

TEOLOGIA EWANGELICKA I ANGLIKAŃSKA

Studia Oecumenica 2
Opole 2002

DARIUSZ CHWASTEK

MIEJSCE I ROLA ROZUMU W TEOLOGICZNEJ REFLEKSJI MARCINA LUTRA

*Świat i rozum nie mają pojęcia, jak trudno ująć
to, że Chrystus jest naszą sprawiedliwością, [...].*
M. Luter¹

Nie ulega wątpliwości, że rozum w teologii Marcina Lutra odgrywa znaczącą rolę. Szanował on jego wysokie standardy. Praca teologiczna Reformatora, w tym krytycznie przeprowadzone dysputacje, zdradzają umiejętne wykorzystanie ludzkich możliwości poznawczych. Zasadnym wydaje się więc pytanie o to, jakie zadanie w obrębie teologii Lutra spełnia rozum? Lutrowa racjonalność obejmuje szeroki horyzont. Luter przekracza granice potocznego myślenia, co pociąga za sobą paradoksalność głoszonych przez niego sądów². Można mówić zatem o problemie racjonalności u Lutra. Z tego względu zachodzi uzasadniona potrzeba zwięzłego zaprezentowania kwestii rozumu w teologii Lutra, podejmując ją z punktu widzenia dwóch doniostych tematów jego teologii, mianowicie poznania Boga oraz problemu człowieka. Rozpocznijmy od drugiego.

1. Człowiek i rozum

Namysł nad człowiekiem, a w szczególności problem życia człowieka w sferze doczesności, jest dla Lutra pryzmatem, przez który spogląda on przychylnie na rozum. Co więcej, implikuje to jego wysoką ocenę. Wyraźnie Luter daje temu

¹ Cyt. za H.A. OBERMAN, *Marcin Luter. Człowiek między Bogiem a diabłem*, Gdańsk 1996, 248.

² Por. L. SZESTOW, *Sola fide*, Warszawa 1995, 230.

wyraz w czwartej tezie *Dysputacji o człowieku* (1536 r.), gdzie stwierdza wprost: „W istocie jest prawdą, iż rozum stanowi przede wszystkim główną rzecz, to, co jest najlepsze w porównaniu z pozostałymi rzeczami tego życia, jest wprost czymś Boskim”³. Jeszcze dosadniej Luter wyraża się w tezie piątej tejże *Dysputacji*: „Rozum jest wynalazcą wszystkich wolnych sztuk, wiedzy medycznej, prawa i wszystkiego, co zostało dane człowiekowi w posiadanie jako mądrość, siła, panowanie i sumiennosc”⁴. Luter widzi tutaj rozum w świetle działającej osoby, gdyż „owocem rozumienia powinna być władza mądrości i triumf zwyczajowej pracowitości”⁵. W sferze ziemskiej Luter postrzega człowieka ze względu na to, co ten posiada i potrafi, a nie kim człowiek jest *a priori*. Luter zwraca uwagę nie na samo działanie człowieka, które jest już wtórne, i w którym rozum się potwierdza, lecz baczy przede wszystkim na jego projekty. Luter dokładnie wie, co dzięki rozumowi może zająć, do czego ten może doprowadzić i jakie funkcje ma do spełnienia w świecie, słowem liczy się z nim. Człowiek widziany jest jako posiadacz władzy: „Ponieważ jego [rozumu – przyp. aut.] posiadanie w rzeczywistości jest posiadaniem możliwości, a tym samym władzy”⁶. Luter w tezie siódmej i ósmej *Dysputy* dokładnie określił mandat, mocą którego człowiek uzyskał prymat władzy. Stwierdza tam wprost: „To Pismo Święte ukonstytuowało rozum, jako panującego nad ziemią, [...] nakazem Panuj! (1 Mż 1,28)” To znaczy, że „rozum musi być słońcem i formą Boskiej mocy, daną nam w tym życiu, by tymi wszystkimi rzeczami zarządzać”⁷. Powyższe stwierdzenie, co należy podkreślić, odnosi się tylko i wyłącznie do sfery doczesności, gdyż ona jest właściwym i jedynym żywiołem rozumu zsekularyzowanego.

Już scholastyczne stanowisko, w którym rozum jest kompetentny zarówno wobec rzeczy tego świata (sfera ziemska), jak i wobec Boga (sfera duchowa), było przez Lutra stanowczo krytykowane. Myśl scholastyczna bowiem umiejscawiała rozum w ramach swej antropologii. Luter na podstawie „antropologicznych wglądów” przeformował rozumienie samego człowieka. Ujął go w jego byciu przed Bogiem jako grzesznika. Człowiek jest, w jego ujęciu, przede wszystkim naznaczony grzechem pierworodnym. Innymi słowy, człowiek w relacji do Boga Stwórcy, Bytu *ex definitione* nadrzędnego, pozostaje bytem stworzonym, skończonym, materialnie rzeczywistym, bo tkwiącym w wymiarze ściśle realistycznym. Bóg Stwórca dysponuje atrybutem nieskończoności, trwa poza czasoprzestrzenią. Nie pozostało to bez wpływu na problem samego rozumu. Niewątpliwie „miejsce rozumu uległo przesunięciu”⁸. Poniżej spróbujemy prześledzić temat naturalnego poznania Boga u Lutra. Uwzględnimy przy tej okazji teologiczny aksjomat ontologicznego zróżnicowania Bytu

³ *Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von J.F. KNAAKE, t. 39, cz. 1, Weimar 1926, 175n. Dalej jako WA.

⁴ *Tamże*.

⁵ Por. G. EBELING, *Disputatio de homine*, t. 2, Tübingen 1982, 201.

⁶ Por. *tamże*, 202.

⁷ WA, t. 39, cz. 1, 175n.

⁸ G. EBELING, *Disputatio de homine*, t. 3, Tübingen 1989, 214.

Boskiego (transcendentnego) i ludzkiego (immanentnego), który otwiera perspektywę na epistemologiczny i aksjologiczny ogląd idei Boga.

2. Jak można poznać Pana Boga?

„Jaką osobą jest Bóg? Co robi? Jak można Go wielbić, przedstawić i opisać, aby Go poznać”?⁹ Oto zasadniczy problem, przed którym stanął Luter, dążąc do ponownej rekonstrukcji idei Boga na gruncie tradycji chrześcijańskiej. Zdaniem Lutra, rozum nie posiada żadnego poznania Boga, nic o Nim wiedzieć nie może, a nawet zaprzecza Mu. „Im bardziej starasz się opierać na *ratio* tym bardziej oddalasz się od Boga”¹⁰ W istocie rozum nie zna właściwej drogi do Boga, chociaż wie, że należałoby nią iść. W *O niewolnej woli* Luter wyraził pogląd, według którego wcale nie musi być tak, że rozum dochodzi do przyjęcia najwyższej istoty i obdarza ją pewnymi atrybutami. Równie dobrze można dojść do wniosku, że w ogóle nie ma Boga lub przynajmniej, że jeśli Bóg istnieje, to jest Bogiem niesprawiedliwym¹¹ U Lutra rozum patrzy jakby przez pomalowane, czerwone lub niebieskie szkło, którego nie da się usunąć z oczu. Dlatego rozum, a dokładnie człowiek, czyni sobie obrazy Boga – fantazując, marząc i spekulując – które odpowiadają jego własnym życzeniom i nadziejom. Luter mówi nawet o śpiącym rozumie, który wymyśla sobie śpiącego Boga¹² Przywołany już G. Ebeling komentując Lutra, twierdzi, że grzeszny człowiek nie potrafi zaprzestać używania rozumu w stosunku do Boga, co stanowi jawny wyraz jego niewiary. Oznacza to, że bez wiary w odniesieniu do Boga, rozum nie może znać swoich granic. Dlatego też niewiara pociąga za sobą każdorazowo przekroczenie kompetencji rozumu. Słowem, rozum bez wiary skazany jest na ciągłą niekompetencję. Nadto krytyka rozumu rozciąga się także na wszystkie artykuły wiary. Zaś nauka o Trójcy Świętej i chrystologia są dla rozumu niepojęte¹³. Cierpienie Boga wydaje się bowiem nierozsądne, możliwość stania się nowym człowiekiem przez wodę i Ducha – niezrozumiałe. Śmieszne jest to, że Bóg może prowadzić przez życie swoich świętych¹⁴.

Z drugiej strony, co pozostaje w zgodzie ze scholastyką, rozum jest zdolny do pewnego rodzaju poznania Boga. Wie, że istnieje Bóg, chociaż nie jest w stanie we właściwy sposób „wyartykułować” boskości¹⁵ Luter mówi, że ro-

⁹ M. LUTER, *Duży Katechizm*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Lutherańskiego*, Bielsko-Biała 1999, 96. Dalej jako KWKL.

¹⁰ WA, 39, 448n.

¹¹ Por. M. LUTER, *O niewolnej woli*, Warszawa 1977, 327.

¹² Por. *tamże*, 195n.

¹³ Por. G. EBELING, *Disputatio*, t. 3, 221n.

¹⁴ Por. *tamże*, 222.

¹⁵ Na ten temat Rudolf Otto przytacza słowa Lutra, wyjęte z *Mów biesiadnych*, w których ten stwierdza, iż „umysłem wszystkich ludzi wdrożone jest przez Boga poznanie Boga. To, że Bóg istnieje, wiedzą wszyscy wiedzeni przez samą naturę bez żadnej znajomości sztuk czy nauk i jest to wdrożone umysłem wszystkich ludzi przez Boga (*divinitus*). Nie było nigdy tak dzikiego

zum wie coś o dobroci Boga, jego gniewie lub sprawiedliwości. Rozum do pewnego stopnia potrafi przyznać, iż rozpoznaje grzech na podstawie swoich działań¹⁶ Rozum wie również o przykazaniu Bożym i wiadomo mu o tym, co jest słuszne, a co niesłuszne. Co więcej, rozum zdaje sobie sprawę, że nikt nie może pójść do nieba, kto nie pozbył się grzechu, oraz że Bóg jest wszystkim we wszystkim i wszystko z góry wyznacza¹⁷

W odpowiedzi jakiej Luter udzielił w Wormacji, można dostrzec, że również w sferze duchowej powołuje się on w znacznej mierze na rozum. „Jeśli nie zostaną przekonani na podstawie Pisma Świętego i zdrowego rozsądku – nie przyjmuję autorytetu papieży i soborów, bowiem przeczyli oni sobie wzajemnie – moje sumienie jest niewolnikiem Słowa Bożego, nie mogę niczego odwołać i niczego nie odwołuję, bowiem postępować przeciwko sumieniu nie jest ani słuszne, ani bezpieczne”¹⁸. Luter przytacza tu trzy elementy: świadectwo Pisma Świętego, zdrowy rozsądek i sumienie zniewolone Słowem Bożym. Zarówno wobec rozumu (zdrowego rozsądku), jak i wobec sumienia Luter nie miał na myśli autonomii rozumianej w nowoczesnym znaczeniu¹⁹ W przypadku *ratio*, chodzi nie o rozum działający na własną rękę, kierowany indywidualną wolą człowieka, lecz o rozum, który przez wiarę został wyzwolony do „swej właściwej naturalności”, tj. poznał swe granice. Sumienie zniewolone Słowem Bożym nie jest więc organem konkretnym, za pomocą którego człowiek ocenia swoje czyny i przez które sam siebie chce usprawiedliwić, lecz jest zdolnością dokonywania oceny uczynków²⁰ Wynika stąd, że „rozum nie tylko walczy z wiarą, ale służy jej i pomaga”²¹ Tym samym rozum wbrew swojej woli wyznaje, że działanie Boga go przerasta. Wszelako nie rozum ma tu decydować, lecz nie dające się podważyć świadectwo Pisma Świętego.

Niniejszą prezentację, jak się wydaje, właściwie podsumują Lutrowe słowa wyjęte z dzieła *O niewolnej woli*: „(...) inaczej należy rozprawiać o Bogu czy też o woli Bożej nam zwiastowanej, objawionej, udzielającej się i czynnej, a inaczej o Bogu nie zwiastowanym, nie objawionym, nie udzielającym się, nie czczonym”²² Powyższa krytyka rozumu – co warto podkreślić – prowadzona

i nieokrzesanego ludu, który by nie wierzył, że istnieje jakieś bóstwo, które wszystko stworzyło (...). Dlatego wszyscy poganie wiedzieli, że Bóg istnieje, chociażby byli epikurejczykami, chociażby pragnęli, aby Boga nie było” M. LUTER, *Mowy biesiadne*, cyt. za R. OTTO, *Świętość*, Wrocław 1993, 153. Krótko mówiąc, każdy człowiek jest *a priori* w posiadaniu idei Boga, wdrożonej – zdaniem Lutra – przez samego Boga.

¹⁶ Por. *tamże*, 220.

¹⁷ Por. M. LUTER, *O niewolnej woli*, 216.

¹⁸ WA, t. 7, 838.

¹⁹ Co się tyczy sumienia, to nie chodzi tu też o absolutną wielkość, lecz o to, że osobista wiara każdego jest niezastępowalna. Sumienie nie jest dla Lutra organem świadomości etycznej, lecz jest nośnikiem ludzkiej relacji z Bogiem. Por. E. HIRSCH, *Lutherstudien*, t. 1, Gütersloh 1954, 127n.

²⁰ Por. WA, t. 8, 606.

²¹ L. SZESTOW, *Sola fide*, 247.

²² M. LUTER, *O niewolnej woli*, 162.

jest z pozycji wiary. Mimo to Luter bynajmniej nie rezygnuje z odpowiedzialności własnego myślenia. Z tego, co zostało dotychczas powiedziane, łatwo zauważyć, że Luter na temat rozumu wypowiada się co najmniej dwuznacznie. Co więcej, obok dwóch powyższych, na pozór sprzecznych wypowiedzi na temat poznania Boga, Luter stwierdza, iż rozum może poznać, czym Bóg nie jest. W piśmie *O ślubach zakonnych* z 1521 r., autor daje do zrozumienia, że rozum wprawdzie nie potrafi pojąć, czym jest Bóg, lecz wiarygodnie potrafi pojąć, „czym Bóg nie jest”²³. Niewątpliwie Luter odrzuca tutaj wyraźnie wszelką próbę dojścia do Boga za pomocą rozumu, mimo to powiada, że *in negativis* poznaje to, co właściwe: czym Bóg nie jest²⁴. Istotę Boskości widział Luter w tym, że będąc źródłem wszystkich zasad, sama nie jest niczym związana. „W sprawach Boskich nie wolno nam kierować się naszym sądem i określać za pomocą definicji, co zgodnie z naszym pojmowaniem jest (...) dobre, złe, sprawiedliwe, niesprawiedliwe. Jakkolwiek wiele dobra byś uczynił, gdybyś nawet przelał swoją krew, twoje sumienie nieustannie miota się niespokojnie i powiada: Kto wie, czy to podoba się Bogu”²⁵. W rzeczywistości zatem, Bóg ukryty i niepojęty był Lutrowi znany na poziomie odczuć. „Boga nie można pojąć, ale się go czuje”²⁶. Lutrowi nie były obce przeżycia lęku i grozy, jakie wywołuje Boża obecność, co wyraźnie ujawnia się w świetle jego ataków na „nierządnicę-rozum”,

²³ WA, t. 8, 629.

²⁴ Nie chodzi tu o wypowiedź w znaczeniu *via negationis*, jak gdyby rozum drogą okrężną przez negatywne wypowiedzi mógł dojść do stwierdzeń pozytywnych. Luter sugeruje – jak się wydaje – że właściwie użyty rozum, który zdaje sobie sprawę ze swych ograniczeń, strzeże możliwości Objawienia i dzięki temu pozostaje otwarty na Transcendencję.

²⁵ *Luthers Werke für das Christliche Haus*, cyt. za L. SZESTOW, *Sola fide*, 231. Do analogicznych wniosków – co godne uwagi – dochodzi K. Toeplitz omawiając teologiczne źródła filozofii egzystencjalnych w oparciu o książkę Kierkegaarda *Bojaźń i drżenie*. „Człowiek pozostał sam na sam z Bogiem, jest skazany na siebie, na swoje decyzje i na tym polega jego wielkość, że może (i musi) sam decydować. Oto wielki humanizm tej filozofii człowieka (i jego wiary). Zarazem, jak się okazuje, wiara staje się czymś straszliwie trudnym, okazuje się nie stanem, a zadaniem, górą Moria, na którą trzeba wejść, górą sprzeczności, którą trzeba się starać samemu rozstrzygnąć, nigdy nie mając pewności, czy postąpiło się słusznie” K. TOEPLITZ, *Teologiczne źródła filozofii egzystencjalnych*, „Rocznik Teologiczny” (1991) nr 2, 175. Stąd alternatywa: albo rozum i wiara, jak się (powszechnie) wierzy, albo wiara nie oparta bezpośrednio na *ratio* i jej autentyzm (wiara jest tu ufnością). Mówiąc szerzej: albo wiara jest czymś indywidualnym i autentycznym, jest wewnętrzną decyzją jednostki, albo dokonuje się w tłumie i wtedy jest banalna, podobna do tej, „jak się wierzy”, słowem – autentyczny akt wiary nie jest zjawiskiem zbiorowym. Zdaniem K. Toeplitza, Abraham musi sam rozstrzygnąć, czy wiara stoi przed moralnością (rozumnością), czy też nie. Pewności co do słuszności oceny tego wyboru być nie może, gdyż niezbadane są wyroki Boże, a aktowi wiary musi towarzyszyć bojaźń i drżenie. Twierdzi on, iż egzystencjalna wykładnia Kierkegaarda zbliżona jest do luterńskiego ujęcia wiary. „Zegzystencjalizowana wiara – zgodnie z dialektyką jakościową – nigdy nie jest a zawsze się staje, jest czymś dynamicznym, jest powtarzaniem aktem wyboru, jest m. in. ponawianą ofiarą rozumu na ołtarzu wiary, którą pojedynczy człowiek stojący w obliczu Boga składa każdorazowo na swojej Górze Moria (...). Jest ona więc nieustannym dążeniem do Boga, właśnie dążeniem, jest to postawa *non finito*, wymagająca ciągłego zaangażowania, aktywności ze strony jednostki” *Tamże*, 176.

²⁶ *Tamże*, 150.

jakie przeprowadza w *O niewolnej woli*. Również nieobce jest mu doświadczenie zupełnie niepojętego przez rozum pokoju, który na mocy wiary skłania go do uwielbienia i oddawania chwały Bogu. Bowiem, co dobrze widać na przykładzie samego Lutra, „rzeczywiste życie nie mieści się w ramach tych *a priori*, które rozum ludzki skonstruował dla pochwylenia ostatecznych tajemnic bytu”²⁷. Luter był więc przekonany o niemożliwości pojęciowego i spekulatywnego dotarcia do istoty Boga²⁸. Bóg Stwórcy, Bóg sam w sobie (*Deus ipse*) jest dla Lutra Bogiem zakrytym (*Deus absconditus*), spowitym w mrok, Bogiem – Tajemnicą, której człowiek nie jest w stanie przeniknąć, polegając wyłącznie na przyrodzonych zdolnościach spostrzegania i rozumowania. Na pytanie, czy w ogóle istnieje jakaś możliwość partycypacji człowieka we wszechogarniającym trwaniu Boga samego w sobie, Luter odpowiada twierdząco: „Mieć Boga nie znaczy nic innego, jak ufać Mu z całego serca i wierzyć”²⁹. Rezultatem tak ujętej wiary jest podniesienie stworzonego bytu człowieka do Bytu Absolutnego, umożliwiając aktywne uczestnictwo w transcendencji Boga.

* * *

Wstępnie podsumowując naszą prezentację stwierdzić można, iż możliwość ludzkiego poznania Boskiego Absolutu, rozumiana przez Lutra w kategoriach udziału człowieka w Transcendencji Boga, zostaje przeniesiona z planu dostępności w sferze ludzkich zdolności poznawania i rozumowania na plan transcendentny, nabierając od strony ludzkiej charakteru egzystencjalnego. Człowiek, tkwiąc w wymiarze swojej doczesności i przyrodzoności (immanencji), zyskuje tym samym możliwość poznawania Boga. Owo ludzkie poznawanie poprzez uczestnictwo ma *sui generis* charakter objawieniowy, niemożliwy do objaśnienia za pomocą pojęć wytworzonych przez ludzki rozum. Wzajemna relacja Boga i człowieka zachodzi już na płaszczyźnie zindywidualizowanego, wewnętrznego przeżywania Transcendencji.

Reformator nie dba o teoriopoznawczą definicję rozumu lub o odgraniczenie obszarów rozumu i objawienia, czy natury i łaski. Kiedy Luter w sprawach dotyczących wiary nazywa rozum „ślepy” lub „ładacznicą diabła”, to za tymi dosadnymi określeniami kryje się przekonanie, że w kwestiach poznania Boga człowiek nie jest w stanie podjąć neutralnego wysiłku na rzecz prawdy. Jego zdaniem, również grzech wyraża się w próbie poznania Boga: człowiek poznaje z Boga tylko to, co chce poznać, gdyż akt poznania znajduje się pod wpływem woli. A zatem rozum i wola zachowują się w podobny sposób.

²⁷ L. SZESTOW, *Sola fide*, 249.

²⁸ L. Szestow, sprowadzając naukę Lutra do formuły Nietzschego: „poza dobrem i złem”, stwierdza, iż „wiara Lutra i być może każda prawdziwa, odważna wiara, zaczyna się dopiero wówczas, gdy człowiek ośmiela się przekroczyć rozstrzygającą granicę, zakreślona przez rozum (...). Wiara z istoty swej nie ma nic wspólnego ani z naszą wiedzą, ani z naszym moralnym instynktem” *Tamże*, 235.

²⁹ M. LUTER, *Duży Katechizm*, 48.

Luter przyznał rozumowi najwyższy autorytet na ziemi – w immanencji (sferze doczesnej). Niemniej, także w sferze duchowej – transcendentalnej, w znacznej mierze powoływał się nań. Tym samym rozum ma dla pracy teologicznej Lutera ogromne znaczenie. Reformator nie wypierał się własnego rozumu, ani logicznego wykształcenia. Uznawał niezachwianie siłę rozumu jako narzędzia – w odróżnieniu od traktowania go jako źródła prawdy lub jedyne przewodnika w życiu. Wszelako występując z pozycji wiary, potrafił on powiedzieć z jednej strony, że rozum jest z natury ślepy na Słowo Boże i nic o Bogu wiedzieć nie może, a zatem zaprzecza mu. Istnieje trwała wrogość między rozumem a wiarą, gdyż rozum nie pozbywa się swego samowolnego charakteru i człowiek próbuje nieustannie stworzyć obraz Boga taki, który odpowiada jego własnym życzeniom. Z drugiej strony, także z pozycji wiary, Luter twierdzi, że wiara nie pozostawia rozumu (człowieka) takim, jakim on jest. Powoduje ona ruch, w którym tenże zostaje przemieniony, tj. potrafi uznać swoje granice, wyzwolony do „swej właściwej naturalności”. Jako taki, rozum nie jest czymś „uchwytnym”, nie posiada właściwości będących w jego stałym posiadaniu. Można powiedzieć, iż będąc rozumem oświeconym przez Boga, ma szczególne znaczenie dla odrodzenia człowieka: nie służy już człowiekowi usprawiedliwającemu samego siebie. Przynajmniej wbrew swojej naturze, że działanie Boga go przerasta. Co więcej, rozum bez wiary pozostaje niekompetentny, bo nierozumny! Jak się wydaje, w przypadku Lutera nie można po prostu ani przeciwstawić sobie rozumu i wiary, ani stworzyć programu oświeconego rozumu. Zarówno trwałe przeciwieństwo, jak i rozpoczynające się współdziałanie rozumu i wiary przynależą do siebie. Znaczenie rozumu jest tu nie tyle kreatywne, co raczej korelatywne. Dialektyka, która tu zachodzi, odpowiada dialektyce, jaka ma miejsce w wyrażeniu *simul iustus et peccator* lub też przy pełnej napięciu jedności Zakonu i Ewangelii. Tym samym Lutrowa myśl znajduje się w „ciągłym ruchu”, „pomiędzy”, „na granicy”, gdyż rozum niepodzielnie panuje w sferze ziemskiej, ale posiada także znaczenie w sferze duchowej. Luter bynajmniej nie rezygnuje z rozumu, ale również go nie przecenia. Ostatecznie, przy zaznaczonej niezbędności rozumu, Luter określa jego kompetencje działania i granice operowania.

Die Stelle und die Rolle des Verstandes in der theologischen Reflexion von Martin Luther

Zusammenfassung

Der Reformator Martin Luther legt keinen Wert auf eine erkenntnistheoretische Definition des Verstandes oder eine Abgrenzung der Bereiche Verstand und Offenbarung bzw. Gnade. Wenn Luther in Sachen, die den Glauben betreffen, den Verstand „blind“ oder „Teufelshure“ nennt, dann steht hinter diesen

zwar treffenden Bezeichnungen die Überzeugung, dass der Mensch in Fragen der Gotteserkenntnis nicht in der Lage ist, eine neutraltheoretische Anstrengung im Hinblick auf die Wahrheit zu unternehmen.

Luthers Ansicht nach drückt sich im Versuch der Erkenntnis Gottes auch die Sünde aus: der Mensch erkennt von Gott nur das, was er sehen will, da der Erkenntnisakt unter dem Einfluss des Willens geschieht. Also verhalten sich Verstand und Willen in ähnlicher Weise. Man kann sagen, dass Luther dem Verstand – im Bereich der *humanum* die höchste Autorität auf Erden zusprach. Trotzdem hat er sich auch im geistigen Bereich, der transzendentalen Dimension, auf sie (den Verstand und den Willen) berufen. Desgleichen hat der Verstand auch für die theologische Arbeit Luthers eine enorme Bedeutung. So hat der Reformator sich dem eigenen Verstand nicht entgegengestellt, auch der akademischen Ausbildung nicht. Unbestritten hat er die Macht des Verstandes als Instrument anerkannt – im Gegensatz zu seiner bloßen Reduzierung auf seine Funktion als Quelle der Wahrheit oder Lebensleitfaden. Aus der Position des Glaubens heraus, konnte er behaupten, dass der Verstand selbst „blind“ auf das Wort Gottes reagiert und über Gott nichts wissen kann und dem gleich widerspricht. Es existiert eine ständige Feindschaft zwischen Vernunft und Glauben da der Verstand sich seines „eigenwilligen“ Charakters nicht entledigen kann. Einerseits versucht der Mensch unaufhörlich sich ein Bild von Gott zu machen, das seinen eigenen Wünschen entspricht. Auf der anderen Seite bleibt der Glaube nicht ohne Einfluss auf den Verstand – so Luther – sondern bewirkt eine Veränderung, durch die er seine Grenzen erkennt, zu seiner „eigentlichen Natur“ befreit wird. Der Verstand als solcher ist nichts „Greifbares“, besitzt keine ständigen Eigenschaften. Man kann behaupten, dass die Vernunft, die von Gott erleuchtet ist, eine besondere Bedeutung für die Wiedergeburt des Menschen hat: sie dient nicht dem sich vor sich selbst rechtfertigenden Menschen. Gegen ihre Natur gesteht sie ein, dass das Handeln Gottes sie übersteigt. Ja mehr noch: Verstand ohne Glauben bleibt inkompetent, denn unverständlich! Man kann also feststellen, dass man im Fall Luthers nicht einfach Verstand und Glauben einander gegenüberstellen darf, noch die Formel vom „erleuchteten Verstandes“ benutzen darf. Sowohl der ständige Gegensatz als auch die Anfänge gemeinsamen Handelns von Verstand und Glauben gehören untrennbar zusammen. Die Bedeutung des Verstandes ist hier nicht so sehr kreativ, als vielmehr korelativ zu sehen. Diese Dialektik, von der hier die Rede ist, entspricht eben auch genau der Dialektik von simul iustus et peccator oder auch der spannungsreichen Einheit von Gesetz und Evangelium. Daraus folgt, dass der Verstand sich bei Luther „in ständiger Bewegung“ befindet, in einem „zwischen“, „an der Grenze“, da er sowohl im irdischen Bereich unteilbar herrscht, als auch in der geistlichen Sphäre eine nicht unbedeutende Gültigkeit besitzt. Auf keinen Fall verzichtet Luther auf den Verstand, aber er bewertet ihn auch nicht über alle Maßen. Letztlich unterstreicht Luther – bei vollem Einverständnis der Notwendigkeit des Verstandes – die Kompetenz des Verstandes und die Grenzen seines Wirkens.