

Marcin Hintz

Aktualność reformacyjnego przesłania we współczesnej etyce ewangelickiej

Wprowadzenie

Etyka ewangelicka we właściwym znaczeniu rozpoczęła się wraz z publikacją traktatu Marcina Lutra *O wolności chrześcijańskiej* w roku 1520. Ani w *95 Tezach* z 31 października 1517 r., ani w późniejszych dysputacjach nie odnajdziemy jeszcze zapowiedzi etyki. Początkowo problematyka dogmatyczna – spór o rozumienie zbawienia człowieka, o relację grzesznika do Boga – zdominował prereformacyjną, burzliwą debatę. Około połowy roku 1520 Luter uświadomił sobie, że wyższe duchowieństwo ani tym bardziej kardynałowie i papież nie są zainteresowani głębszą reformą chrześcijaństwa, a wręcz odrzucają wszelkie postulaty *renovatio*, a dokładniej *reformatio ecclesiae in capite et membris*¹. Grupa skupiona wokół Lutra, nie mając nadziei na ogólny powrót do apostołskości, do źródeł chrześcijaństwa, podjęła się dzieła naprawy w wymiarze lokalnym. Konsekwencją wyboru tej drogi były 3 pisma programowe z roku 1520 napisane przez wittenberskiego profesora, w tym wspomniany traktat *O wolności chrześcijańskiej*.

Marcin Luter — twórca etyki ewangelickiej

Rola Lutra w kształtowaniu się paradygmatu ewangelickiej etyki jest nie do przecenienia². Co prawda, wiele konkretnych wypowiedzi Lutra, jego sądów

¹ Hasło to, wzywające do naprawy papieżstwa, kurii rzymskiej i całego łacińskiego było impulsem do zwołania soborów w Pizie 1409, Konstancji 1414-18 oraz Bazylei 1431-1449, zwanych „soborami reformy“.

² W poniższej prezentacji poglądów etycznych Lutra odwołuję się do wyników badań własnych, ukazanych wcześniej w pracach popularyzatorskich: M. Hintz, *Dziedzictwo myśli M. Lutra i jego spadkobierców w etyce europejskiej*, [w:] *Dziedzictwo myśli Lutra*, Zbiór studiów red. J. Wild, Słupsk 2011, s. 8-34 oraz M. Hintz, *Wiara czynna w miłości – etyka reformatorów*, [w:] *Reformatorzy*, red. Ł. Barański, bp M. Hintz, J. Sojka, seria: „Biblioteka 500 lat Reformacji”, t. 1, Wydawnictwo „Augustana”, Bielsko-Biała 2013, s. 48-62.

moralnych, porad i sugestii, miało i nadal ma charakter kontrowersyjny, nie mniej ogólny szkielet systemu etyki ma charakter założycielski. Ojciec XVI-wiecznej reformy Kościoła zachodniego jest obecny w wielu przestrzeniach współczesnej dyskusji, wciąż się go cytuje w sporach dotyczących życia politycznego, gospodarczego i małżeńskiego, co świadczy, że jego myśl jest wciąż inspiracją dla ludzi XXI w., których od reformacyjnego wystąpienia dzieli 500 lat³. Nie wszyscy jednak sięgają do etycznego dziedzictwa Lutra, uważając, że jest to relikw minionej epoki.

Współczesna mapa myśli etycznej Europy podzielona jest *de facto* pomiędzy etykę filozoficzną – myśl świecką opartą całkowicie o prawdy rozumowe oraz etykę uprawianą w ramach chrześcijańskiej teologii i dyscyplin jej pokrewnych. Odnosząc się do tego pierwszego obszaru, trzeba powiedzieć, że wyniki analizy najnowszych podręczników etyki filozoficznej wydanych w ostatnich latach na gruncie polskim pozwalają stwierdzić, że myśl etyczna Lutra jest w nich całkowicie pomijana. Podobnie, choć już nie tak radykalnie, rzecz ma się w standardowych podręcznikach etyki wydanych w kręgu europejskim.

Odwołując się do najpopularniejszego obecnie w Polsce podręcznika etyki filozoficznej, adresowanego przede wszystkim do uczniów szkół średnich, autorstwa warszawskiej filozofki i feministki Magdaleny Środy, można dojść do wniosku, że myśl moralna Lutra jest zupełnie nieobecna we współczesnej etyce⁴. Z myśli chrześcijańskiej Środa omawia tylko koncepcje etyczne Tomasza z Akwinu oraz św. Augustyna. Lutra pomija również tłumaczenie polskie popularnej książki niemieckiego jezuita Friedo Ricken⁵.

Warszawski filozof, autor wszechstronnego opracowania etyki, Jacek Hołówka, stwierdza zaś lakonicznie: „Do umocnienia się ustroju wolności przyczyniły się pisma Marcina Lutra. Pisma raczej niż to, co sam czynił, ponieważ czując się zagrożonym przez Rzym, szukał oparcia w `chrześcijańskiej szlachcie narodu niemieckiego`, i polityczne implikacje jego działalności były silnie autorytarne”⁶.

Inną optykę zaprezentował, w uznanym w Europie podręczniku historii myśli moralnej, amerykański filozof, Vernon Bourke. Autor ten wykazuje, że

³ *Luther heute. Ausstrahlungen der Wittenberger Reformation*, Hrsg. v. U. Heckel, J. Kampmann, V. Leppin u. Chr. Schwöbel, Tübingen 2017.

⁴ M. Środa, *Etyka dla myślących. Podręcznik dla szkół ponadpodstawowych*, Warszawa 2010.

⁵ F. Ricken, *Etyka ogólna*, przeł. P. Domański, Kęty 2001.

⁶ J. Hołówka, *Etyka w działaniu*, Warszawa 2001, s. 373.

Luter wywarł wielki wpływ na późniejszą etykę i stał się doskonałym przykładem reprezentanta, jak to określa: „etyki teologicznoaprobatywnej”, czyli odwołującej się do instancji religijnej⁷.

Również Alasdair MacIntyre dostrzega wielką rolę etyki Lutera w dyskursie nowożytnym, stawiając go w jednej linii z Machiavellim, Hobbesem i Spinozą⁸.

Dokładne omówienie myśli etycznej wittenberskiego Reformatora znajdziemy w podręczniku etyki ogólnej autorstwa duńskiego humanisty Svenda Andersena, który ukazuje całość znaczenia myśli moralnej Lutera w debacie nowożytnej⁹.

Całkiem inaczej rzecz wygląda z odwoływaniem się do etyki Lutera wśród spierających się teologów europejskich. Tutaj mamy do czynienia z częstymi odwołaniami do jego dzieł zebranych w *Weimaranie*, czyli *opera omnia*¹⁰. Współczesne, najnowsze podręczniki etyki teologicznej, zwłaszcza pisane w ramach ewangelickiej tradycji konfesyjnej, żywo odwołują się do pism i słów Lutera¹¹. Jego propozycje moralne od samego początku były przede wszystkim natury praktycznej, stąd też bardzo często znajdujemy nawiązania do nich we współczesnym kaznodziejstwie. Podobnie rzecz się ma z ewangelicką katechetyką i poradnictwem duszpasterskim, gdzie bardzo często Luter i jego myśli z zakresu etyki są przywoływane.

Dlaczego etyka Lutera jest nieobecna we współczesnym dyskursie filozoficznym? Odwołajmy się do samego programu etyki teologicznej wittenberskiego Reformatora.

Etyka Lutera w całości jego teologicznego dorobku

W teologii ewangelickiej, a zwłaszcza w badaniach nad spuścizną Lutera, trwa spór o miejsce etyki w jego teologii. Obecnie mało który z luterologów

⁷ V. J. Bourke, *Historia etyki*, przekł. A. Białek, Toruń 1994, s. 127.

⁸ A. MacIntyre, *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, przekł. A. Chmielewski, Warszawa 2000, s. 167.

⁹ S. Andersen, *Wprowadzenie do etyki*, Warszawa 2004.

¹⁰ M. Luther, *D. Martin Luthers Werke*, Weimarer Ausgabe=WA, Weimar 1883-2009: WA - *Schriften*, WA TR - *Tischreden (Colloquia)*, WA BR - *Briefwechsel*, WA DB - *Deutsche Bibel*. Pełna edycja dzieł Lutera została rozpoczęta w roku 1883 w 400. rocznicę urodzin Reformatora, zakończona w roku 2009, obejmuje łącznie 120 tomów.

¹¹ Np. najnowsze podręczniki niemieckich teologów: M. Honecker, *Evangelische Ethik als Ethik der Unterscheidung*, Berlin-Münster-Wien-Zürich-London 2010; D. Lange, *Ethik in evangelischer Perspektive*, 2002; J. Fischer, *Grundkurs Ethik. Grundbegriffe philosophischer und theologischer Ethik*, Stuttgart 2008; M. Schirmacher, *Ethik*, Bd. I-VI, Nürnberg 2009 (etyka ewangelikalna).

podąża za tezą klasycznego badacza z połowy XX wieku, Paula Althausa (1888-1966), który twierdził, że można mówić o etyce Lutera jako całości – wyodrębnionym systemie moralnym. Althaus opracował jedyną do niedawna monografię poświęconą w całości etyce Lutera, ukazując ją w systematycznym układzie¹². Przez długie lata interpretacja Althausa uchodziła niemal za kanoniczną.

Christopher Frey, autor standardowego podręcznika historii etyki ewangelickiej z lat 90. XX w., stara się ukazać myśl etyczną Lutera w podobny sposób, wskazując na rozwój jego refleksji moralnej, która powstawała niejako *ad hoc* – jako reakcja na konkretną sytuację społeczną czy kościelną¹³. Frey jednak zauważa, że etyka w jego pismach nie miała priorytetowego miejsca, zwłaszcza po roku 1530.

Luter w kwestiach moralnych, na co wskazują jego późne pisma, widział siebie przede wszystkim jako duszpasterza i rozumiał swe zapisy jako dawanie dobrej rady, jako służbę pastoralną¹⁴. Stąd też wypowiedzi moralne znajdziemy wyłącznie w kazaniach, pismach egzegetycznych oraz w tzw. *Mowach stołowych* (*Tischreden*)¹⁵, czyli zapisach wypowiedzi formułowanych podczas rozmów lub debat, sporządzonych przez uczniów i zwolenników Reformatora. Luter nie wzbraniał się odpowiadać na stawiane mu pytania z zakresu etyki. Nigdy nie unikał tematów trudnych, nie zawsze zresztą formułując udane propozycje, zawsze jednak traktował wzięte na siebie zadanie formułowania sądów etycznych jako służbę w ramach Kościoła, a nie w ramach państwa¹⁶.

Współczesny badacz, U. Asendorf, stwierdza, że szczególnie ważna dla zrozumienia etyki Lutera jest jego antropologia¹⁷. Althaus zaś akcentuje, że antropologia jest pomostem pomiędzy soteriologią a etyką¹⁸. Bez ukazania Lutrowej antropologii, przedstawienie jego etyki jest niemożliwe. Również inny współczesny badacz dorobku Lutera, Wilfried Joest, podkreśla szczególne zna-

¹² P. Althaus, *Die Ethik Martin Luthers*, Gütersloh 1965, s. 15.

¹³ C. Frey, *Etyka protestantyzmu od reformacji do czasów współczesnych*, przekł. S. Cinal, Kraków 1991, s. 27.

¹⁴ O. Bayer, *Nachfolge in der Welt. Luthers seelsorgerliche Ethik*, [w:] *Zwei Kirchen-eine Moral?* hg. von O. Bayer u. andere, Regensburg 1986, s. 54.

¹⁵ M. Luther, *WA TR*, Bd. I-VI, Weimar 1883-2009.

¹⁶ E. Seeberg, *Luthers Theologie in ihren Grundzügen*, Stuttgart 1950, s. 193.

¹⁷ U. Asendorf, *Die Theologie Martin Luthers nach seinen Predigten*, Göttingen 1988, s. 188.

¹⁸ P. Althaus, *Die Ethik Martin Luthers*, dz. cyt., s. 7.

czenie antropologii dla szczegółowych etycznych rozstrzygnięć w jego teologii¹⁹. Reformatorska refleksja na temat istoty człowieka wpisana jest w pojmowanie grzechu, a następnie usprawiedliwienia.

Tybindzki badacz Oswald Bayer, analizując zakres wypowiedzi Lutra z etyki, sformułował słynną, klasyczną już dzisiaj tezę, że w przypadku myśli moralnej Reformatora możemy mówić nie o systemie, ale tylko o etyce w wymiarze duszpasterskim (*seelsorgerliche Ethik*)²⁰.

Zaś Erich Seeberg podkreśla, że etyka Lutra nie ma charakteru systemowego, jest częścią jego teologii i jest silnie zależna od wypowiedzi i zapisów Pisma Świętego, czyli ma charakter heteronomiczny²¹.

Max Josef Sudy w najnowszym, kompleksowym opracowaniu etyki Reformatora wskazuje medytację jako swoistą metodę jego pracy biblijnej i teologicznej, odniesioną także do warsztatu etycznego. Konsekwencją tej metody jest ściśle powiązanie etyki z nauką o usprawiedliwieniu²².

Podążając za tą tezą, należy założenia etyki Lutra osadzić w całości jego teologicznej refleksji.

Wolność chrześcijańska a dobre uczynki

Wśród badaczy zajmujących się tą problematyką panuje zgodność, że pierwszą próbą ukazania etyki reformacyjnej jest słynne pismo programowe *O wolności chrześcijanina*, jedno z trzech programowych dzieł roku 1520, napisane jednocześnie po niemiecku i po łacinie. Jego tematem jest wolność chrześcijańska i konsekwencje z niej płynące, czyli zadania chrześcijan w świecie widziane jako skutek usprawiedliwienia z łaski.

Ta niewielka, kilkudziesięciostronicowa książeczka rozpoczyna się od stwierdzenia, że niewielu spośród tych, którzy pisali o wolności, rozumie prawidłowo tę problematykę i dlatego trzeba ją właściwie wyłożyć w sposób prosty dla zwykłych ludzi. Na samym początku traktatu Luter formułuje słynną dwuczłonową tezę, która stanowi reformacyjne rozumienie wolności.

Pierwsza część tej tezy brzmi: „Chrześcijanin jest wolnym panem względem wszystkiego (wszystkich spraw) i nikomu niepodległym...”

¹⁹ W. Joest, *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen 1967, s. 13.

²⁰ Bayer, *Nachfolge in der Welt...*, dz. cyt., s. 61.

²¹ E. Seeberg, *Luthers Theologie in ihren Grundzügen.*, dz. cyt., s. 157.

²² M. J. Suda, *Die Ethik Martin Luthers*, Göttingen 2006, s. 38.

Drugi człon zaś: „Chrześcijanin jest najbardziej uległym sługą wszystkich (spraw) i każdemu podległy”²³.

Według Lutra bycie wolnym człowiekiem, a dokładnie *panem* oznacza, że wolność możliwa jest tylko w perspektywie bycia chrześcijaninem, czyli Bożym dzieckiem. Chrześcijanin jest całkowicie wolny od wszelkich zewnętrznych przykazań, obyczajów, pobożności, kultu, przepisów kościelnych. W analizie antropologicznej, którą spotykamy również w traktacie *O wolności...* wskazuje na podwójną, duchowo-cielesną naturę człowieka. Dla człowieka duchowego żadna zewnętrzna rzecz nie ma najmniejszego znaczenia dla sprawiedliwości. Tylko Ewangelia ma moc wyzwalającą grzesznika, wiara tym samym konstituuje przestrzeń chrześcijańskiej wolności. Chrystus wyzwala grzesznika od wszelkiego jarzma, zwłaszcza jarzma Prawa, czyli Zakonu. W Chrystusie człowiek osiąga pełnię wolności. Tezę tę Luter będzie powtarzał wielokrotnie w swoich późniejszych dziełach, zwłaszcza w rozbudowanym traktacie skierowanym przeciwko Erazmowi.

Zerwanie z uczynkowym pojmowaniem wiary chrześcijańskiej stanowi centrum Lutrowej teologii. Luter podkreśla, że poprzez wiarę w Chrystusa nie jesteśmy uwolnieni od uczynków, lecz od liczenia na uczynki, czyli wiary, że usprawiedliwienie zyskuje się przez dobre uczynki²⁴. Do fałszywie pojmowanych uczynków zalicza Reformator nie tylko źle pojętą ascezę, ale również obrzędy oraz ceremonie kościelne, w których pokłada się nadzieje na uzyskanie zbawienia. Wzywa do porzucenia średniowiecznego paradygmatu etyki cnoty i do prawdziwego złączenia się z Chrystusem. Gdy dusza człowieka stanowi jedno z Chrystusem, to jest on prawdziwie wolny – oto kwintesencja Lutrowego myślenia o wolności.

Jest też druga strona wolności – działanie na rzecz bliźniego, wolność aktywna. Człowiek Chrystusowy, będąc wyzwolony, jest zarazem wezwany do działania. Luter oddaje to w słowach o podległości, służebności wobec wszystkich. Wolność staje się służbą jednostki na rzecz bliźnich, jest to wolność ku czemuś, ku działaniu. To właśnie wolność do czynu stanowi cechę specyficzną wolności chrześcijańskiej w stosunku do wolności naturalnej. To relacyjne ujęcie wolności przeciwstawia się pasywności chrześcijaństwa reprezentowanej szczególnie wyraźnie przez średniowieczny monastycyzm kontemplacyjny, który kazał się nade wszystko troszczyć o własne zbawienie duszy, jednocześnie spychając na plan dalszy troskę o doczesne sprawy tak swoje, jak i bliźnich.

²³ M. Luter, *O wolności chrześcijanina*, przekł. M. Czyż, [w:] M. Luter, *Pisma moralne*, Warszawa 1991, s. 28.

²⁴ Tamże, s. 49.

Chrześcijanin, według Lutra, to człowiek aktywnie żyjący, podejmujący problemy i wyzwania otaczającego go świata w myśl zasady, która stała się hasłem reformacyjnej etyki: wiara jest skuteczna poprzez miłość (*fides per charitatem effi-cax*).

Z wiary w Chrystusa wypływa cała życiowa działalność człowieka, dotyczy ona wszelkich czynności, całego ludzkiego życia. Przesłanką wszelkiego odpowiedzialnego działania w wierze musi być świadomość chrześcijańskiej wolności. Etyka Lutra dotyczy więc tylko i wyłącznie wyznawców oraz uczniów Jezusa Chrystusa. Wiara stała się w jego systemie teologicznym zasadą etyki. Nauka o wolności chrześcijańskiej sformułowana w roku 1520 będzie się pojawiać w wielu jego pismach, również w kontekście wolności gospodarczej czy politycznej.

Współczesne odczytanie dziedzictwa etycznego Reformacji

Historycy teologii ewangelickiej wskazują, że w 3. dekadzie XX w. mieliśmy do czynienia z tzw. renesansem Lutra. Rozpoczęto wtedy szczegółowe, źródłowe badania nad jego pismami, których wynikiem było chociażby opracowanie etyki Reformatora autorstwa Althausa. W sposób szczególny w latach 20. minionego wieku nawiązano do etyki politycznej ojca Reformacji. Jego wypowiedzi z zakresu etyki seksualnej czy gospodarczej nie mają aż takiego odniesienia do problemów współczesności, a nade wszystko nie budzą takich emocji, jakie wciąż wzbudza w Europie jego myśl polityczna.

W latach międzywojennych, głównie za sprawą Haralda Diema (1913-1941), podjęto na nowo pogłębione badania nad luterską *nauką o dwóch władzach*²⁵. To właśnie wtedy upowszechniła się ta nazwa (*Zwei-Reiche-Lehre*) jako określenie luterkańskiej koncepcji etyki politycznej. Lata 30. XX w. to okres sporu pomiędzy zwolennikami tradycyjnej koncepcji luterkańskiej, a nowej, której twórcą i propagatorem był Karol Barth (1886-1968).

Dzieło Diema miało duże znaczenie w okresie walki Kościoła Wyznającego z faszyzmem. Pamiętać należy, że powstały w opozycji do urzędowego Kościoła ewangelickiego, popierającego politykę partii narodowosocjalistycznej, Kościół Wyznający przyjął w *Deklaracji z Barmen* koncepcję zbliżoną do stanowiska Karola Bartha²⁶. Diem starał się ukazać *naukę o dwóch władzach* nie

²⁵ H. Diem, *Luthers Lehre von den zwei Reichen, untersucht von seinem Verständnis der Bergpredigt aus. Ein Beitrag zum Problem: „Gesetz und Evangelium”* (1938), [w:] *Zur Zweireichelehre Luthers*, hg. G. Sauter/J. Haun, München 1973, s. 3-173.

²⁶ M. Honecker, *Zwei-Reiche-Lehre*, w. *EvStL* ³1987, Bd. 2, s. 4113.

jako dogmat, lecz jako osadzoną w kontekście epoki propozycję, jako swoje *kazanie polityczne*, a nie jako naukę czy doktrynę. Również Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) w swej refleksji etycznej na gruncie etyki politycznej został wierny tradycyjnej optyce luteranńskiej, choć inaczej nazwanej (*nauka o czterech mandatach*)²⁷.

Przed II wojną światową powstały dwie konserwatywne interpretacje *nauki o dwóch władzach*. Jednym z teologów, który początkowo był zwolennikiem teologii dialektycznej, a później przeszedł do obozu Niemieckich chrześcijan był przyjaciel Bartha, Friedrich Gogarten (1887-1967)²⁸. Przedstawił on koncepcję naturalistycznego uprawomocnienia aparatu państwa. Georg Wünsch (1887-1964), na bazie tej samej nauki, w podręczniku *Politische Ethik*, przedstawił koncepcję wodzostwa (*Führerprinzip*) jako model dla Kościoła ewangelickiego²⁹.

W lonie niemieckiego Kościoła ewangelickiego w pierwszych dekadach po zakończeniu II wojny światowej trwała burzliwa dyskusja, na ile myśl polityczna Lutra i jego postawa wobec wojny chłopskiej w 1525 r. oraz wobec Żydów miały wpływ na postawy ewangelików w czasach hitleryzmu³⁰. Nawiązywano wówczas do krytyki *nauki o dwóch władzach* autorstwa Ernsta Troeltscha (1865-1923), który twierdził, że prowadzi ona do podwójnej moralności³¹. Co innego czynimy jako *Weltperson*, będąc w służbie państwa, czyli np. będąc urzędnikiem czy żołnierzem – możemy wówczas bezrefleksyjnie i bez oporów wykonywać nawet okrutne rozkazy przełożonych, a co innego czynimy w domu, prywatnie. Podobny zarzut legitymizacji nadużywania władzy postawił K. Barth.

Próba odparcia tej argumentacji była krytyka fundamentalno-teologiczna *nauki o dwóch władzach* sformułowana przez Gerharda Ebelinga (1912-2001)³². Wychodzi on od doświadczenia egzystencjalnego chrześcijanina, związanego z konfliktem sumienia, gdy ten chce wypełniać ewangeliczne przykazania w świecie, w którym przyszło mu żyć. Dla Ebelinga nauka ta nie jest ani teorią

²⁷ Zob. C. Frey, *Etyka protestantyzmu od reformacji do czasów współczesnych*, przekł. S. Cinal, Kraków 1991, s. 167,177.

²⁸ F. Gogarten, *Politische Ethik*, Jena 1932.

²⁹ G. Wünsch, *Politische Ethik*, Tübingen 1933.

³⁰ M. Opocensky, *Widerstand und Revolution. Herausforderung an die Christen*, München 1982, s. 46.

³¹ za: M. Honecker, *Zwei-Reiche-Lehre*, dz. cyt., s. 4118.

³² G. Ebeling, *Leitsätze zur Zweireichelehre*, [w:] *Wort und Glaube*, Bd. 3, Tübingen 1975, s. 574-592.

społeczeństwa, ani tym bardziej programem walki (*Kampflehre*)³³. Dokonuje ona przede wszystkim fundamentalnego rozróżnienia pomiędzy rzeczywistością Boga i świata ziemskiego³⁴. Model jednego królestwa prowadzi, zdaniem Ebelinga, bądź do próby normowania ziemskiej rzeczywistości według zasady teokratycznej, bądź do odrzucenia świata jako miejsca, w którym Boża wola nie znajduje posłuchu³⁵.

Ebeling podkreśla, że *nauka o dwóch władzach* akcentuje rolę sumienia, którego zadaniem jest należyte rozróżnianie pomiędzy tymi dwoma obszarami³⁶. Kieruje więc chrześcijanina ku odpowiedzialności, nie zaś ku bezmyślnemu wykonywaniu rozkazów, przykazań czy poleceń przełożonych. Tym samym Ebeling odpiesza zarzut podwójnej moralności postawiony *nauce o dwóch władzach*

Bezpośrednio po II wojnie światowej dyskusja w łonie teologii luteranckiej na temat tej nauki weszła w nową fazę. Wypracowano wówczas dwa główne modele interpretacyjne, mianowicie interpretację funkcjonalną i personalną³⁷. Modele te były tak różne, że redaktorzy trzeciego wydania słynnej encyklopedii RGG – „Religion in Geschichte und Gegenwart” musieli przedstawić pod hasłem *Zwei-Reiche-Lehre* dwie interpretacje: klasyczną (funkcjonalną) Franza Lau (1907-1973) i personalną Joachima Heckela (1889-1963).

Interpretacja klasyczna, określana mianem funkcjonalnej, której głównymi propagatorami w latach powojennych byli Althaus oraz luterolog Franz Lau³⁸, wskazuje na istnienie w świecie dwóch wyraźnych porządków: świeckiego i duchowego³⁹. Podkreśla, że chrześcijanin żyje w świecie w dwóch rolach: jako *Christperson* i jako *Weltperson*⁴⁰, realizując różne zadania jako obywatel i jako osoba wierząca. Przykazanie miłości bliźniego obowiązuje więc tylko w obszarze wiary i sumienia, a w państwie świeckim chrześcijanin powinien posługiwać się rozumem i wskazaniem przełożonych. W obszarze świeckim człowiek wierzący, tak jak i pozostali obywatele, żyje w trzech porządkach:

³³ Tamże, s. 579.

³⁴ G. Ebeling, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen 1981, s. 202-203.

³⁵ za: M. Honecker, *Grundriß der Sozialethik*, dz. cyt., s. 23.

³⁶ G. Ebeling, *Luther*, dz. cyt., s. 217.

³⁷ M. Honecker, *Grundriß der Sozialethik*, Berlin-New York 1995, s. 21.

³⁸ F. Lau, *Luthers Lehre von den beiden Reichen*, Berlin 1952; P. Althaus, *Die Ethik Martin Luthers*, dz. cyt.

³⁹ F. Lau, *Zwei-Reiche-Lehre*, [w:] RGG³, Bd. 6, s. 1947.

⁴⁰ P. Althaus, *Die Ethik Martin Luthers*, dz. cyt., s. 72-75.

politycznym, gospodarczym i kościelnym (*politia, oeconomia, ecclesia*)⁴¹. Interpretacja ta odwołuje się więc do klasycznej terminologii (zwierzchność królestwa, osoba, porządki) i stoi na straży porządku państwowego i ładu w życiu publicznym. Charakteryzuje się przy tym, zgodnie z myślą Lutra, swoistą pasywnością wobec wydarzeń politycznych. Interpretację funkcjonalną można zamknąć formułą: „Chrześcijanin jest obywatelem obydwu królestw”⁴². Ta linia interpretacyjna kontynuowana jest współcześnie przez bońskiego teologa Martina Honeckera.

Twórcą interpretacji personalnej jest prawnik, zajmujący się także prawem kościelnym, Johannes Heckel. Zarzucił on Althausowi fałszywą interpretację *nauki o dwóch władzach*, szczególnie jeśli chodzi o rozumienie słowa *światony* (*weltlich*)⁴³. Królestwo świata (*Reich der Welt*), zdaniem Heckela, oznacza u Lutra równie dobrze *civitas diaboli*, co i porządek państwowy, jest pojęciem nieostrym i na jego podstawie nie można budować ogólnej, niemalże uniwersalnej koncepcji dwóch królestw⁴⁴.

Swoją własną koncepcję wyłożył Heckel w dziele *Lex charitatis* z roku 1953⁴⁵. Opierając się na nowej interpretacji rozumienia państwa u Lutra, próbuje stworzyć teorię prawa kościelnego. Heckel nawiązuje do augustyńskiego rozgraniczenia i dzieli świat na dwa obszary – w zależności od tego, kto jest główną siłą na danym obszarze - *civitas dei* czy *civitas diaboli*. Inaczej to ujmując, w zależności od tego, jaka osoba (*persona*) rządzi danym obszarem. Stąd nazwa tego modelu: interpretacja personalna. Heckel zarzuca przy tym Althausowi dualizm i proponuje, żeby w świecie chrześcijanin posługiwał się prawem naturalnym ustanowionym przez Boga oraz przykazaniem miłości⁴⁶. Centralna teza tego dzieła brzmi, że chrześcijanin jest obywatelem tylko jednego królestwa, królestwa Chrystusa. Z powodu miłości Chrystusowej uczestniczy też w królestwie świeckim, mimo iż nie jest jego obywatelem⁴⁷.

Kolejne lata badań nad *nauką o dwóch władzach* koncentrowały się na dialogu z teorią o królewskim panowaniu Chrystusa wypracowaną przez uczniów

⁴¹ F. Lau, *Zwei-Reiche-Lehre*, dz. cyt., s. 1946.

⁴² M. Honecker, *Grundriß der Sozialethik*, dz. cyt., s. 21.

⁴³ J. Heckel, *Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre*, München 1957, s. 12.

⁴⁴ Tamże, s. 32.

⁴⁵ J. Heckel, *Lex charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers*, München 1953, Köln 1973.

⁴⁶ Tamże, s. 30.

⁴⁷ za: M. Honecker, *Grundriß der Sozialethik*, dz. cyt., s. 22.

Karola Bartha, tudzież z egzystencjalnym odniesieniem tej teorii. Prowadzone były prace na forum Światowej Federacji Luterskiej, studia międzynarodowe, jak też interkonfesyjne. Jednak gros badań nad koncepcją Lutra prowadzona była przez teologów niemieckich

Boński teolog i ekumenista Gerhard Sauter w nawiązaniu do Haralda Diema stwierdza, że w przypadku Luterskiej *Zwei-Reiche-Lehre* nie można mówić o nauce, tym bardziej dogmacie czy doktrynie, lecz o modelu albo wzorcu myślowym⁴⁸. Model ten, ze względu na swoje szerokie ramy, może być pomocny w rozwiązywaniu problemów pojawiających się we współczesnej problematyce politycznej, może być swego rodzaju drogowskazem dla chrześcijan poruszających się na arenie polityczności.

Na to samo wskazuje, zmarły w zeszłym roku, Trutz Rendtorff (1931-2016), zauważając że *nauka o dwóch władzach* może być instrumentem pomocnym w dokonywaniu rozstrzygnięć politycznych przez chrześcijan⁴⁹, szczególnie przydatnym w czasach ideologizacji życia politycznego. Teoria ta wskazuje, że w obszarze polityczności chodzi wprawdzie o rozstrzygnięcia ważne, istotne, ale nie takie, które mają charakter absolutny⁵⁰.

Ulrich Duchrow zaakcentował eschatologiczny wymiar omawianej teorii, którą interpretuje jako opis walki Chrystusa ze złem dziejącym się w świecie, prowadzonej za pośrednictwem uczniów. Duchrow proponuje niemalże naukę o trzech państwach: obok państwa Bożego po lewej i po prawej stronie istnieje też państwo szatana⁵¹. Uważa, że *nauka o dwóch władzach* powinna mobilizować chrześcijan do działania przeciwko złu w świecie.

Myśl polityczna Lutra, sformułowana w koncepcji *o dwóch władzach* (*Zwei-Reiche*), nie jest jedynie rozdziałem w historii myśli protestanckiej. Stanowi ona przedmiot żywej debaty i może być podstawą chrześcijańskiej orientacji w świecie politycznym.

⁴⁸ G. Sauter, *Einführung in Zwei-Reiche-Lehre*, [w:] *Zur Zweireichelehre Luthers*, hg. G. Sauter, J. Haun, München 1973, s. VIII.

⁴⁹ T. Rendtorff, *Die Zweireichelehre oder die Kunst des Unterscheidens. Bemerkung zur theologische Deutung des Politischen*, [w:] *Zwei Reiche und Regimente*, hg. U. Duchrow, Gütersloh 1977, s. 58.

⁵⁰ Tamże, s. 62.

⁵¹ U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditions-geschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*, Stuttgart 1983.

Zakończenie

W powyższej analizie wskazano na główne motywy XVI-wiecznego projektu etycznego Reformacji, by następnie zobaczyć, na ile idee te są żywe lub martwe w etyce protestanckiej XXI w.

We współczesnej debacie filozoficzno-etycznej dzieła Lutra są zasadniczo pomijane i wskazuje się na nie głównie jako na przykład historycznego rozwoju myśli politycznej osadzonej w teologicznym, czyli heteronomicznym, paradygmacie. W wielu opracowaniach etyki filozoficznej w ogóle nie znajdziemy odniesień do jego pism. Wynika to z jednego, głównego powodu: etyka Lutra jest częścią jego teologii, ma charakter *stricte* teonomiczny. Jak zauważa Althaus, etyczna refleksja Lutra jest silnie powiązana z teologiczną antropologią oraz z soteriologią, czyli stanowi integralną część jego teologii.

Programowy traktat z roku 1520 poświęcony wolności chrześcijańskiej stał się punktem odniesienia dla wszystkich późniejszych wypowiedzi etycznych Reformatora. W *corpus lutherum* można stwierdzić, że etyka nie stanowi dominanty, oraz że po roku 1530 Luter zajmował się nią okazjonalnie. Szczególne miejsce w jego etyce teologicznej stanowi etyka polityczna, określana od XX w. mianem *nauki o dwóch władzach*. To właśnie ta koncepcja znalazła najwięcej odniesień w dyskusji dwudziestowiecznej: aprobatywnych, jak też skrajnie krytycznych. Do dzisiaj koncepcja ta budzi emocje i jest żywo dyskutowana na forum Światowej Federacji Luteranckiej. Jest to teoria o charakterze fundamentalno-teologicznym, posiada głęboko egzystencjalne odniesienie.

Luter, jak mało który z etyków chrześcijańskich XV i XVI w., silnie zakotwiczył etykę w religii, etos w wierze. To stanowi o sile tej wizji dla tych, którzy podążają drogą wiary, stając się jednocześnie całkowicie nieistotne, irrelevantne dla ludzi niewierzących.

Dla Kościoła ewangelickiego i jego wyznawców propozycje Lutra z zakresu etyki wciąż stanowią, obok materiału biblijnego, jeden z najważniejszych punktów odniesienia⁵², stanowią ważną stację w procesie formułowania sądów etycznych. Szczególnie widoczne to jest na styku relacji państwo-Kościół, w codziennej praktyce życiowej chrześcijanina, który jest także obywatelem ziemskiego państwa.

⁵² *Kościół, Biblia i zaangażowanie publiczne. Światowa Federacja Luterancka wobec Jubileuszu 500 lat Reformacji. Dokumenty studyjne*, red. Komitet Krajowy Światowej Federacji Luteranckiej/Jerzy Sojka, Dziegielów 2017.

Summary: The timeliness of the Reformation message in the contemporary Protestant Ethics

The Ethical Issue of the Reformer Martin Luther is still an important impulse for the Protestant Churches today. The article shows that Ethics does not belong to the largest part of Luther's writing. There are some different models of interpretation of Luther's Ethics especially in the understanding of the relationship of Christians to the politics.

The article is an attempt to find relevance of Luther's Moral Thinking to the postmodern World. His moral advice is still present in the theological and Church discussion. On the other hand, the moral teaching of Luther is completely irrelevant to philosophical discourse.

Keywords: Luther, Protestant Ethics, Political Ethics, Reformation

ks. bp Marcin Hintz – (ur. 1968), duchowny Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego (Luterańskiego), biskup Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej, dr hab. teologii ewangelickiej, profesor nadzwyczajny, kierownik katedry teologii systematycznej Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Członek Synodu Kościoła, przewodniczący Komisji ds. teologii i konfesji. Autor ponad 100 artykułów naukowych i popularnych, redaktor, autor książek: *Etyka ewangelicka i jej wymiar eklesjalny. Studium historyczno-systematyczne*, Warszawa 2007, *Chrześcijańskie sumienie. Rozważania o etyce ewangelickiej*, Katowice 2006. Redaktor naczelny GRE.