczerpującemu formułowaniu myśli, wtedy jego teologia odznaczała się zdumiewającą dojrzałością. Z teologii tej technicznie również bogata osobowość i głęboka chrześcijańska duchowość Wittenberczyka.

Zusammenfassung

Auf Schloß Wartburg entstand im Jahre 1521, d.h. in der äußerst schwierigen, aber auch entscheidenden Zeit für die Reformation und den Reformator selbst, Luthers Kommentar zum Magnifikat. Im Vergleich zu den von Luther in diesem Jahr geschriebenen Werken unterscheidet sich der

Kommentar deutlich durch seinen unpolemischen und frommen Charakter, so daß man sogar von einem neuen Gesicht des Professors aus Wittenberg sprechen kann. Bisher hat man den Kommentar, vor allem katholischerseits, nur als unschlagbaren Beweis ausgenutzt dafür, daß Luther seine marianische (also katholische) Frömmigkeit nie aufgegeben hätte. Dem aufmerksamen Leser darf es aber nicht entgehen, daß hier nicht von Maria, sondern von Gott und von seinen Werken (*opera dei*) an erster Stelle die Rede ist. In den Mittelpunkt seines Werkes stellt der Reformator die Allwirksamkeit Gottes. Er ist der, der alles tut. Bei Betrachtung dieses Themas bezieht sich Luther ganz eindeutig auf seine *theologia crucis*, in der der Hauptgedanke heißt: Gott läßt sich nicht in den Werken seiner Macht und Größe erkennen, sondern in seiner Ohnmacht und Schwäche (*posteriora dei*). Das Kreuz Jesu, durch das manche an Gott Anstoß nehmen, drückt diese Schwäche am deutlichsten aus. Doch für die, die glauben, werden *posteriora* nicht zum Anstoß, sondern zum Heil. In diesem Zusammenhang stollen im Kommentar auch die Gedanken über *opus dei actum* (Gottes eigenes Werk – ohne jede Vermittlung des Geschöpfes) und *opus dei factum* (Gottes fremdes Werk – mit Vermittlung des Geschöpfes) verstanden werden. Auf diese doppelte Weise regiert Gott in der Welt, d.h. in der Weltgeschichte (*opus factum* – „er gibt das Seine“) und in der Heilsgeschichte (*opus actum* – „er gibt sich selbst“). Die christologischen Gedanken konzentrieren sich im Kommentar auf die Menschwerdung als Hauptwerk Gottes in der Heilsgeschichte. In diesem Werk gehen alle Verheißungen Gottes in Erfüllung. Es muß unterstrichen werden, daß Luther in seiner Gotteslehre und Christologie, die eng zusammengehören, auf die große Rolle der Erfahrung hinweist. Dieses Thema beschäftigt zur Zeit mehrere Theologen. Luther zeichnet sich darin als einer der Protagonisten aus. Luthers Kommentar beweist auch indirekt, daß er, wenn er sich nicht herausgefordert wußte, sich gegen Vorwürfe und Angriffen seines Gegners zu wehren, imstande war, tief durchgedachte, vollständige und polemikfreie theologische Gedanken zu formulieren. Aus dem ökumenischen Blickwinkel scheint diese Schlußfolgerung von besonderer Bedeutung zu sein. Solche angeblichen Nebenschriften öffnen uns Zugang zu einem anderen Luther, der weder Heiliger noch Ketzler war.