

Karol Toeplitz

Marcina Lutra teologiczna definicja człowieka, czyli Dysputa o człowieku

Tezy Marcina Lutra zatytułowane *Dysputa o człowieku* zostały spisane na początku 1536 r., dla potrzeb zajęć na Uniwersytecie w Wittenberdze¹. Oto ich treść².

1. Filozofia, ludzka mądrość, definiuje człowieka jako istotę żywą, uzdolnioną rozumowo, obdarzoną zmysłami i cielesnością.
2. Zbędne jest roztrząsanie, czy człowiek we właściwym, czy niewłaściwym sensie tego słowa będzie określany jako „zwierzę”.
3. Ale trzeba wiedzieć: definicja ta określa tylko śmiertelnego, ziemskiego człowieka.
4. I rzeczywiście prawdą jest, że rozum jest najważniejszy, jest najlepszą cechą ze wszystkich, w porównaniu z pozostałymi rzeczami [Dinge] tego życia, to wprost coś boskiego.
5. On jest wynalazcą i sternikiem wszystkich sztuk wyzwolonych³, nauki medycznej, prawa i tego wszystkiego, co w tym życiu jest w posiadaniu człowieka, a więc mądrości, władzy, dzielności, świetności i wspaniałości.
6. Z pełnym prawem należy go [rozum] określić jako różnicę istotową, dzięki której określa się człowieka jako człowieka w odróżnieniu od zwierząt i pozostałych bytów [Dingen].
7. Także Pismo św. uznało go za pana nad ziemią, ptakami, rybami i bydłem nakazując: „Panujcie!” itd. (1 Mojż 1, 28)⁴.

¹ M. Luter, *Disputatio de homine*, tłum. G. Ebeling, *Lutherstudien*, Bd. II,1-3, 1977, 1982.

² Tłum. K. Toeplitz. Tłumacz zachował interpunkcję Autora.

³ G. Ebeling słusznie zwraca uwagę, że Luter nie wymienia tu ani filozofii, ani – co istotne – teologii, które do sztuk wyzwolonych były wtedy zaliczane.

⁴ Zarówno w tym miejscu, jak i w dalszych, Luter cytuje niezupełnie zgodnie z własnym przekładem Pismo św.

8. Oznacza to, że [rozum] ma być słońcem i czymś w rodzaju boskiej mocy, ustanowionej w tym życiu po to, aby tymi wszystkimi bytami rządzić.
9. I nawet po upadku Adama Bóg nie odebrał tej zwierzchności rozumowi, lecz raczej ją potwierdził.
10. Jednak [rozum] sam z siebie nie wie naprawdę, z jakiej przyczyny jest taką wielkością, a wnioskuje tak jedynie ze skutków swoich działań.
11. Jeśli się z tego powodu porówna filozofię albo sam rozum z teologią, wówczas okaże się, że właściwie o człowieku nie wiemy właściwie nic.
12. Nieomal nie jesteśmy w stanie jego cielesnej [stoffliche] przyczyny⁵ w wystarczający sposób postrzec.
13. Filozofia bez wątpienia nie zna sprawczej i odpowiednio do tego celowej przyczyny istnienia człowieka;
14. Jako przyczynę celową nie uznaje niczego innego, jak doczesną pomyślność, dobrobyt; i nie wie, że sprawczą siłą jest Bóg, Stwórca.
15. Odnośnie do przyczyny nadającej kształt [życiu], którą określają mianem duszy, nigdy w przeszłości i przyszłości wśród filozofów nie zapanuje jednolity pogląd.
16. Przez fakt, że Arystoteles zdefiniował⁶ ją jako najważniejszą rzeczywistość ciała, która ma zdolność życia – pragnął się przypodobać docentom i studentom.
17. Nie ma też żadnych widoków na to, by człowiek mógł siebie poznać, a przede wszystkim najważniejszej części swojej istoty, dopóki wreszcie nie pojmie samego siebie u źródła, którym jest Bóg.
18. I, co ubolewania godne: nawet w odniesieniu do swojego wyboru czy swoich myśli, rozum nie posiada pełnej i niezawodnej władzy, lecz jest w tym skazany na przypadek i jest podporządkowany temu, co nieistotne.
19. Podobnie do tego, jakie jest to życie, podobnie też nacechowana jest zarówno definicja człowieka, jak i poznanie człowieka, jest mianowicie niewystarczające, niepewne i zanadto zorientowane na cielesność.
20. Teologia natomiast definiuje całego i doskonałego człowieka, wychodząc z pełni swojej mądrości⁷.

⁵ Luter wykorzystuje w poniższych wywodach cztery rodzaje przyczyn wyróżnionych przez Arystotelesa: materialną, formalną, sprawczą i celową.

⁶ Arystoteles zdefiniował duszę jako „zasadę życiową”, która według niego dotyczyła także roślin i zwierząt – przyp. G. Ebelinga.

⁷ Luter wykorzystuje w teologii rozróżnienie dokonane przez Aureliusza Augustyna na *scientia* (wiedza) i *sapientia* (mądrość), akcentując na polu teologii tę ostatnią.

21. Mianowicie: człowiek⁸ jest stworzeniem Boga, złożonym z ciała i żywej duszy, od początku uczynionym według obrazu Boga, bez grzechu, z zadaniem płodzenia potomstwa, panowania nad rzeczami i nie przeznaczonym do umierania nigdy;
22. ponadto, że po upadku Adama popadł pod władzę diabła, podlega grzechowi i śmierci, a jedno i drugie jest złem, którego własnymi siłami [człowiek] nie jest zdolny przewyciężyć, a więc jest wieczne;
23. i, że [człowiek] tylko przez Syna Bożego, Jezusa Chrystusa może zostać uwolniony (o ile weń wierzy) i obdarowany życiem wiecznym.
24. W tych właśnie warunkach działa ów najpiękniejszy i najwspanialszy rozum, który pozostał w swej wielkości także po grzesznym upadku, a mimo to – jak z tego wynika – jest pod władzą diabła.
25. W następstwie tego człowiek jest i pozostaje – bez względu na to czy jest królem, panem, sługą, mądrym, sprawiedliwym i niezależnie od tego z powodu posiadania jakichś dóbr tego świata jest wyróżniony – mimo to jest w stanie grzechu, ponieważ jest podległy władzy diabła.
26. Dlatego jeśli ktoś mówi, że naturalne siły człowieka po jego upadku zostały nienaruszone, filozofuje bezbożnie, wbrew teologii.
27. Podobnie, kto powiada, że człowiek może dzięki temu, co czyni i co leży w jego siłach, zasłużyć na łaskę Bożą i życie [wieczne].
28. Również, kto powołuje się na Arystotelesa (który o człowieku z teologicznego punktu widzenia nie ma pojęcia) i twierdzi, że rozum tęskni za tym, co najlepsze.
29. Podobnie też kto twierdzi, że w człowieku ustanowiona jest cecha, iż „nad nim światło oblicza jego Pana” (Ps 4, 7)⁹, to znaczy zdolność do podejmowania wolnych decyzji w celu wydawania sprawiedliwych przepisów i zdolność wyrażania dobrej woli.
30. Również, że w mocy człowieka znajduje się możliwość wyboru między dobrem i złem, życiem albo śmiercią itp.
31. Wszyscy, którzy podobnie twierdzą, nie rozumieją, kim jest człowiek ani nie wiedzą, o czym mówią.
32. Paweł w Liście do Rzymian 3, 28: „Uważamy bowiem, że człowiek bywa usprawiedliwiony przez wiarę, niezależnie od uczynków zakonu” – skrótowno przedstawił definicję człowieka, stwierdzając, że człowiek przez wiarę zbawiony będzie.

⁸ Tezy od 21. do 23. są teologiczną Luterską definicją człowieka.

⁹ Por. przypis 4.

33. Kto o człowieku mówi, że musi zostać usprawiedliwiony, ten z pewnością twierdzi, że jest grzesznikiem i [człowiekiem] niesprawiedliwym i dlatego jest winny w obliczu Boga, ale przez łaskę może zostać uratowany.
34. Paweł pojmując przy tym „człowieka” w sposób ogólny, mówi o człowieku na całym świecie, czyli rozumie pod nim wszystkich, których określa się mianem ludzi znajdujących się w stanie grzechu.
35. Tak oto człowiek w tym życiu jest dla Boga czczym materiałem¹⁰ [Stoff] dla przyszłego kształtu jego życia.
36. Tak też stworzenie w ogóle, które teraz marności jest podporządkowane, dla Boga jest materiałem [Stoff] dla przyszłej postaci [formy] człowieka.
37. I jest to podobne do tego, jak na początku było niebo i ziemia, aby potem, po sześciu dniach miały one przyjąć zakończoną postać aktu stworzenia, mianowicie był to materiał,
38. tak człowiek w tym życiu odnosi się do swojej przyszłej postaci, kiedy jego obraz na podobieństwo Boga zostanie przywrócony i dokończony.
39. Do osiągnięcia tego stanu człowiek znajduje się w stanie grzechu i dzień po dniu zostaje w narastający sposób usprawiedliwiony albo zeszpecony [verunstaltet].
40. Z tego powodu Paweł tych obszarów rozumu nie określa nawet jako wartych miana „świat”, lecz określi je raczej jako „schematy świata” (1 Kor 7, 31)¹¹.

*

Reformator, mając na uwadze próbę zdefiniowania człowieka, konfrontuje stanowiska filozoficzne z teologicznym reformacyjnym i wskazuje zarówno na ich sprzeczność, jak też niemożność uzgodnienia różniących się stanowisk filozoficznych w tej kwestii. Lutrowa, jednoznacznie teologiczna krytyka, dotyczy starożytnego (Arystotelesa przede wszystkim) definiowania człowieka jako *animal rationale*, które to pojmowanie w średniowieczu i scholastyce było właściwie bezdyskusyjne i uchodziło za wzorcowe. Krytyka ta obejmuje punkty od tezy 1. do 19. Nie oznacza to, że Luter odrzuca ową *differentia specifica*, jaką stanowi rozum. Rola rozumu zostaje podkreślona i uhonorowana mocnymi słowami (4.-9.), chociaż jego zdolność do samopoznania i samookreślenia się człowieka zostaje w sposób radykalny poddana w wątpliwość (tezy 10.-19.)

Prymat teologicznego definiowania człowieka jest tu wyraźny (20.-40.) Luter najpierw wskazuje na całościowe biblijno-zbawcze aspekty (21.-23.),

¹⁰ W odróżnieniu od arystotelesowsko-scholastycznego ujęcia materii (Stoff) i formy (Seele) Luter używa tych rozróżnień dla określenia relacji ziemskiego człowieka (materia) i celu prowadzącego ku Bogu (forma). Uwaga oparta na sugestii G. Ebelinga.

¹¹ Por. przypis 4; w oryginale: „[...] a ci, którzy używają tego świata, jakby go nie używali”.

które formułuje krytycznie wobec zasadniczych scholastycznych ujęć (26.-31.), aby wzmocnić swoją kluczową argumentację w oparciu o Pawłową naukę o usprawiedliwieniu (32.-34.).

W odróżnieniu od filozoficznych definicji partykularnych, Reformator posługuje się „pełnią mądrości” (20.) i mówi o człowieku w jego totalności. Przedtem jednak odwołuje się do bezgrzesznego stworzenia człowieka (w oparciu o *Genesis*) i do jego „upadku”. Tezy przeciwstawiają się także pochodnym pelagianizmu (choć samo określenie tego nurtu nie znajduje się w tekście), który w średniowieczu i po dziś dzień daje znać o sobie; próby autonomizacji człowieka i jakiegokolwiek nawet wzmianki o roszczeniach antropocentryzmu zostają zdecydowanie poddane krytyce. „Upadek” człowieka, podległość Złemu (diabłu) powodują, że Luter zdecydowanie potępia poglądy, według których istota człowieka po „upadku” i przed nim się nie różni (26.). Zanegowana zostaje możliwość własnej zasługi w dziele zbawienia (27.), co jest absolutnie koherentne z teologicznym *credo* Reformacji: *sola gratia i solus Christus*. Ponadto Luter podważa wolność wyboru człowieka w kwestii autonomicznego rozróżniania przez człowieka dobra i zła, życia i śmierci (30.), co ma swoje implikacje etyczne i zapewne wymaga szczegółowego omówienia.

Znając język Lutera, niekiedy rubaszny i bezpardonowy, z atencją czyta się tezę 31., z której wynika, że inaczej myślący nie wiedzą, o czym mówią, ale można sobie wyobrazić, że rozwijając ten punkt w dyspacie, Autor będzie używał języka w sposób bezpardonowy.

Teocentryczne pojmowanie człowieka jako bytu grzesznego nie ulega więc wątpliwości (32.-34.). Luter charakteryzuje sytuację grzesznego człowieka znajdującego się w obliczu Boga pomiędzy stworzeniem i jego dokonaniem [Vollendung] za pomocą biblijnej reinterpretacji arystotelesowskiego rozróżnienia materii i formy (35.-40.) oraz czterech rodzajów przyczyn: materialnej, formalnej, celowej i sprawczej. Logika Lutera jest znamieną; najpierw poddał krytyce definicję człowieka Arystotelesa, a teraz wykorzystuje jego poglądy, aby ująć stworzenie ludzkie, jego bytowanie *hic et nunc* – z punktu widzenia Boga – jako materiał dla przyszłego, doskonałego życia (35. i n.). Ta materia w końcu, za sprawą Chrystusa, winna uzyskać taką formę, aby ponownie stać się egzystencją na obraz i podobieństwo ...

Konteksty etyczne takiego podejścia do definiowania człowieka są oczywiste. Luter porusza problem wolnej woli czy niewolnej woli, wyboru między dobrem i złem, życiem i śmiercią. Nie mówi wprawdzie o konsekwencjach tak pojmowanego wyboru ani o warunkach niezbędnych dla ich dokonania, ale wskazuje na znikomość człowieka, na to, że znajduje się on dialektycznie zarówno pod działaniem grzechu, jak też łaski, a prymat tej ostatniej nie może

budzić wątpliwości. Zaskakująca jest w tym kontekście teza 39., według której usprawiedliwienie (ale i upadek, co zrozumiałe) jest procesem(!) już tu i teraz, na ziemi. Rodzi to implikacje teologiczne, ale może bardziej jeszcze etyczne, co wymaga dodatkowych dogłębnych studiów.

Nie można od „suchych” tez wymagać wszystkiego, ale dają one pełny obraz teologicznej antropologii Reformatora, począwszy od człowieka stworzonego bez grzechu, wolnego, do zatracenia tych cech w rezultacie „upadku” Adama, aż po odzyskanie podobieństwa do Boga.

Błędem byłoby mniemanie, że Luter nie docenia rozumu; nawet po „upadku” podkreśla jego wielkość (9. i 24.). Tego, że „w oddali” dają o sobie znać poglądy A. Augustyna, nie trzeba w tym miejscu szerzej komentować.

Kluczowy spór dotyczący relacji wiary do rozumu w myśli chrześcijańskiej, u podłoża którego znajdują się przede wszystkim poglądy Ap. Pawła, zostaje przez Lutra jednoznacznie rozstrzygnięty, chciałoby się powiedzieć: po heglowsku, to znaczy nie deprecjonuje on znaczenia i roli rozumu, ale poddaje go krytyce, zwięża pole jego oddziaływania, wskazując na to, że w miarę pełna definicja człowieka bez udziału teologii jest niemożliwa, więcej jeszcze, jest błędna i tylko ona, nie filozofia, wskazuje ostateczny cel i sens istnienia człowieka, a nie – jak filozofowie – na doczesną pomyślność i dobrobyt. Bez odniesienia do Boga człowiek, według Lutra, nie jest w stanie określić siebie w sposób przekonujący.

Dysputa o człowieku dotyka kilku płaszczyzn: organizacji nabożeństwa, nauki (*facis dogmatis*) zobowiązań do przekazania niezafalszowanych twierdzeń. Podstawą ma być, rzecz jasna, Słowo Boże, które dla Reformatora i Reformacji stanowi jedyną normę. Reformacja restytuowała czystą naukę Słowa Bożego w opozycji do błędnej tradycji i herezji. Stąd Reformacja szwajcarska, w porównaniu z wittenberską, traktuje absolutnie krytycznie wszelkie zmiany, o ile mają jeszcze cokolwiek wspólnego z papieżem. Dlatego też Reformacja ta jest stale *in statu nascendi*, ma niekończący się charakter. Nie przekreśla to depozytu wiary zawartego w Piśmie Św. Po śmierci apostołów rola tradycji musiała nabrać nowego, poszerzonego znaczenia, jako pierwiastek spajający rozrzucone gminy wiernych, jako element wiążący późniejsze pokolenia ze źródłem, jak ujmuje to 1 Kor 11,2. W skrócie mówi się wtedy o sukcesji apostoelskiej, w którą Luter się w swoim pokoleniu wpisuje. Ta właśnie tradycja staje się punktem odniesienia do wszelkich teologicznych dyskusji. E. Lessing słusznie zwraca uwagę na fakt, że Lutrowa *sola scriptura* wprawdzie uwalnia od zniewolenia przez tradycję, ale jednocześnie wskazuje na ciągłość, przede wszystkim z paulinizmem, w szerokim znaczeniu tego słowa.

W tym kontekście kilka słów o Lutrowym pojmowaniu teologii. Otóż

Reformator traktuje ją jako mądrość eksperymentalną, która jest bliżej określana przez: dar wymowy, medytację i kuszenie (*tentatio*), a więc realizuje się w podmiocie w trakcie procesu usprawiedliwiania. Tym samym podważa Luter sens pytania czy teologia jest natury teoretycznej, czy praktycznej i na to miejsce fundamentem staje się wiara jako *vita passiva* po to, aby *vita activa* z jego uczynkami oraz *vita complativa* z jego spekulacjami nie zwiody człowieka na manowce. Tym samym przelamuje Luter dotychczasowy schemat: teoria-praktyka, który zostaje zastąpiony przez schemat: metafizyka-moralność, który kulminuje w trzecim elemencie ograniczającym, w patosie. Tu daje o sobie znać nie tyle scholastyczna teologia, ile monastyczna. Pojawia się w tym miejscu sztuka dysputy o charakterze duszpasterskim, całkowicie nacelowana na ukształtowanie się wiary opartej na Piśmie Św., które przemawia do pojedynczego człowieka poprzez medytację nad Nim. Z tego powodu Luter pojmuje teologię nie jako naukę o podstawowych zasadach, o ejdetycznym charakterze, lecz jako naukę o historycznym charakterze i jako naukę doświadczalną(!), uwarunkowaną przez teksty *sola scriptura*. Kluczem do takiego pojmowania teologii jest List Ap. Pawła, a szczególnie trójczłon: grzech, prawo, łaska, który determinuje interpretację pozostałych tekstów Biblii, a ważnym elementem tego odczytywania jest pocieszenie. Na ten właśnie rys paulinizmu, leżący u podstaw myślowych Lutra, szczególną uwagę zwrócił Philipp Melanchton.

Nieprzemijająca wartość Lutrowych „wskazówek”, bo taki charakter mają komentowane skróty myślowe, czyli tezy, jest dla protestantyzmu oczywista. Filozofie i etyki antropocentryczne, tak współcześnie rozpowszechnione, zostają tu jednoznacznie, to znaczy negatywnie ocenione; są one jednostronne, niewystarczające w pojmowaniu człowieka, co Reformator znakomicie przewidział (15.).

Zilustruję to w skrócie kilkoma przykładami. Człowiek to istota kochająca (M. Scheler), społeczna (K. Marks), bawiąca się (J. Huizinga), symboliczna (E. Cassirer), religijna (R. Otto), to twórca narzędzi (A. Gehlen), istota doskonałająca się (G. Marcel), twórcza (J. Kuczyński), historyczna (G. W. Hegel), tajemnicza (Augustyn i kontynuatorzy), przeżywająca siebie (S. Kierkegaard), tragiczna (J.P. Sartre), pełna sprzeczności (B. Pascal, F. Nietzsche), nieznaną (K. Jaspers) itd., itp.

Jeżeli ten wcale niepełny wykaz współczesnych prób definiowania człowieka porównamy z tezą Lutra o tym, że takie koncepcje są jednostronne, niewystarczające i niepewne (teza 20.), to stanie się jasne, że całościowe potraktowanie człowieka wymaga metabazy, co w przypadku Lutra sprowadza się do teologii, wreszcie do Boga.

*

Aż nadto trafnie tezy te są przykładem arcydzieła myślowej kompozycji odzwierciedlającej teologię dojrzałego Lutra (WA 39,1,175-177).

Wraz z innymi tekstami niezbędnymi Lutrowi do zajęć na uniwersytecie tezy tu drukowane dotyczą usprawiedliwienia przez wiarę (Rz 3,28), jak też towarzyszą paralelnie prowadzonym zajęciom Lutra na temat Księgi Rodzaju.

Niezwykle ważny jest fakt, że *Dysputa o człowieku* znajduje się w ścisłej relacji do 95 też. Zaryzykowałbym hipotezę, że **Wittenberskie tezy są w miarę popularną prezentacją myśli zawartych w *Dyspucie...*, która wymaga znajomości zarówno historii filozofii, jak i teologii. Myśli zawarte w *Dyspucie...*, przy bliższej analizie, wskazują *implicite* na wszystkie wątki zawarte w 95 tezach.**

I jeszcze jedna uwaga. Dysputy nad tym, kim jest człowiek, jak uczy historia kultury śródziemnomorskiej, pojawiają się wtedy, kiedy dotyka ją **kryzys wartości**, wszelkich. Wtedy to pojawiają się wątpliwości dotyczące dotychczasowego pojmowania człowieka. Ilustruje to znakomicie okres działalności Reformatorów. Upada autorytet antycznych filozofów, dotychczasowe poglądy Augustyna zaczynają zajmować myśli Tomasza z Akwinu, dają znać o sobie spory wewnątrz samej Reformacji (np. Reformacja szwajcarska), do tego bliskie jest już Odrodzenie, które wszechstronnie kwestionuje wszystkie dotychczasowe wartości, a wynalazek druku powoduje, że zmiany w sferze duchowości zachodzą z niespotykaną dotychczas prędkością, co w szczególności odbiło się na rozprzestrzenianiu się Reformacji w Europie. Nie można także zapomnieć o wojnach trapiących wówczas Europę i o wojnie chłopskiej....

Post scriptum

Wydaje się konieczne dodanie kilku uwag dotyczących tłumaczenia. Ograniczyłem komentarze do absolutnie niezbędnego minimum. XVI-wieczny język niemiecki w wydaniu Lutra posiada szczególną zaletę: mediatyzował on dwie odmiany tego języka, tworząc właściwie podstawy kulturowe wspólne dla różnych krajów niemieckojęzycznych. Niewykluczone, że dzisiaj przekład z łaciny na niemiecki miałby inny charakter. Prezes Związku Literatów Polskich, Jarosław Iwaszkiewicz, podczas naszej wspólnej pracy nad przekładem dużego tekstu stwierdził: „O co my się spieramy, przecież każdy(!?) przekład jest interpretacją”.

Każdy? Tłumaczymy zgodnie z sensem, jaki dana myśl ma we współczesnym języku, ale nie wypaczając istoty tekstu, który tłumaczymy. I jeszcze jedna uwaga. Kiedy przystąpiłem do tłumaczenia J. Bugenhagena *Christliche*

Leichenpredigt über D. Martin Luthern (1546), okazało się, że liczne pojęcia zawarte w tym tekście dawno wyszły w ogóle z obiegu, a inne nabrały zupełnie innego znaczenia! W jakimś sensie trudność ta dotyczy także tu przetłumaczonego tekstu.

Z problemów translatorskich zdawał sobie sprawę sam Reformator, kiedy napisał *Ein Sendbrief vom dolmetschen* w 1530 r.¹².

Przytoczmy chociaż jeden konkretny przykład. Otóż w *95 тезах*, w pierwszej używa Luter greckiego słowa *metanoia* jako czynienie pokuty; ale wbrew licznym tłumaczeniom Reformatorowi wcale nie chodziło o nieustanne(!) pokutowanie, lecz o nawrócenie, o przemianę myśli i serca, chodziło o nawrócenie ducha, nie zaś o akt, który miałby być stałym wyrazem skruchy czy żalu.

Mateusz Osęka, tłumacz i komentator dzieła Lutera *Krótkie wyznanie o świętym sakramencie przeciw marzycielom (koniec września 1433)*¹³, pisze: „Fakt wydania krytycznego (WA) nie zamyka dyskusji o optymalnej modernizacji tekstu, gdyż konieczne są prace nad wydaniem popularnymi...”. Idzie o to, by teologicznie i filozoficznie nieprzygotowany czytelnik mógł z tekstu wynieść maksymalną korzyść. W przekładzie M. Osęki przypisy zajmują niekiedy tyle samo miejsca, co zasadniczy tekst. Tej praktyki chciałem uniknąć...

Summary: Martin Luther's theological definition of man, or Dispute concerning man

The above text consists of two parts. The first one contains translation of 40 theses of Martin Luther of 14 of January 1536, called *Dispute Concerning Man* written down for the Wittenberg University. The second part contains the commentary. It should be noted that Luther's text enclosed here in full corresponds with *The 95 Theses* of 31st of October, 1517. The author of the Comment remarks, that Aristotle's rational philosophical concept of man has its limits of theological nature. Theology formulates the tasks of reason that, despite the decay of man, must still perform its tasks, whereas theology overcomes one-sidedness of rationalism, pointing out to the aim and formulating the sense of human life that is impossible without reference to God. These problems are dealt with in the second part of the abovementioned forty theses, 20-40. There appears a clear thought, that while fighting with his own peccability, man depends on grace (*sola gratia*). Here L. refers to Paul's Letter to the

¹² Por. M. Luther, *Reformatörtsche Schriften*, Leipzig 1956; skróconą wersję tego tekstu zawarł Andrzej Ściegienny [w:] *Luter*, Warszawa 1967.

¹³ M. Luter, *Krótkie wyznanie o świętym sakramencie przeciw marzycielom (koniec września 1433)*, tłum. M. Osęka, Warszawa 2007, s. 17.

Romans (3, 28) and his commentary of Psalm 51. The further part of the commentary includes specific parts of the 40 theses, arranged respectively. In the concluding part, particular contemporary concepts of human being are listed, and, at the same time, general wider perspective of Lutheran concept of man is revealed.

Keywords: philosophy of religion, theology, Martin Luther, definition of man, man's attributes

Karol Toeplitz – emer. prof. zw. dr hab. Przedmiot zainteresowania: historia filozofii, teologia, etyka; aktywny także jako tłumacz i pisarz; ekumenista. Doktorat *Wiara i wybór moralny u S. Kierkegaarda* obronił na Uniwersytecie Warszawskim; promotorem był prof. Leszek Kołakowski. Opublikował 15 książek własnych i tłumaczonych, dziesiątki artykułów naukowych, ok. 150 tekstów popularnonaukowych i literackich. Referaty i wykłady wygłaszał i publikował w Danii, RFN, Szwajcarii, Austrii i Holandii. Przez 18 lat był kierownikiem Katedry Nauk Humanistycznych w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Decyzją Centralnej Komisji do Spraw Stopni i Tytułów Naukowych ma wszelkie kompetencje recenzowania i promotorstwa w zakresie filozofii i teologii Wypromował 6 doktorów, recenzował wnioski o tytuły profesorskie, habilitacje i dwa doktoraty *honoris causa* (Leszka Kołakowskiego oraz Patriarchy Konstantynopola Bartłomieja I.) Ukazały się dwie książki jemu dedykowane, w latach 2009 i 2014.