

MARCIN DŹUGAJ

DOI: 10.56898/st.15742

WPŁYW MISTYKI NADREŃSKIEJ NA NAUKĘ MARCINA LUTRA O USPRAWIEDLIWIENIU TYLKO Z ŁASKI PRZEZ WIARĘ

Streszczenie

Celem tego artykułu jest ukazanie wpływu mistyki nadreńskiej na naukę Marcina Lutra o usprawiedliwieniu tylko z łaski przez wiarę. W pierwszej części tekstu omówimy mistykę nadreńską w kontekście jej wpływu na naukę Lutra o usprawiedliwieniu. W drugiej natomiast skupimy się na samej nauce Lutra w świetle wpływu, jaki wywarła na nią mistyka nadreńska. Przyjęcie takiej strategii pozwoli nam dowieść, że mistyka nadreńska wywarła duży wpływ na koncepcję Lutra o usprawiedliwieniu tylko z łaski przez wiarę i że z tej racji można w niej widzieć dziedzictwo mistyki nadreńskiej.

Słowa kluczowe: *mistyka nadreńska, teologia Lutra, sola fide, sola gratia, Mistrz Eckhart, Jan Tauler*

I. Wstęp

Jednym z najistotniejszych i najbardziej doniosłych w swych skutkach sporów w historii chrześcijaństwa był spór o rolę bożej łaski i jej relacji do wolności człowieka w procesie usprawiedliwienia. Teologiem, który w swej refleksji poświęcił temu zagadnieniu najwięcej miejsca, jest oczywiście Augustyn z Hippony, którego przekonanie o bezwzględny prymacie bożej łaski i całkowitej niezdolności człowieka do wyzwolenia się z grzechu o własnych siłach zostało przejęte przez reformację, jaka uczyniła z tego zagadnienie centralne swej myśli. Opowiedzenie się przez reformatorów za zupełną suwerennością Boga w dziele zbawienia było nieodłącznie związane z podjętą przez nich krytyką przyjętej w średniowieczu koncepcji

usprawiedliwienia, w której znaczną rolę odgrywały uczynki, w tym głównie praktyki religijne, takie jak uzyskiwanie odpustów czy częste przystępowanie do sakramentów¹. Zgodnie ze scholastyczną teologią to właśnie poprzez sakrament człowiek uzyskiwał stan łaski uświęcającej, a więc usprawiedliwienia, w którym to stanie musiał następnie czynić najlepsze dzieła, na jakie było go stać, aby zasłużyć sobie na zbawienie². Wystarczyło jednak popełnienie przez człowieka jednego grzechu śmiertelnego, aby utracił on ten stan, w którym – i tylko w którym – jego dobre uczynki mogły mu zostać policzone jako zasługi. Ktoś, kto po popełnieniu grzechu śmiertelnego chciał na powrót znaleźć się w umożliwiającej zbieranie zasług łasce uświęcającej musiał skorzystać z sakramentu pokuty, zatem bez sakramentów było niemożliwe uzyskanie usprawiedliwienia w oczach Boga³.

Takie rozumienie porządku zbawienia wpłynęło na obraz Boga, z którego średniowieczni teologowie zrobili w przekonaniu Lutra „sędziego, dręczyciela, snując przy tym naiwne urojenia odnośnie zasługi «stosowności» i «godnej zapłaty»”⁴, przy czym Bóg rozumiany nie jako Zbawiciel czy Brat⁵, lecz jako Sędzia i Dręczyciel, który rozlicza z każdego, nawet najdrobniejszego czynu przyczynił się do powstania pobożności opartej na strachu i przymusie⁶. Człowiek czynił więc dobre dzieła nie z miłości do Boga, lecz z obawy przed potępieniem, jednak pomimo wykonywania tych dzieł wciąż nie miał pewności co do własnego zbawienia, ponieważ egzystował w ustawicznym cyklu usprawiedliwiania i upadku, gdzie jeden grzech śmiertelny mógł go na zawsze wykluczyć z Królestwa Bożego⁷.

Luter nie został w naszym tekście przywołany przypadkowo, ponieważ jako pierwszy w tak radykalny sposób poddał on krytyce scholastyczną koncepcję usprawiedliwienia, demontując tym samym cały średniowiecz-

¹ Por. s. Duda, *Reformacja. Rewolucja Lutra*, Gliwice: Helion 2017, s. 127.

² Por. s. Ozment, *The Age of Reform, 1250-1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*, New Haven and London: Yale University Press 1980, s. 233.

³ Por. tamże, s. 243.

⁴ M. Luter, *Komentarz do listu do Galatów. Tom I*, Kraków: Tymbes 2015, s. 81.

⁵ Por. H. Suzo, *Księga Mądrości Przedwiecznej*, Poznań: W drodze 2016, s. 187.

⁶ Sebastian Duda pisze, że „[s]tosowana przez Kościół pedagogika strachu uniemożliwiła pozytywne spojrzenie na podstawową chrześcijańską prawdę o zbawieniu” i że właśnie strach, mający swe źródło w skupianiu się na grzeszności, doprowadził do wyolbrzymienia w okresie średniowiecza wizerunku groźnego Boga-Sędziego. s. Duda, *Reformacja... dz. cyt.*, s. 114.

⁷ Por. J. R. White, *Kontrowersja rzymskokatolicka*, Brzezia Łąka: Poligraf 2017, s. 196.

no-sakramentalny system zbawienia⁸ i bezwzględnie opowiadając się za usprawiedliwieniem tylko z łaski przez wiarę.

Gdyby chcieć wskazać na źródła Lutrowej doktryny o usprawiedliwieniu, to oprócz *Listów* apostoła Pawła, traktatów Augustyna z Hippony, pism Pseudo-Dionizego i Bernarda z Clairvaux oraz filozofii Jana Dunsza Szkota i Williama Ockhama, należałoby wskazać na bardzo istotny wpływ mistyki nadreńskiej. Przez mistykę nadreńską rozumiemy spekulatywną myśl Mistra Eckharta i jego następców, a więc Jana Taulera, Henryka Suza i anonimowego autora *Teologii niemieckiej*, do której Luter napisał wstęp i którą cenił równie mocno, co Pismo Święte i dzieła Augustyna⁹. Znaczący myśliciel Eckharta, Bernard McGinn, pisze o sporym wpływie wyżej wymienionych mistyków na Lutra oraz o przygotowaniu przez Eckhartowską tradycję mistyczną gruntu dla całej reformacji¹⁰. Kolejny specjalista w tej dziedzinie, Velker Leppin, wskazuje na wpływ Taulera i *Teologii niemieckiej* na naukę Lutra o usprawiedliwieniu¹¹. Zdaniem Leppina wpływ mistyki nadreńskiej na teologię Lutra jest szczególnie widoczny w położeniu przez Reformatora nacisku na wyrzeczenie się samego siebie i bezwarunkowe poddanie się woli bożej¹². Podobnie pisze Otto Hermann Pesch, który tak jak Leppin zauważa, że charakterystyczne dla Lutrowej teologii bezwarunkowe powierzenie swojego zbawienia Bogu jest wynikiem wpływu mistyki nadreńskiej na zakonnik z Wittenbergi (Luter powołuje się właśnie na tę mistykę, gdy pisze o zupełnym poddaniu się przez człowieka woli bożej we wszystkich okolicznościach)¹³. Marc Lienhard zwraca uwagę na to, że charakterystyczne dla luterkańskiej duchowości pojęcie powołania (niem. *Berufung*) Luter przejmuje właśnie z mistyki nadreńskiej¹⁴. Wolfgang Acht-

⁸ Por. s. B. Furguson, *Jedynie łaska: Luter i życie chrześcijańskie*, w: *Dziedzictwo Lutra*, red. S.J. Nicols, Kraków, MW 2024, s. 193.

⁹ Por. M. Luter, *Przedmowa do pełnego wydania Teologii niemieckiej z 1518 roku*, w: Frankfurtczyk, *Teologia niemiecka*, Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego 2013, s. 12.

¹⁰ Por. B. McGinn, *Mysticism and the reformation: a brief survey*, "Acta Theologica" 2015, Vol. 35, No. 2, 2015, s. 53-56.

¹¹ Por. V. Leppin, *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*, München: C.H. Beck 2017, s. 22-27, 39-44.

¹² Por. tenże, *Sola: Christ, Grace, Faith, and Scripture Alone in Martin Luther's Theology*, Minneapolis: Fortress Press 2024, s. 112-113.

¹³ Por. O.H. Pesch, *Zrozumieć Lutra*, Poznań: W drodze 2008, s. 133.

¹⁴ Tak w mistyce nadreńskiej, jak i następnie u Lutra każdy człowiek otrzymuje właściwe tylko jemu wezwanie od Boga i to niezależnie od stanu społecznego, w którym się znajduje. Każdy wobec tego może się cieszyć bezpośrednim kontaktem z Bogiem, co wyraźnie sprzeciwiało się średniowiecznej tradycji monastycznej, która, jak pisze Lienhard, zawłaszczyła sobie

ner i Ulrich Ott wskazują, że chociaż protestantyzm jako ruch był od zawsze nieufny wobec mistyki, to wczesny Luter pozostawał pod jej silnym wpływem, tak, że jego naukę o usprawiedliwieniu można uznać za wyrosłą z inspiracji mistyką Mistrza Eckharta i Jana Taulera¹⁵. Również Steven Ozment, autor monumentalnego dzieła *The Age of Reform*, mówi o wpływie tej mistyki na Lutra¹⁶.

Jeśli zaś chodzi o polskich badaczy tej tematyki, to w pierwszej kolejności należałoby wskazać na Leszka Kołakowskiego, który pisze o spiryтуalizacji Lutra we wczesnym okresie jego działalności oraz o zakorzenieniu samego protestantyzmu w indywidualnym doświadczeniu religijnym¹⁷, na co duży wpływ miały czytane przez Lutra pisma nadreńskich mistyków¹⁸. Do podobnych wniosków dochodzi Józef Piórczyński, który określa Lutra mianem dłużnika nauki Mistrza Eckharta¹⁹. Według Piórczyńskiego teologia Lutra jest w znacznej mierze kontynuacją mistyki nadreńskiej, wobec czego to na gruncie tej mistyki rodzi się Lutrowa zasada o usprawiedliwieniu tylko z łaski przez wiarę²⁰. U Piotra Augustyniaka i Zbigniewa Kaźmierczaka znajdziemy tezę, zgodnie z którą Luter poddał Eckhartowską tradycję mistyczną przekształceniu w obrębie swej doktryny, co sprawia, że mistyka ta antycypuje Lutrowe rozumienie natury, grzechu i interesującej nas najbardziej koncepcji usprawiedliwienia. Luter bowiem radykalizuje tradycję mistyczną w tym sensie, że podkreśla o wiele bardziej dobitnie niż czynili to mistycy, że zbawienie, które dokonuje się poprzez zanegowanie własnej woli i pasywne poddanie się przemieniającej łasce bożej, jest wyłącznym dziełem samego Boga²¹. Z kolei Andrzej Tokarczyk, pisząc o wpły-

rozumienie powołania twierdząc, że jest ono przynależne tylko stanowi duchownemu. Por. M. Lienhard, *Luter i początki reformacji*, w: *Duchowość chrześcijańska. Późne średniowiecze i reformacja*, red. J. Raitt, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2011, s. 286.

¹⁵ Por. W. Ahtner & U. Ott, *Protestantism and Mysticism from the Perspective of Neuroscience*, "Theology and Science" 2013, Vol. 11, No. 3, s. 208-209.

¹⁶ Por. s. Ozment, *The Age of Reform...* dz. cyt., s. 239.

¹⁷ Por. L. Kołakowski, *Protestantyzm w protestanckiej perspektywie*, w: L. Kołakowski, *Chrześcijaństwo*, Kraków: Znak 2019, s. 117.

¹⁸ Por. tenże, *Filozoficzna rola reformacji*, w: L. Kołakowski, *Chrześcijaństwo...* dz. cyt, s. 122.

¹⁹ Por. J. Piórczyński, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*, Wrocław: Leopoldinum 1997, s. 6, s. 262.

²⁰ Por. tenże, *Metamorfozy Selbst. Mistyka, Luter, egzystencjalizm*, „Przegląd Filozoficzny” 2005, Nr 2 (54), s. 117-118-122.

²¹ Por. P. Augustyniak 2013, *Istnienie jest Bogiem, ja jest grzechem. Rozprawa o Teologii niemieckiej, Mistrzu Eckharcie, Lutrze, wolnych duchach i boskiej woli*, Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego 2013, s. 8, 10, 95; por. Z. Kaźmierczak, *Paradoks i zbawienie. Antropologia mistyczna Mistrza Eckharta i Jana od Krzyża*, Białystok: Trans Humana 2009, s. 309, 315.

wie mistyki nadreńskiej na Lutra, stwierdza, że wpływ ten jest w ogólności znacznie silniejszy od idei humanizmu i Odrodzenia, z którymi Reformator się zetknął i które w jakieś mierze również go ukształtowały²². Żaden z polskich badaczy nie omówił jednak tego zagadnienia całościowo w swoich dziełach, dlatego też celem tego tekstu jest wypełnienie obecnej w tym zakresie luki w polskiej literaturze i próba dowiedzenia słuszności tezy, zgodnie z którą to właśnie pisma nadreńskich mistyków były jedną z głównych inspiracji dla Lutrowej teologii.

Piszząc to wszystko, mamy oczywiście świadomość, że istnieje spora różnica między wczesnym a dojrzałym Lutrem. Wczesny Luter miał najwyższą cześć dla Eckhartowskiej tradycji mistycznej²³, podczas gdy dojrzały Luter całkowicie się jej wyrzekł, upatrując w niej głównego wroga swojej nauki o łasce. Przyjęcie przezeń takiej postawy sprawiło, że mistyka stała się dla niego w ostateczności grzesznym samo-zbawieniem człowieka. Wszak mistyk, chcąc, by przemieniła go łaska boża, musiał wyrzec się własnej woli, czyli oprzeć się na własnym działaniu, od którego to było uzależnione narodzenie się Boga w jego wnętrzu²⁴, a uświadomienie sobie tego przez Lutra spowodowało, że zaczął on spoglądać na mistyków jako na skażonych teologią zasługi²⁵. Nie zmienia to jednak tego, że wpływ Eckhartowskiej mistyki na Lutra jest w interesującym nas kontekście ogromny, choć oczywiście mistyka nie odcisnęła swego piętna na Lutrze tylko w tym aspekcie, niemniej w sposób szczególny wpłynęła właśnie na *sola fide* i *sola gratia* Lutra, co postaramy się dowieść w dalszej części tego tekstu. Najpierw przedstawimy więc Eckhartowską mistykę pod kątem jej wpływu na Lutrową ideę usprawiedliwienia tylko z łaski przez wiarę, a więc skupimy się przede wszystkim na jej wymiarze moralno-praktycznym, który zresztą najsilniej oddziałał na niemieckiego reformatora²⁶, a następnie przejdziemy do omówienia idei usprawiedliwienia u samego Lutra, ukazując przy tym, że kluczowe dla tej idei zagadnienia wywodzą się bezpośrednio z mistyki nadreńskiej. Mistykę nadreńską będziemy traktować zasadniczo łącznie, wyodrębniając z niej te motywy, które są jej wspólne i które wpłynęły na

tamże, s. 95.

²² Por. A. Tokarczyk, *Marcin Luter*, Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza 1985, s. 12, 87.

²³ Por. s. Ozment, *The Age of Reform...* dz. cyt., s. 239.

²⁴ Por. W. Achtner & U. Ott, *Protestantism and Mysticism...* dz. cyt., s. 209.

²⁵ Por. J.M. Todd, *Marcin Luter*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1983, s. 98.

²⁶ Por. H.A. Oberman, *Marcin Luter: człowiek między Bogiem a diabłem*, Gdańsk: Marabut 2004, s. 138.

Lutra, natomiast pomijając będziemy poszczególne różnice między jej przedstawicielami, bo nie są one istotne w kontekście interesującej nas tematyki. Z mistyki wyodrębnimy takie wątki, które w znaczący sposób wpłynęły na Lutra, a więc: monistyczna wizja rzeczywistości²⁷, koncepcja bezwzględnej konieczności wszystkiego, co się dzieje, motyw zła utożsamianego z własną wolą skażonego grzechem stworzenia, idea Boga jako źródła wszelkiego dobra, w tym dobrych uczynków, nowe rozumienie etyki, w której prawdziwą wartość mają nie zewnętrzne czyny, lecz wewnętrzne nastawienie jednostki i właściwa intencja, wynikała z tego rozumienia etyki krytyka demonstracyjnej, rytualno-uczynkowej pobożności, nacisk na bezpośrednią relację z Bogiem oraz nade wszystko motyw wyrzeczenia się samego siebie i pasywnego poddania się przemieniającej łasce Boga. Właśnie ten motyw, jak pokażemy, najsilniej wpłynął na Lutra, gdyż rezygnacja z własnych działań i pasywne zdanie się na Boga oznacza, że zbawienie jest tylko z łaski przez wiarę, a nie z uczynków, co w mistyce nadreńskiej nie zawsze jest wyrażone wprost, a co stanie się już zupełnie jawne w nauce Lutra.

²⁷ Pisząc o monistycznej wizji rzeczywistości mamy na myśli to, że w mistyce nadreńskiej wszystko jej w swej esencji Bogiem i emanacją jego woli, tak, że poza Bogiem nic nie istnieje w sensie właściwym. Wszystko, co istnieje, jest myślą bożą, więc istnieje w bożym umyśle. Stworzenie jest wobec tego częścią Boga, a cała rzeczywistość wyłania się z Boga po to, by ostatecznie doń powrócić, przy czym emanacja świata z Boga jest procesem koniecznym, który służy Bogu do osiągnięcia doskonałości i jako narzędzie samopoznania. Nie jest to zatem monizm w sensie klasycznym, ale swego rodzaju monizm chrześcijański, za czym przemawia słynne zdanie Eckharta „Esse est Deus” oraz obustronna zależność Boga i świata. Choć bowiem Bóg jest w swej istocie transcendentny wobec świata, to jest zarazem esencją każdej istniejącej w świecie rzeczy, wobec czego Bóg i świat to zasadniczo ta sama substancja - świat ma tę samą substancję, co substancja Boga; Bóg używa siebie i emanuje w świat, co sprawia, że między tą monistyczną wizją rzeczywistości a ortodoksyjną teologią stworzenia istnieje napięcie, ponieważ w ortodoksyjnej teologii stworzenia Bóg nie stworzył świata z siebie, ale z niczego (łac. ex nihilo). Ponadto nie stworzył go z konieczności, ale w wolności i nie potrzebuje świata, by osiągnąć doskonałość, ponieważ w ujęciu ortodoksyjnym Bóg sam z siebie jest pełnią i doskonałością więc świat i stworzenie w niczym go nie wzbogacają. Gwoli uczciwości trzeba jednak powiedzieć, że w mistyce nadreńskiej, a już zwłaszcza u Mistra Eckharta, obok idei monistycznych występują idee kreacjonistyczne, ponieważ Eckhart pisze zarówno o emanacji świata z Boga, jak i o stworzeniu „ex nihilo”, co badaczom myśli Eckharta sprawia spore trudności interpretacyjne. Nie zmienia to jednak tego, że w mistyce tej przeważa, i to zdecydowanie, tendencja monistyczna. Por. Z. Kaźmierczak, *Paradoks i zbawienie...* dz. cyt., s. 22, 25, 62, 90, 106, 123, 131, 141, 151, 162-163, 171; o emanacyjnym monizmie w mistyce Mistra Eckharta pisał Bernard McGinn. Zob. B. McGinn, *Mistyczna myśl Mistra Eckharta, człowieka, przed którym Bóg niczego nie skrył*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2009, s. 73, 102, 117.

II. Omówienie mistyki nadreńskiej

Silne zakorzenienie mistyki nadreńskiej w neoplatonizmie sprawia, że cała rzeczywistość, w tym Bóg osobowy i świat, są według niej sposobem istnienia jednej substancji, która przejawia się we wszystkim, co istnieje. Tę podstawę rzeczywistości, której emanacją są wszelkie rzeczy i stworzenia, mistycy nazywają Dobrem²⁸ lub Jednym²⁹, ponieważ zanim wszystkie rzeczy zaczęły się zeń wyłaniać, przechodząc w wielość i ulegając tym samym różnicowaniu, to istniały one w tym prazródle jako czyste, pozbawione jakichkolwiek podziałów Jedno³⁰. W tym bezosobowym i pozbawionym wszelkiej świadomości Jednym – pierwotnej nieokreślonej Boskości – rozpoczęło się jednak działanie i ruch, który sprawił, że „Bóstwo stało się Bogiem”³¹. Oznacza to, że Jedno wyemanowało z siebie Boga osobowego i świat wraz ze wszystkimi jego stworzeniami, w wyniku czego istniejący odwiecznie w Boskości jako niezrealizowany potencjał Bóg mógł urzeczywistnić się w świecie dzięki stworzeniu, a konkretniej dzięki człowiekowi, ponieważ to człowiek sprawia, że Bóg jest Bogiem w tym sensie, że wraz z zaistnieniem człowieka pojawiła się świadomość istnienia posiadającego określone cechy Boga, który jest Osobą³². Cały ten proces, a więc rozpad pierwotnej jedności i jej przejście w wielość wskutek emanacji ma na celu powrót wyłonionej z Boskości rzeczywistości do jej źródła³³. Chodzi tutaj o osiągnięcie przez Boskość ostatecznej doskonałości, urzeczywistnienie przez Boga jego natury, czyli uświadomienie sobie przezeń, że cała rzeczywistość istnieje w nim i jest sposobem jego istnienia i że jest on jedynym istnieniem, poza którym nic nie ma³⁴. Procesem tym kieruje więc chęć poznania samej siebie przez Boskość we wszystkich rzeczach. Wszystkie zaś rzeczy, w tym wszechświat i człowiek, są „jakby nabrzmieniem Boskości, rozwinięciem tego, co w niej zawsze było zwinięte, jeszcze nie pomyślane, nie rozpoznane, nie wyodrębnione – i o tyle stanowiło Jedno”³⁵. Jeśli rzeczywistość jest jedynie rozwinięciem tego, co istniało w Bogu odwiecznie,

²⁸ Por. H. Suzo, *Księga Mądrości Przedwiecznej...* dz. cyt., s. 107.

²⁹ Por. Mistrz Eckhart, *Kazania*, Poznań: W drodze 1986, s. 48.

³⁰ Por. tamże, s. 91.

³¹ Por. H. Suzo, *Księga Prawdy i inne pisma*, Poznań: W drodze 2017, s. 28.

³² Por. Mistrz Eckhart, *Kazania...* dz. cyt., s. 324.

³³ Por. J. Piórczyński, *Mistrz Eckhart...* dz. cyt., s. 14

³⁴ Por. P. Augustyniak, *Theologia Deutsch – między Eckhartem i Lutrem*, „Kronos”, Nr 4 (23), s. 23

³⁵ J. Piórczyński, *Mistrz Eckhart...* dz. cyt., s. 62.

to przejście niemej Boskości do samopoznania Boga we wszelkim bycie jest procesem koniecznym, ponieważ Bóg nie może urzeczywistnić się w świecie w inny sposób. Jego działanie jest wobec tego koniecznością, która jest urzeczywistnieniem jego natury³⁶.

Jeśli istnieje tylko Jedno, które z konieczności urzeczywistnia się we wszelkim bycie, to zło, najkrócej mówiąc, jest niezbędnym narzędziem Boga służącym mu do pełnej realizacji jego natury w świecie i jako takie jest ono podporządkowane dobru, istnieje tylko ze względu na dobro³⁷. Istniejący sam w sobie jako Jedno Bóg jest bytem niezróżnicowanym, a więc nie ma w nim dobra i zła. Dobro i zło pojawiają się dopiero wraz z rozpadem pierwotnej jedności, czyli wraz ze zróżnicowaniem czy zakładającą degradację bytu jego emanacją. Zło jest defektem bytu, odpadnięciem od jedności i wyraża się właśnie w jego degradacji i indywidualuacji. Zło istnieje więc w tym, co wypłynęło z Boga jako coś indywidualnego i przez to różnego od reszty i związane jest z własną wolą stworzenia, które ma na celu wyłącznie siebie. Dobro natomiast tożsame jest z prazródłem, z którego wyszły wszystkie rzeczy i do którego wszystko musi powrócić, aby utracona harmonia mogła zostać przywrócona. Dobro jest więc identyczne z Jednym³⁸. Własna wola człowieka jest zatem zła, ponieważ jest ona skoncentrowana na sobie i przywłaszcza sobie to, co zostało jej z czystej dobroci użyczone przez Boga (np. istnienie czy zdolności)³⁹, co tylko pogłębia dysharmonię bytu. Aby ta harmonia mogła zostać przywrócona, człowiek musi się wyrzec się samego i własnej woli oraz całkowicie poddać się działaniu woli bożej, która go przemienia i na powrót wprowadza w stan jedności z całym bytem, tyle że tym razem jest to stan jedności uświadomionej. Tylko dzięki człowiekowi Bóg może się więc stać świadomy własnego istnienia – świadomy własnej jedności w różnorodności – co sprawia, że „[c]złowiek jest narzędziem ekspansji boskiego dobra”⁴⁰. „Ja” i związana z nim własna wola to zatem nic innego, jak konieczny etap na drodze Absolutu do osiągnięcia przezeń pełni doskonałości, wobec czego zło, jak pisaliśmy wcześniej, to konieczna faza w urzeczywistnianiu się Boga, bo tylko „[p]

³⁶ Por. tamże, s. 67.

³⁷ Por. G. s. Moss, *The Problem of Evil in the Speculative Mysticism of Meister Eckhart*, w: *The Problem of Evil: New Philosophical Directions*, red. B. McCraw, R. Arp, Lanham: Lexington Books 2015, s. 38.

³⁸ Por. tamże, s. 40-41.

³⁹ Por. Mistrz Eckhart, *Kazania...* dz. cyt., s. 63.

⁴⁰ J. Piórczyński, *Mistrz Eckhart...* dz. cyt., s. 182.

oprzez duszę ludzką wszystko wraca do Boga jako wzbogaconej rozwojem bytu rzeczywistości⁴¹.

Niezależnie od pewnej relatywizacji zła i wynikających z tej relatywizacji napięć i trudności w mistyce nadreńskiej, tym, co w kontekście podjętych przez nas badań jest szczególnie istotne, jest to, że Dobro jest w tej mistyce tożsame z Jednym, a zło jest traktowane jako odpadnięcie od pierwotnej jedności i działanie ze względu na własną korzyść, bez porozumienia z całością bytu. Takie rozumienie dobra i zła wpływa na charakterystyczną dla tej mistyki koncepcję zorientowanej wewnętrznie etyki z właściwą jej krytyką pobożności uczynkowej i zewnętrznej, czysto interesownej. Skoro bowiem Dobro jest identyczne z Jednym, to dobry człowiek zawsze ma na celu wyłącznie Boga, a nie samego siebie. Mistycy podkreślają, że prawdziwą wartość czynu określa wnętrze człowieka i właściwa intencja. Dobre uczynki pozbawione tej intencji nie tylko nie mają żadnej wartości w oczach Boga, ale wręcz szkodzą człowiekowi⁴² i są grzeszne⁴³, choć dokonujący ich człowiek może stwarzać pozory wielkiej pobożności i poddania się Bogu. Tą właściwą intencją powinna być bezgraniczna miłość do Boga⁴⁴, która nie wynika z szukania własnej korzyści w postaci zbawienia czy łask w życiu doczesnym⁴⁵, lecz która jest skierowana tylko na Boga i na nic innego⁴⁶. Spełnianie dobrych uczynków nie z miłości do Boga, lecz ze względu na własną korzyść (np. chęć wypracowania sobie poprzez nie zbawienia) sprawia, że Bóg staje się obcy człowiekowi⁴⁷, który pomimo częstego korzystania z sakramentów i uczestnictwa w nabożeństwach zostaje ostatecznie potępiony przez Boga⁴⁸, ponieważ jego pobożność była przeniknięta miłością własną, faryzejskim trzymaniem się zewnętrznych pozorów i przepisów, a nie dbałością o wypełnianie woli Boga we własnym życiu⁴⁹. Nie zatem wielkość i doniosłość zewnętrznych dzieł, ale wewnętrzna postawa jednostki jest dla mistyki miarą moralności i to do tego stopnia, że sama wola dokonania dobrego uczynku ma dla niej tę samą wartość, co rzeczywiste dokonanie go⁵⁰.

⁴¹ Tamże, s. 225.

⁴² Por. Mistrz Eckhart, *Traktaty*, Poznań: W drodze 1987, s. 25.

⁴³ Por. J. Piórczyński, *Mistrz Eckhart...* dz. cyt., s. 135.

⁴⁴ Por. J. Tauler, *Ustawy duchowe. Dzieło z XIV wieku*, Sandomierz: Armoryka 2017, s. 83.

⁴⁵ Por. Mistrz Eckhart, *Traktaty...* dz. cyt., s. 58.

⁴⁶ Por. tenże, *Kazania...* dz. cyt., s. 101.

⁴⁷ Por. J. Tauler, *Kazania*, Poznań: W drodze 1985, s. 89.

⁴⁸ Por. tamże, s. 146.

⁴⁹ Por. tamże, s. 77, 93.

⁵⁰ Por. J. Piórczyński, *Mistrz Eckhart...* dz. cyt., s. 249.

Powszechność czysto zewnętrznej i interesownej pobożności, od której nie jest wolny również stan duchowny – Tauler pisze o tysiącach księży, którzy nigdy nie wyrzekli się samych siebie⁵¹ – dowodzi dogłębnego zepsucia natury ludzkiej, która uległa skażeniu po rozpadzie pierwotnej jedności. W konsekwencji tego rozpadu, a więc oddzielenia się człowieka od Boga własna wola człowieka i wszystko, co z nią związane jest grzechem⁵², a nasz codzienny stan jest całkowicie upadły i występny⁵³. Objawem tej występności jest właśnie to, że człowiek szuka we wszystkim własnej korzyści oraz przypisuje sobie wartość i istnienie, które otrzymał od Boga jako niezасłużony dar⁵⁴. Ludzkie „ja” jest zatem ufundowane na egocentryzmie i jest z tego powodu na wskroś grzeszne. Cała ludzka natura, jak zauważa Augustyniak, jest skażona grzechem⁵⁵, co sprawia, że człowiek sam z siebie zasługuje wyłącznie na wieczne potępienie⁵⁶ i to niezależnie od ilości dobrych uczynków i pobożnych dzieł, ponieważ cała nasza sprawiedliwość jest w swej istocie niesprawiedliwością⁵⁷, a całe dobro stworzeń jest w zestawieniu z Bogiem złem⁵⁸.

Dogłębne skażenie natury ludzkiej przez grzech sprawia, że człowiek nie jest w stanie wyzwolić się ze swojego upadłego stanu samodzielnie⁵⁹, a skoro sam nie może się z tego wyzwolić i skoro tylko Bóg jest źródłem wszelkiego dobra, to zbawienie nie jest zależne od własnych wysiłków człowieka, ale wyłącznie od Boga, który jest sprawcą dobrej woli w człowieku⁶⁰. Człowiek ma całe dobro od Boga⁶¹, a więc bez bożej pomocy nie jest w stanie uczynić niczego dobrego⁶², dlatego wszystko, co czyni nas dobrymi, nie pochodzi z naszych zasług, lecz tylko z łaski Boga, na którą nie możemy w żaden sposób zapracować⁶³. Nawet nasza pobożność nie jest naszą wła-

⁵¹ Por. J. Tauler, *Kazania...* dz. cyt., s. 576.

⁵² Por. Frankfurtczyk, *Teologia niemiecka*, Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego 2013, s. 123.

⁵³ Por. P. Augustyniak, *Istnienie jest Bogiem...* dz. cyt., s. 63.

⁵⁴ Por. tamże, 64-65.

⁵⁵ Por. tamże, s. 67.

⁵⁶ Por. J. Tauler, *Kazania...* dz. cyt., s. 116.

⁵⁷ Por. tamże, s. 527-528.

⁵⁸ Por. Mistrz Eckhart, *Kazania...* dz. cyt., s. 371.

⁵⁹ Por. Frankfurtczyk, *Teologia niemiecka...* dz. cyt., s. 98.

⁶⁰ Por. H. Suzo, *Księga prawdy...* dz. cyt., s. 243.

⁶¹ Por. tenże, *Księga mądrości przedwiecznej...* dz. cyt., s. 115-116.

⁶² Por. Tamże, s. 102.

⁶³ Por. J. Tauler, *Kazania...* dz. cyt., s. 126,249.

sną zasługą, lecz darem od Boga⁶⁴, tak, że w ostateczności Bóg wynagradza swoje własne dzieła i to, czego sam dokonał w człowieku⁶⁵.

Jeśli człowiek nie jest w stanie zapracować na usprawiedliwienie u Boga, to jedynym rozwiązaniem w tej sytuacji jest wyrzeczenie się samego siebie i własnej złej woli⁶⁶ oraz bezwzględne poddanie się woli bożej, które pociąga za sobą wykluczenie wszelkiego wyrachowania w stosunkach z Bogiem. Mistrz Eckhart posuwa się wręcz do stwierdzenia, że człowiek powinien być poddany Bogu do tego stopnia, że winien pragnąć dla siebie piekła, jeśli byłoby to zgodne z wolą bożą, gdyż chwała boża ma być dla niego droższa od jego własnej szczęśliwości⁶⁷. Najmilszą Bogu ofiarą nie są więc długie modlitwy i wycieńczające posty, lecz wyrzeczenie się własnej woli⁶⁸ i poszukiwanie w rzeczach nie siebie i swojego dobra, lecz wyłącznej chwały samego Boga⁶⁹. Bez tego wszystkie dobre uczynki i pobożne praktyki nic nie znaczą, przyczyniając się jedynie do nabywania coraz większych wad⁷⁰. Dopiero wyrzeczenie się własnej woli sprawia, że Bóg daje łaskę człowiekowi, wewnątrz go przemieniając i uzdalniając tym samym do pełnienia prawdziwie dobrych, bo bezinteresownych uczynków.

Zrozumienie tego, że nie nasze własne zasługi, ale pasywne poddanie się przemieniającej łasce Boga jest jedyną przyczyną usprawiedliwienia wpływa na zakwestionowanie przez mistykę nadreńską wartości i znaczenia rozpowszechnionej w średniowieczu pobożności rytualnej i uczynkowej. Zdaniem tej mistyki „[i]stota pobożności polega na przyłgnięciu całym sercem do Boga i oddaniu Mu się całą duszą”⁷¹, a nie na pełnieniu religijnych praktyk i przestrzeganiu kościelnych reguł, które same w sobie nie mają żadnej wartości, lecz służą wyłącznie temu, byśmy czystym sercem dążyli do Boga⁷². Prawdziwa pobożność jest zatem wewnętrzna, a nie uczynkowa, a prawdziwym grzechem nie jest brak uczestnictwa w nabożeństwach i ceremoniach, ale odwrócenie się swą wolą od Boga i zwrócenie się ku samemu sobie. Jak pisze Tauler, wyrzeczenie się siebie dla Boga jest o wiele lepsze niż rozdanie całego odzienia i jedzenie kamieni i cier-

⁶⁴ Por. tenże, *Ustawy duchowe...* dz. cyt., s. 45.

⁶⁵ Por. tenże, *Kazania...* dz. cyt., s. 64.

⁶⁶ Por. J. Piórczyński, *Mistrz Eckhart...* dz. cyt., s. 174.

⁶⁷ Por. Mistrz Eckhart, *Kazania...* dz. cyt., s. 205.

⁶⁸ Por. J. Tauler, *Ustawy duchowe...* dz. cyt., s. 73.

⁶⁹ Por. Frankfurczyk, *Teologia niemiecka...* dz. cyt., s. 92.

⁷⁰ Por. J. Tauler, *Kazania...* dz. cyt., s. 77.

⁷¹ Tamże, s. 167.

⁷² Por. tamże, s. 113.

ni⁷³, a jedna tylko chwila wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem ma o wiele większą wartość niż wszystkie zewnętrzne uczynki i reguły życia⁷⁴.

W swej krytyce pobożności rytualnej i uczynkowej mistycy podkreślają, że kult Boga sprowadzony do zewnętrznych obrzędów jest dobry wyłącznie dla debiutantów oraz że instytucjonalny Kościół nie zapewnia sam przez się intymnej więzi z Bogiem, gdyż prawdziwy Kościół znajduje się w sercu każdej osoby wierzącej⁷⁵. Człowiek zewnętrzny ma ludzkie prawa i przykazania, których człowiek wewnętrzny ze względu na swe zjednoczenie z Bogiem nie potrzebuje⁷⁶. Zewnętrzne praktyki są zatem tylko drogą i przygotowaniem do wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem⁷⁷ i jeśli za bardzo nas one absorbują – wprawdzie zdarza się, że przez pobożność uczynkową szatan chce zatrzymać człowieka w niewoli⁷⁸ – i jeśli są one przeszkodzą w zjednoczeniu się z Bogiem, to można je odrzucić, bo wszelkie zewnętrzne praktyki religijne i tak są niczym w porównaniu z prawdziwym zjednoczeniem z Bogiem⁷⁹. Dostrzegamy więc, że dla mistyka w szczytowej fazie jego rozwoju duchowego zewnętrzna pobożność nie jest konieczna⁸⁰, co potwierdzają słowa Taulera, który pisze, że „[z]a kazaniem niech się ugnia prosty lud, ażeby nie stracił wiary lub nie popadł w zwątpienie. Wszyscy natomiast, którzy chcą należeć wewnętrznie i zewnętrznie do Boga, niech zwrócą się ku sobie i wejdą w siebie”⁸¹.

Pomimo położenia nacisku na jakość ludzkiego wnętrza w relacji człowieka z Bogiem mistycy nadreńscy nigdy jednak nie zanegowali kościelnej obrzędowości jako takiej oraz posłuszeństwa samemu Kościołowi, bo choć „[w]szystkie te akty zewnętrzne stanowią (...) najniższy rodzaj chwały, jaką Bogu można składać”, to i tak „z poczucia głębokiego szacunku czynić tu należy wszystko, co się da wymyślić, najmniejszy bowiem robaczek i każde inne stworzenie, gdyby miało rozum, w głębokim pokłonie oddałoby chwałę Bogu”⁸². Nie należy się jednak na zewnętrznych obrzędach zatrzy-

⁷³ Por. tamże, s. 98.

⁷⁴ Por. tamże, s. 223.

⁷⁵ Por. L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN SA 2020, s. 390, 105.

⁷⁶ Por. Frankfurtczyk, *Teologia niemiecka...* dz. cyt., s. 103.

⁷⁷ Por. J. Tauler, *Kazania...* dz. cyt., s. 113-114.

⁷⁸ Por. tamże, s. 157-158.

⁷⁹ Por. tamże, s. 129.

⁸⁰ Por. J. Piórczyński, *Mistrz Eckhart...* dz. cyt., s. 186.

⁸¹ J. Tauler, *Kazania...* dz. cyt., s. 388.

⁸² Tamże, s. 226-227.

mywać, bo tak jak reguły kościelne i sakramenty służą przewyciężaniu grzesznej i upadłej natury, mimo że istnieje od nich coś wyższego⁸³, tak też religijne praktyki mają na celu doprowadzić nas do przemiany wewnętrznej⁸⁴. Nie chodzi więc o negację Kościoła i znaczenia dobrych uczynków, ale o zmianę perspektywy w ich oglądzie, bo prawdziwie pobożny człowiek wprawdzie spełnia wszystkie dobre uczynki, ale nie po to, by dzięki nim się zbawić, lecz tylko dlatego, że taka jest wola Boga. Nie dokonuje zatem tych uczynków po coś ani nie przypisuje samemu sobie dokonanego dobra, lecz spełnia je bezinteresownie, z miłości i na chwałę Boga⁸⁵, a we wszelkim uczynionym przez siebie dobru dostrzega niezasłużoną łaskę dobrego Boga. Na tym w swej istocie polega prawdziwa pobożność i tylko tak postępujący ludzie czczą Boga we właściwy sposób⁸⁶.

Podsumowując, można uznać, że tak postrzegana pobożność oznacza głęboką zmianę wobec rozumienia dominującego w średniowieczu porządku zbawienia, gdzie człowiek najpierw musiał się uświęcić poprzez korzystanie z sakramentów i pełnienie dobrych dzieł, aby w ten sposób zasłużyć sobie u Boga na usprawiedliwienie. W przypadku mistyki nadreńskiej jest inaczej, ponieważ to Bóg jest jej zdaniem jedyną przyczyną usprawiedliwienia i to nie uczynki uświęcają człowieka, ale dopiero przemieniony działaniem łaski człowiek uświęca dokonywane przez siebie uczynki⁸⁷. Podejmując ten wątek, Mistrz Eckhart napisze, że to nie nasze uczynki, lecz tylko dobroć Boga skłania go do obdarowania nas łaską⁸⁸, w czym ujawnia się prekursorstwo nadreńskiej mistyki względem Lutrowej nauki o usprawiedliwieniu tylko z łaski przez wiarę.

III. Nauka Lutra w świetle wpływu mistyki nadreńskiej

Przechodząc do omówienia wpływu mistyki nadreńskiej na Lutrową naukę o usprawiedliwieniu, zacznijmy od tego, że sama idea usprawiedliwienia w takim sensie, w jakim rozumiał ją Luter, a więc tylko z niezasłużonej łaski dobrego Boga i tylko poprzez wiarę w niego, nigdy nie zaistniałyby w takiej formie, gdyby nie przejął on z nadreńskiej mistyki przeświad-

⁸³ Por. Frankfurtczyk, *Teologia niemiecka...* dz. cyt., s. 73.

⁸⁴ Por. J. Tauler, *Kazania...* dz. cyt., s. 510.

⁸⁵ Por. Mistrz Eckhart, *Kazania...* dz. cyt., s. 77.

⁸⁶ Por. tenże, *Traktaty...* dz. cyt., s. 93, 107-108.

⁸⁷ Por. tamże, s. 22.

⁸⁸ Por. tamże, s. 49.

czenia, że Bóg jest wszechwolą, od której wszystko zależy, w tym także los pojedynczego człowieka⁸⁹, bo choć mistycy rozumieli Boga przede wszystkim jako Jedno, to kwestia Boga pojmowanego jako wola jest zawarta w ich myśli *implicite*. Luter zatem tak jak mistyka pojmuje Boga jako byt, który jest wszędzie i który wszystko sobą wypełnia⁹⁰. Dla Lutera Bóg jest wszędzie w najbardziej dosłownym znaczeniu tego słowa, czyli wszystko jest w swej esencji wolą Boga i jej manifestacją w świecie, co sprawia, że „jedynie Bóg wszystko czyni”⁹¹, bo jest wszystkim i wszystkimi. Autor *O niewolnej woli* podkreśla, że Bóg jest nawet w piekle⁹², a wola boża przejawia się również w złych ludziach i upadłych aniołach, których wolą Bóg kieruje zgodnie ze swoimi zamierzeniami⁹³. Ostatecznie nie ma więc nic, co nie byłoby sposobem istnienia Boga i realizacją jego odwiecznej woli w świecie, a skoro to Bóg czyni wszystko we wszystkich zgodnie ze swoją wolą, której nic nie może się przeciwstawić, to zbawienie nie zależy od wysiłków człowieka, lecz od woli Boga, tak, że zbawiony jest nie ten, kto tego chce i się o to ubiega, lecz tylko ten, o kim Bóg tak zdecydował⁹⁴.

Skoro Bóg jest wszędzie i skoro wszystko w świecie dzieje się zgodnie z jego wolą, ponieważ Bóg w sposób niezmienny wszystko uprzednio wie i wszystkiego chce w ten, a nie inny sposób, to woli Boga ani nie można się oprzeć, ani jej zmienić⁹⁵, dlatego też „wszystko dzieje się (...) z konieczności, w zależności od tego, czy On [Bóg -M.D] albo miłuje, albo nie miłuje od wieczności”⁹⁶. Z identycznym poglądem spotykamy się u Taulera, który pisał, że wszystko, co spotyka człowieka, jest odwiecznie chciane przez Boga i niczego nie da się tu zmienić⁹⁷. Ta koncepcja o nieublaganej konieczności wszystkiego, co się dzieje, wpłynęła na pogląd Lutera, wedle którego „wolna wola to wierutne kłamstwo”⁹⁸. Jeśli bowiem nie mogę wybrać

⁸⁹ Oczywiście oprócz wpływu tradycji mistycznej ważny jest również w tym kontekście wpływ tradycji nominalistycznej spod znaku Ockhama i Biela, którzy byli dziedzicami franciszkańskich rozważań o Bogu jako woli, jednak w tej pracy nie jest to przedmiotem naszych rozważań.

⁹⁰ Por. M. Luter, *De Servo Arbitrio. O niewolnej woli*, Świętochłowice: Towarzystwo Upowszechniania Myśli Reformowanej „Horn” 2002, s. 89.

⁹¹ Tamże, s. 267.

⁹² Por. tamże, s. 105.

⁹³ Por. tamże, s. 232.

⁹⁴ Por. tenże, *Wykład Listu do Rzymian*, Dziegielów: Wydawnictwo Warto 2012, s. 359.

⁹⁵ Por. tenże, *De Servo Arbitrio...* dz. cyt., s. 80, 84.

⁹⁶ Tamże, s. 255.

⁹⁷ Por. J. Tauler, *Kazania...* dz. cyt., s. 62.

⁹⁸ M. Luter, *De Servo Arbitrio...* dz. cyt., s. 59.

niczego innego od tego, co zostało mi przeznaczone od wieków przez Boga i jeśli wybiorę tylko to, co Bóg chce, abym wybrał, to wolność jest złudzeniem. Dotyczy to także życia wiecznego, bo w tej perspektywie o zbawieniu czy potępieniu nie decydują wolne wybory człowieka, lecz tylko darmowa łaska boża. O ile jednak mistycy byli w kwestii wolności ambiwalentni, ponieważ z jednej strony mówili, że to od wolnej woli człowieka zależy narodzenie się Boga w duszy ludzkiej, z drugiej zaś podkreślali konieczność wszystkiego, co się dzieje, o tyle Luter jest w tej sprawie zdecydowanie jednoznaczny, ponieważ zupełnie neguje on wolność człowieka w sprawach dotyczących jego zbawienia.

Jeśli jednak wszystko dzieje się z konieczności, to także grzech i zło są czymś koniecznym. Dla Lutra, tak jak dla mistyki nadreńskiej, zło jest narzędziem Boga, które służy realizacji jego odwiecznych celów i w tym sensie jest ono konieczne. Pisząc o celach, jakie Bóg osiąga poprzez zło, Luter nie ma oczywiście na myśli tak istotnej w mistyce samowiedzy Boga, lecz przede wszystkim chwałę Boga i jego wybranych⁹⁹. Nie znajdziemy także u Lutra przesiąkniętego spekulacją filozoficzną wątku o pierwotnej jedności i złu jako efekcie jej rozpadu, bo wskazując na źródła zła, autor *Wykładu listu do Rzymian* przywołuje ściśle teologiczną koncepcję grzechu pierwotnego, jednak sam wywodzący się z mistyki nadreńskiej motyw, według którego zło jest koniecznym narzędziem Boga, pozostaje i silnie wpływa na jego całą teologię. Człowiek po grzechu pierwotnym uległ zdaniem Lutra tak wielkiemu zepsuciu, że z konieczności grzeszy i chce tylko tego, co złe¹⁰⁰. Jednym z najbardziej tragicznych skutków grzechu pierwotnego jest to, że człowiek we wszystkim szuka wyłącznie własnej korzyści i że wszelkie dobro, które otrzymał od Boga, przypisuje sobie. Dobre uczynki i pobożne dzieła są zatem dokonywane dla własnej chwały¹⁰¹ czy korzyści w postaci zbawienia lub ze strachu przed potępieniem¹⁰², czego przyczyną jest całkowicie zepsuta przez grzech natura ludzka¹⁰³. Skrajny egoizm, na który wskazuje Luter i który przyświeca wszelkim ludzkim dążeniom przywodzi na myśl obecny w mistyce nadreńskiej pogląd mówiący o tym, że wolna wola człowieka po odseparowaniu się od Boga jest zdolna tylko do zła. Wszak już Mistrz Eckhart stwierdzi, że wola ludzka w swej intencji

⁹⁹ Por. tenże, *Wykład Listu do Rzymian...* dz. cyt., s. 39.

¹⁰⁰ Por. tenże, *De Servo Arbitrio...* dz. cyt., s. 164.

¹⁰¹ Por. tamże, s. 287.

¹⁰² Por. tenże, *Wykład Listu do Rzymian...* dz. cyt., s. 279.

¹⁰³ Por. tenże, *De Servo Arbitrio...* dz. cyt., s. 288.

i w działaniu jest wroga wobec woli Boga¹⁰⁴.

Bóg jednak ze sobie znanych powodów nie przemienia swoją łaską całkowicie złej z natury woli wszystkich ludzi, lecz wykorzystuje ją jako narzędzie do swoich celów¹⁰⁵, pozwalając na przykład, aby źli ludzie czynili jego wybranym zło i ich prześladowali, ćwicząc tym samym swoich wybranych w cnotach i przygotowując ich do osiągnięcia przeznaczonych im chwały¹⁰⁶. Ci zaś, którzy są pozbawieni bożej łaski zasługują, przez wzgląd na swoją zepsutą naturę, na wieczne potępienie, ponieważ rzekome dobre uczynki, których dokonują w swym naturalnym stanie są przesiąknięte samolubnymi i przez to złymi intencjami, w konsekwencji czego „ludzie niczego innego nie umieją, jak tylko grzeszyć”¹⁰⁷, więc grzeszą nawet wtedy, gdy czynią dobre dzieła¹⁰⁸.

Aby czyny były dobre i aby towarzyszyła im właściwa intencja, muszą być zupełnie bezinteresowne, czyli wypływać z wolności i jedynie przez wzgląd na wolę bożą¹⁰⁹. Luter w sposób zamierzony lub niezamierzony odwołuje się do Mistra Eckharta, gdy pisze, że człowiek, który prawdziwie kocha Boga, chce jego wyłącznej chwały i godzi się z jego wolą do tego stopnia, że jest gotowy poddać się Bogu nawet wtedy, gdyby miało to oznaczać dla niego piekło i śmierć wieczną¹¹⁰, ponieważ kocha on Boga dla niego samego, a nie ze względu na własną korzyść. W swym naturalnym położeniu człowiek jest jednak nieprzyjacielem Boga¹¹¹ i nie jest w stanie pełnić uczynków z właściwą, skierowaną wyłącznie na Boga intencją¹¹², dlatego też dla jego odnowienia konieczna jest łaska boża, która jako jedyna

¹⁰⁴ Por. J. Piórczyński, *Mistrz Eckhart...* dz. cyt., s. 227.

¹⁰⁵ Por. tamże, s. 233, 230.

¹⁰⁶ Pogląd ten Luter najpewniej zaczerpnął od Augustyna z Hippony, który pisał, że „Bóg posługuje się sercami złych ludzi na chwałę i pożytek dobrych”, przy czym „nie powoduje ztwardziałości grzeszników czyniąc ich złymi, ale nie ukazując im miłosierdzia”. Bóg, innymi słowami, nie czyni grzeszników złymi, bo zło wywodzi się z nich samych i jest następstwem grzechu pierwotnego, jednak w swoich niezbadanych wyrokach realizuje on swe ukryte zamiary posługując się przy tym już złą wolą złych ludzi, tak, że „Bóg urzeczywistnia cokolwiek chce, nawet w sercach złych ludzi” i nic nie jest w stanie przeszkodzić jego woli. Por. Św. Augustyn, *Łaska. Wiara. Przeznaczenie*, Poznań-Warszawa-Lublin: Księgarnia Św. Wojciecha 1971, s. 141, 60, 64, 141, 144, 142.

¹⁰⁷ Por. M. Luter, *De Servo Arbitrio...* dz. cyt., s. 275.

¹⁰⁸ Por. tamże, *Wykład Listu do Rzymian...* dz. cyt., s. 152.

¹⁰⁹ Por. tenże, *O wolności chrześcijańskiej*, w: *Mysł filozoficzno-religijna reformacji XVI wieku*, red. L. Szczucki, Warszawa: PWN 1972, s. 47.

¹¹⁰ Por. tenże, *Wykład Listu do Rzymian...* dz. cyt., s. 279

¹¹¹ Por. tamże, s. 180.

¹¹² Por. tenże, *De Servo Arbitrio...* dz. cyt., s. 344.

jest zdolna przemienić jego złą wolę¹¹³, odwrócić go od grzechu i uzdolnić do bezinteresownej służby Bogu. W obliczu tego wszystkiego usprawiedliwienie jawi się jako dar tylko z łaski i bez zasług, bo – i tutaj z kolei Luter świadomie lub nieświadomie nawiązuje do Taulera – nasze zasługi są niczym, a cała nasza sprawiedliwość jest niesprawiedliwością¹¹⁴. Serce człowieka jest tak dogłębnie skażone przez grzech, że ten nigdy się o tym nie dowie¹¹⁵. Chcąc zatem osiągnąć łaskę, człowiek powinien zaprzestać jakiegokolwiek działania (gromadzenia zasług) i pokładania ufności we własnych siłach, a zamiast tego powinien całkowicie upokorzyć się we własnych oczach i czekać na zmiłowanie Boga względem niego¹¹⁶. Ten motyw pasywnego poddania się Bogu i zupełnego wyzucia się z siebie Luter oczywiście przejmie z mistyki nadreńskiej, choć Bóg Lutra nie jest, tak jak Bóg Mistrza Eckharta, niejako zmuszony do działania zabiegami człowieka. W nadreńskiej mistyce bowiem człowiek, który wyrzekął się siebie, ponieważ zniewalał Boga do tego, by ten obdarzył go swoją łaską, natomiast Luter, chcąc pozostać wierny biblijnemu nauczaniu – „bo Ja wyświadczam łaskę komu chcę, i miłosierdzie, komu Mi się podoba”¹¹⁷ – kreśli obraz Boga, który w swych decyzjach jest suwerenny i zupełnie niezależny od ludzkich zabiegów. Bóg, jak pisze Luter, przyznaje wolę przestrzegania przykazań temu, komu chce¹¹⁸, a nie temu, kto na to zasłużył, co sprawia, że „zbawienie nasze jest zawisłe, poza obrębem naszych sił i naszych rad, jedynie od działania Bożego”¹¹⁹. Jedyną przyczyną usprawiedliwienia jest zatem Bóg i jego wola, a nie nasze uczynki, co jest niewątpliwą radykalizacją mistyki nadreńskiej, jako że w mistyce, jak pamiętamy, mamy do czynienia z metafizyką woli, czyli z przeświadczeniem o przejawiającej się wszędzie boskiej woli, a Luter, podążając śladem wyznaczonym przez tę mistykę, określi Boga jako niezgłębioną wolę (*Deus absconditus*), która przejawia się we wszystkim i od decyzji której wszystko zależy.

Skoro to Bóg czyni wszystko we wszystkich i skoro człowiek jest usprawiedliwiony tylko dzięki jego łasce, to istota prawdziwej pobożności nie może być dla Lutra rytualno-uczynkowa, lecz musi się opierać na bezgra-

¹¹³ Por. tenże, *Wykład Listu do Rzymian...* dz. cyt., s. 60

¹¹⁴ Por. tamże, s. 12, 80

¹¹⁵ Por. tamże, s. 172.

¹¹⁶ Por. tenże, *O wolności chrześcijańskiej...* dz. cyt., s. 30

¹¹⁷ Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Pallottinum, Warszawa 2002, WJ 33, 19.

¹¹⁸ Por. M. Luter, *De Servo Arbitrio ...* dz. cyt., s. 198

¹¹⁹ Tamże, s. 106.

nicznym zaufaniu Bogu i poddaniu się jego woli we wszystkich okolicznościach. Dlatego prawdziwym „[c]hrześcijaninem nie jest ten, kto zebrał dostępne ludziom wiadomości o Bogu; misją Chrystusa nie było informowanie ludzi ani obiecywanie im zbawienia za poprawne wyuczenie się doktryny”¹²⁰, lecz jest nim ten, kto pokłada nadzieję w Bogu bez względu na wszystko. Od mistyki nadreńskiej Luter przejmie ideę kładącą nacisk na osobisty stosunek jednostki do Boga i przedłożenie tej osobistej relacji nad mechaniczną i przez to płytką obrzędowość¹²¹. Także za sprawą mistyki Luter podejmie wątek krytyki pobożności rytualno-uczynkowej, znacznie jednak tę krytykę wyostrzając. Napisze na przykład, że budowanie kościołów oraz wyznaczanie tylko niektórych dni jako postnych i świątecznych jest dziecinadą, bo dla chrześcijanina każdy dzień i każde miejsce jest święte, wobec czego głupotą jest postrzeganie chrześcijaństwa przez pryzmat zewnętrznej wystawności i opieranie się na różnorodności dni, pokarmów, miejsc i ubiorów¹²². Ten, kto niechętnie i tylko pod przymusem coś robi (np. święci dzień święty poprzez uczestnictwo w Eucharystii tylko dlatego, bo tak nakazuje mu Kościół), lepiej, żeby w ogóle tego nie robił, bo jego działanie nie wypływa ze szczerzej, bezinteresownej miłości do Boga, lecz wynika ze strachu przed karą lub jest dokonywane ze względu na przyszłą nagrodę¹²³. Mając to na uwadze, Luter stwierdzi, że w Kościele wykłada się źle rozumianą pobożność, bo naucza się, że tylko ten, kto żyje według tradycji ojców i wyroków soborów jest święty¹²⁴, co doprowadziło między innymi do tego, że już nikt nie troszczy się o walkę z rzeczywistymi grzechami, lecz o wierność ludzkim tradycjom¹²⁵.

¹²⁰ L. Kołakowski, *Filozoficzna rola reformacji...* dz. cyt., s. 134.

¹²¹ Por. J. M. Todd, *Marcin Luter...* dz. cyt., s. 97.

¹²² Por. M. Luter, *Wykład Listu do Rzymian...* dz. cyt., s. 401, 403; bardzo podobnie na ten temat wypowiadał się Klemens Aleksandryjski, którego prawowierność, inaczej niż w przypadku Lutra, nigdy nie była poddana w wątpliwość. W swoich słynnych *Kobiercach* Klemens pisze na przykład, że Bóg nie jest związany z żadnym konkretnym miejscem i że świątynią Boga jest cały świat. Dla prawdziwego chrześcijanina całe jego życie jest więc świętem, tak, że wielbi on Boga w każdym miejscu i w każdym czasie, a nie tylko w wyznaczonym do tego przybytku (np. w świątyni) i tylko w wyznaczone święta. Wskutek tego dla Klemensa, tak jak później dla mistyki nadreńskiej i dla Lutra, „religijność mas jest niczym innym jak bluźnierstwem w stosunku do Boga”. Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy. Tom 2*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1994, s. 61-62, 239, 245, 248.

¹²³ Por. M. Luter, *Wykład Listu do Rzymian...* dz. cyt., s. 175.

¹²⁴ Por. tenże, *Komentarz do Listu do Galatów...* dz. cyt., s. 191.

¹²⁵ Por. tenże, *Wykład Listu do Rzymian...* dz. cyt., s. 404.

Rytualno-uczynkowa pobożność jest według Lutra fałszywa i szkodliwa, bo sprawia ona, że pokłada się zaufanie w swojej sprawiedliwości, a nie w Bogu¹²⁶, a sam grzech postrzega się w niej wyłącznie jako zewnętrzny czyn przeciw prawu, pomijając przy tym zupełnie wewnętrzny stan człowieka¹²⁷. Stąd „ceremonie, msze i niekończąca się lista filarów papieskiego królestwa są wyjątkowo ohydny błuznierstwem przeciwko Bogu i zwykłym wyparciem się Chrystusa”¹²⁸, który zadośćuczynił za nasze grzechy własną krwią¹²⁹. Najogólniej rzecz ujmując, pobożność rytualno-uczynkowa wzbudza w jednostce przekonanie, że jeśli ta nie będzie uznawać tradycji Kościoła z jej obrzędami i dogmatami, to zostanie ona potępiona przez Boga, a to już zupełnie nieewangeliczne postrzeganie Boga, który, jak pisze na ten temat Mistrz Eckhart, jest zakochany w człowieku do szaleństwa i to zupełnie bezwarunkowo¹³⁰ i który z tej właśnie racji postanowił go zbawić całkowicie za darmo, tak, że jedyne, co musi zrobić człowiek, to zaufać Bogu i przyjąć od niego ten dar¹³¹.

Choć pobożność rytualno-obrzędowa stanowi raczej przeszkodę niż lekarstwo¹³² i choć władzy kościelnej często zależy tylko na tym, by rządzić wiernymi pod przymusem i za pomocą strachu¹³³, to pomimo tego Luter nie odrzuca widzialnego Kościoła i sakramentów, ale tak jak mistycy nadreńscy proponuje zmianę perspektywy w ich oglądzie¹³⁴. Choć więc dobre

¹²⁶ Por. tenże, *Komentarz do Listu do Galatów...* dz. cyt., s. 191.

¹²⁷ Por. tamże, s. 78

¹²⁸ Tamże, s. 84.

¹²⁹ Por. tamże, s. 170.

¹³⁰ Por. Mistrz Eckhart, *Kazania...* dz. cyt., s. 434

¹³¹ Por. J. M. Todd, *Marcin Luter...* dz. cyt., s. 84.

¹³² Por. M. Luter, *Wykład Listu do Rzymian...* dz. cyt., s. 386.

¹³³ Por. tamże, s. 409-410.

¹³⁴ Uściślając, Luter nigdy nie odrzucił wiary w sakramenty jako w widzialne rytuały, chociaż ograniczył je do dwóch, które jako jedyne znajdują jego zdaniem potwierdzenie w Biblii: chrzest i Eucharystię (spowiedź została postawiona pod znakiem zapytania, a kapłaństwo przestało być sakramentem). Jeśli zaś chodzi o stosunek Lutra do Kościoła, to Luter nigdy nie planował tworzenia odrębnej wspólnoty kościelnej, lecz wierzył w jeden powszechny i ustanowiony przez Chrystusa Kościół, który chciał zreformować od wewnątrz (Luter był przekonany, że Rzym zniekształcił ten Kościół), przy czym rozumiał go nie jako instytucję prawną, lecz jako duchową wspólnotę wiernych, co do rzeczywistych granic której nie można mieć pewności. Prawdziwy Kościół trwa zdaniem Lutra przy Słowie Bożym i istnieje wszędzie tam, gdzie wierzy się w Chrystusa. Dopiero po nałożeniu przez papieża Leona X ekskomunikacji na Lutra słynny reformator podważył autorytet rzymskiego Kościoła i w pewnych kwestiach przeciwstawił się jego tradycji (chodziło przede wszystkim o autorytet papieża i soborów oraz status Pisma Świętego). U Lutra znajdziemy więc dwa stanowiska: pierwsze, wczesne, gdzie utrzymuje on wiarę w papiestwo jako w ostateczny i bezwzględny

uczynki i pobożne dzieła nie są konieczne do zbawienia, to pomimo tego należy je spełniać, ale już nie po to, by dzięki nim coś osiągnąć, lecz tylko z czystej miłości do Boga i bezinteresownej chęci oddawania mu w ten sposób chwały¹³⁵. Dobre uczynki są owocem łaski, a nie na odwrót. Ich spełnianie jest więc świadectwem działania bożej łaski w człowieku i tylko w tym sensie można je uznać za niezbędne¹³⁶. Dobre uczynki, innymi słowy, są konieczną ekspresją wewnętrznej przemiany człowieka przez Boga, wobec czego tylko łaska Boga czyni dobrymi nas i nasze dzieła¹³⁷, a więc tylko Bóg pobudza nas do wiary¹³⁸ i dobrych uczynków jako jej owoców. Zbawia więc tylko Bóg¹³⁹, a nie korzystanie z sakramentów i przynależność do określonego Kościoła. Dobre i pobożne dzieła powinniśmy wobec tego czynić w pokorze, a więc ze świadomością, że całe dobro, które mamy i którego dokonujemy, zawdzięczamy wyłącznie Bogu¹⁴⁰. Dopiero wtedy czynienie dobra wypływa z właściwej intencji, czyli z poczucia wdzięczności wobec Boga za otrzymany dar¹⁴¹, a nie jest obliczone na własną korzyść. Istnienie widzialnego Kościoła jest niezbędne także dlatego, że jedną z jego funkcji jest uświadamianie człowieka o jego całkowitej grzeszności i utrzymywanie w ryzach jego zepsutej natury¹⁴², jednak przynależność do Kościoła oraz przestrzeganie przykazań nie powinno być traktowane jako cel sam w sobie, lecz jedynie jako wstęp do czegoś wyższego, a mianowicie do przyjęcia łaski, której Bóg udzielił człowiekowi w Chrystusie. Zakon jest jedynie przygotowaniem ku łasce w tym znaczeniu, że poprzez uświadamienie człowieka o jego całkowitej grzeszności i niemocy kieruje go ku Chrystusowi¹⁴³ i bezwarunkowego poddania się Bogu. Istotą prawdziwej

autorytet oraz gdzie uznaje Mszę Świętą jako ofiarę oraz wszystkie ustanowione przez Kościół sakramenty oraz drugie, dojrzałe, gdzie odrzuca autorytet papieża, część ustanowionych przez rzymski Kościół sakramentów i jego naukę o Mszy Świętej jako ofierze. Nigdy natomiast Luter nie zakwestionował zasadności istnienia Kościoła jako takiego i sakramentów jako pewnych widzialnych znaków bożej łaski, lecz niejako poszerzył ich rozumienie, nadając samemu Kościołowi, jak i obecnym w nim sakramentom bardziej duchowe znaczenie, w czym z pewnością miała swój udział mistyka nadreńska. Por. J.M. Todd, *Marcin Luter...* dz. cyt., s. 181, 229, 108, 204, 276, 166, 178-179, 273-274.

¹³⁵ Por. M. Luter, *Wykład Listu do Rzymian...* dz. cyt., s. 110.

¹³⁶ Por. tenże, *De Servo Arbitrio...* dz. cyt., s. 200.

¹³⁷ Por. tenże, *Wykład Listu do Rzymian...* dz. cyt., s. 283.

¹³⁸ Por. tenże, *Komentarz do Listu do Galatów...* dz. cyt., 2015, s. 45.

¹³⁹ Por. tenże, *Wykład Listu do Rzymian...* dz. cyt., s. 286.

¹⁴⁰ Por. tamże, s. 322.

¹⁴¹ Por. tenże, *Komentarz do Listu do Galatów...* dz. cyt., 2015, s. 85.

¹⁴² Por. tamże, s. 196, 192.

¹⁴³ Por. tamże, s. 196-197.

pobożności jest zatem dla Lutra całkowite poddanie się woli Boga, a nie uczestnictwo w kościelnych świętach czy post w określone dni.

Trudno nie zauważyć, że Luter podąża tutaj szlakiem wyznaczonym przez *Teologię niemiecką*, bo dla Lutra, tak jak wcześniej dla Frankfurtczyka, sakramenty i obrzędy służą tylko przezwyciężaniu upadłej natury, dlatego też nadzieję należy pokładać jedynie w Bogu, a nie w nich. Zarówno w przypadku mistyków, jak i Lutra tego rodzaju myślenie wpływa na pełen dystansu stosunek wobec zewnętrznych instytucji kościelnych oraz przyczynia się do znacznego dowartościowania osobistej i niezapośredniczonej relacji z Bogiem. U autora *Wykładu listu do Rzymian* każdy człowiek jest w sensie egzystencjalnym sam na sam z Bogiem¹⁴⁴, tak, że nikt z zewnątrz nie jest w stanie zrozumieć i właściwie osądzić tej relacji¹⁴⁵, podczas gdy w mistyce nadreńskiej dokonujące się we wnętrzu jednostki zjednoczenie z Bogiem (*unio mystica*) jest niepojmowalne dla nikogo poza samą, doświadczającą je jednostką.

Osobista i niezapośredniczona przez nic relacja człowieka z Bogiem winna wyrażać się według Lutra w tym, że człowiek powinien zdawać się we wszystkim tylko na Boga i być niepodległy nikomu poza samym Bogiem. Tę duchową suwerenność Luter opisuje w następujący sposób: „nie wolno nam się lękać ludzi [Luter ma na myśli kapłanów – M.D], nie wolno pokładać w nich ufności, szukać u nich pociechy i nadziei wybawienia”¹⁴⁶, ponieważ „ufać i oddawać chwałę mamy jedynie Bogu”¹⁴⁷, a poza tym winniśmy pamiętać, że otrzymaliśmy od Boga tego samego ducha łaski i modlitwy, wobec czego inni ludzie, bez względu na swój stan i związane z nim przywileje, nie mają nad nami żadnej przewagi¹⁴⁸. Krytykując stan kapłański, który w czasach Lutra przypisał sobie wyłączność na dysponowanie łaską bożą, Reformator używa nieraz bardzo mocnych słów, pisząc na przykład, że papież podeptał Ewangelię i w jej miejsce wypełnił świat przekłętymi tradycjami¹⁴⁹, w następstwie czego „cała ta religia polega na oddawaniu czci osobom i powierzchownych widowiskach”¹⁵⁰. Papieża i podległych papieżowi kapłanów Luter określa mianem synagogi szatana, ponieważ po-

¹⁴⁴ Por. J. M. Todd, *Marcin Luter...* dz. cyt., s. 84.

¹⁴⁵ Por. L. Kołakowski, *Filozoficzna rola reformacji...* dz. cyt., s. 141.

¹⁴⁶ M. Luter, *Komentarz do Listu do Galatów...* dz. cyt., s. 64.

¹⁴⁷ Tamże.

¹⁴⁸ Por. tamże, s. 69.

¹⁴⁹ Por. tamże, s. 106.

¹⁵⁰ Tamże, s. 64.

nad Boga i jego Słowo wynieśli oni ludzkie tradycje, które milczą o niezasłużonej i darmowej łasce bożej, a zamiast tego uczą nienakazanych przez Boga czynów jako koniecznych do osiągnięcia usprawiedliwienia, ciemniąc w ten sposób ludzi i prowadząc ich do poczucia rozpacz¹⁵¹. Rozpacz ta rodzi się z tego, że każdy, kto chce się usprawiedliwić przed Bogiem za pomocą swej pobożności i uczynków, prędzej czy później uświadamia sobie, że przestrzeganie wszystkich przykazań jest niemożliwe w jego dogłębnie skażonej grzechem kondycji¹⁵², a dobrymi uczynkami, które w tym grzesznym położeniu czyni i które z tego powodu są w swej istocie niedoskonałe, nie jest w stanie zasłużyć sobie na łaskę świętego Boga.

Z dużą dozą prawdopodobieństwa można stwierdzić, że inspiracje do tak bezkompromisowej krytyki kapłaństwa Luter czerpał głównie z mistyki nadreńskiej, bo u innych, równie ważnych dla Lutera autorów nie jest ona aż tak wyraźnie zarysowana jak w mistyce, w której stanowi jeden z dominujących wątków¹⁵³. Henryk Suzo na przykład mocno krytykował duchowieństwo, określając przywiązanych do świata zakonników mianem bestii o ludzkiej postaci¹⁵⁴, a Jan Tauler, zwracając uwagę na to, że wielu księży jest w sensie duchowym martwych, bo pozbawionych prawdziwej wiary, z całą siłą podkreślał, że nie zakon i klasztor czynią świętym, lecz poddana Bogu wola¹⁵⁵. Ponadto w mistyce nadreńskiej mamy do czynienia z nowym, demokratycznym mistycyzmem, ponieważ Mistrz Eckhart adresował swoje *Kazania* do wszystkich wierzących, zaznaczając przy tym, że każdy chrześcijanin jest powołany do pozbawionego pośrednictwa kontaktu z Bogiem, a Luter, jak wiemy, oparł swoją doktrynę na niepowtarzalnej i bezpośredniej relacji człowieka z Bogiem¹⁵⁶. Mistyka jest więc prekursor-ska wobec nauki Lutera zarówno pod względem motywu powszechnego kapłaństwa wszystkich wierzących¹⁵⁷, jak i związanej z tym motywem krytyki kapłaństwa jako pewnego uprzywilejowanego stanu, choć Luter oczywiście tę krytykę znacznie wyostreza, niemniej jednak to właśnie mistyka nadreńska wyznaczyła Lutrowi drogę do tak ostrej krytyki, ponieważ poprzez położenie akcentu na wewnętrzną postawę i bezpośrednią relację z Bogiem

¹⁵¹ Por. tamże, s. 37,89.

¹⁵² Por. tenże, *O wolności chrześcijańskiej...* dz. cyt., s. 30.

¹⁵³ U Augustyna z Hippo nie znajdziemy krytyki kapłaństwa hierarchicznego i instytucjonalnego, a u Williama Ockhama występują jedynie załączki tej krytyki.

¹⁵⁴ Por. H. Suzo, *Księga Mądrości Przedwiecznej...* dz. cyt., s. 99.

¹⁵⁵ Por. J. Tauler, *Kazania...* dz. cyt., s. 517, 424-425.

¹⁵⁶ Por. B. McGinn, *Mysticism and the reformation...* dz. cyt., s. 53-54.

¹⁵⁷ Por. J. Piórczyński, *Mistrz Eckhart...* dz. cyt., s. 133.

mistyka ta chcąc nie chcąc zmierza do podważania racji istnienia hierarchicznego, opartego na autorytecie i władzy papieża Kościoła wraz z promowaną przez ten Kościół obrzędowością, która nie liczy się z prawdziwymi cnotami i która oznacza w praktyce zakaz służenia Bogu wedle porużeń własnej woli¹⁵⁸, a sprzeciw wobec tak rozumianej pobożności silnie wybrzmiewa w całej teologii Lutra, który ostatecznie wypowiedział posłuszeństwo papieżowi i odrzucił tym samym instytucjonalno-hierarchiczne rozumienie Kościoła.

Przejęta z mistyki nadreńskiej krytyka kapłaństwa pozwoli Lutrowi na wyciągnięcie istotnych dla jego nauki konsekwencji, bo opierając się na tej krytyce stwierdzi on, że usprawiedliwienie następuje tylko poprzez zaufanie Bogu (*sola fide*), a nie przez doktrynę. Usprawiedliwienia nie otrzymuje się więc za poprawne wyuczenie się danej doktryny, jak głosił średniowieczny Kościół, który wykluczał z grona zbawionych każdego, kto nie uznawał jego dogmatów, lecz usprawiedliwienie otrzymuje się wyłącznie z niezasłużonej łaski Boga (*sola gratia*), która całkowicie przeobraża grzesznego człowieka¹⁵⁹. Obecny u nadreńczyków motyw *unio mystica* oznaczający wewnętrzne zjednoczenie się jednostki z Bogiem (narodzenie się Boga w duszy ludzkiej) zostaje zatem przejęty przez Lutra i ulega w jego myśli przekształceniu, przechodząc w *sola fide* i *sola gratia*. Dowodem na to jest to, że w pismach Taulera Luter podkreślił wszystkie fragmenty dotyczące narodzenia się Boga w duszy ludzkiej oraz związanego z tym procesem niepokoju i napięcia u chcącej zjednoczyć się z Bogiem jednostki. W inspiracji tymi Taulerowskimi motywami Luter wypracuje swoją teologię krzyża (łac. *theologia crucis*), w której zaufanie i poddanie się Bogu zastępuje wszelkie wysiłki człowieka¹⁶⁰. Jak zatem widzimy, mistyka nadreńska umożliwiła Lutrowi uwewnętrznienie wiary¹⁶¹, a tym samym podważenie postrzegania stosunków jednostki z Bogiem jako interesownych¹⁶², bo zarówno w mistyce nadreńskiej, jak i u Lutra dopiero pasywne poddanie się Bogu powoduje niezwłoczną obecność łaski¹⁶³, choć Luter, jak już pisaliśmy, radykalizuje tę tradycję mistyczną podkreślając, że poddanie się woli bożej oraz wyrzeczenie się siebie przez człowieka są wyłącznym dziełem

¹⁵⁸ Por. L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna...* dz. cyt., s. 380.

¹⁵⁹ Por. tamże, s. 134.

¹⁶⁰ Por. J. M. Todd, *Marcin Luter...* dz. cyt., s. 135.

¹⁶¹ Por. J. Piórczyński, *Mistrz Eckhart...* dz. cyt., s. 249-250.

¹⁶² Por. tamże, s. 133.

¹⁶³ Por. tamże, s. 204.

Boga¹⁶⁴. Tym samym Luter kwestionuje średniowieczny, oparty na teologii zasługi porządek zbawienia, wobec czego pobożność nie jest w jego nauce już dłużej oparta na strachu i nieustannie podejmowanym wysiłku w celu przejednania surowego Boga, ale polega na bezgranicznym zaufaniu mu¹⁶⁵ i wejściu z nim w osobistą relację. Sens Lutrowej nauki o usprawiedliwieniu tylko z łaski przez wiarę jest więc taki, że Boga nie trzeba się bać, lecz należy go kochać i mu ufać bez względu na wszystko, co niewątpliwie czyni z Lutra następcę Eckhartowskiej tradycji mistycznej, która miłość do Boga i poddanie się jego woli ceniła wyżej niż wszystko. Zauważmy, że to właśnie Mistrz Eckhart sformułuje pogląd, który następnie znajdziemy u Lutra i zgodnie z którym „[c]złowiek nie powinien się bać Boga, bo kto się Go boi, unika Go”¹⁶⁶.

IV. Zakończenie

Reasumując, przeprowadzona analiza wykazała, że mistyka nadreńska odegrała ważną rolę w kształtowaniu się nauki Marcina Lutra o usprawiedliwieniu. Zawarte w niej motywy – takie jak przekonanie o całkowitej zależności człowieka od Boga, konieczność wyrzeczenia się własnej woli, krytyka pobożności uczynkowej oraz nacisk na osobistą i bezpośrednią relację z Bogiem – zostały przez Lutra przejęte, a następnie przekształcone i radykalnie pogłębione w jego teologii. Reformator, nadając im bardziej zdecydowany i jednoznaczny wymiar, sformułował swoje fundamentalne zasady *sola gratia* i *sola fide*, które na trwałe określiły charakter protestanckiego rozumienia zbawienia.

Na tym tle niniejsze opracowanie ma charakter uzupełniający wobec dotychczasowych badań polskich, które zwykle ograniczały się do fragmentarycznych uwag o duchowym zapleczu Lutra. Pokazanie ciągłości między mistyką Eckharta, Taulera i Suza a *sola fide* i *sola gratia* pozwala pełniej zrozumieć zarówno korzenie myśli Lutra, jak i duchowy klimat, z którego wyrosła reformacja. W tym sensie teologia Lutra jawi się jako dziedzictwo mistyki nadreńskiej, bo nawet jeśli w późniejszym okresie Luter zdystansował się wobec mistyki, to jednak jej wpływ pozostał wyraźnie obecny w kluczowych elementach jego myśli, a już zwłaszcza w nauce o usprawiedliwieniu.

¹⁶⁴ Por. P. Augustyniak, *Istnienie jest Bogiem...* dz. cyt., s. 95.

¹⁶⁵ Por. L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna...* dz. cyt., 2020, s. 261.

¹⁶⁶ Mistrz Eckhart, *Kazania...* dz. cyt., s. 193.

THE IMPACT OF THE RHINELAND MYSTICISM ON MARTIN LUTHER'S TEACHING ON JUSTIFICATION BY GRACE THROUGH FAITH ALONE

Abstract

The aim of the article is to show the influence of Rhineland mysticism on Martin Luther's teaching on justification by grace through faith alone. In the first part, we'll show the Rhineland mysticism in the context of its influence on Luther's teaching on justification. In the second part, we'll focus on Luther's doctrine of justification in the light of the impact of Rhineland mysticism on it. This strategy will allow us to prove that Rhineland mysticism had a significant impact on Luther's theology, and for that reason Luther's teaching on justification by grace through faith alone can be seen as a continuation of Rhineland mysticism.

Keywords: *Rhineland mysticism, Luther's theology, sola fide, sola gratia, Meister Eckhart, Johannes Tauler*

Bibliografia

Achtner, W. & Ott, U. *Protestantism and Mysticism from the Perspective of Neuroscience*, w: "Theology and Science", 2013, Nr 3 (11), s. 208-223.

Augustyniak P. *Istnienie jest Bogiem, ja jest grzechem. Rozprawa o Teologii niemieckiej, Mistrzu Eckharcie, Lutrze, wolnych duchach i boskiej woli*. Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego 2013.

Augustyniak, P. *Theologia Deutsch – między Eckhartem i Lutrem*, w: „Kronos”, 2012, nr 4 (23), s. 21-34.

Duda, s. *Reformacja. Rewolucja Lutra*. Gliwice: Helion 2017.

Ferguson, s. B. *Jedynie łaska: Luter i życie chrześcijańskie*, w: *Dziedzictwo Lutra*, red. Sproul, R.C., Nichols, S.J., Kraków: MW 2024, s. 191-214.

Frankfurtczyk. *Teologia niemiecka*. Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego 2013.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, red. Jankowski O.A. i in., Warszawa: Pallottinum 2002.

Każmierczak, Z. *Paradoks i zbawienie. Antropologia mistyczna Mistrza Eckharta i Jana od Krzyża*, Białystok: Trans Humana 2009.

Klemens Aleksandryjski. *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących*

prawdziwej wiedzy. Tom 2. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1994.

Kołakowski, L. *Filozoficzna rola reformacji*, w: Kołakowski, L., *Chrześcijaństwo*, Kraków: Znak 2019a, s. 121-141.

Kołakowski, L. *Protestantyzm w protestanckiej perspektywie*, w: Kołakowski, L., *Chrześcijaństwo*, Kraków: Znak 2019, s. 115-120.

Kołakowski, L. *Świadomość religijna i więź kościelna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN SA 2020.

Leppin, V. *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*. München: C.H. Beck 2017.

Leppin, V. *Sola: Christ, Grace, Faith, and Scripture Alone in Martin Luther's Theology*, Minneapolis: Fortress Press 2024.

Lienhard, M., *Luter i początki reformacji*, w: *Duchowość chrześcijańska. Późne średniowiecze i reformacja*, red. Raitt, J., Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2011, s. 275-306.

Luter, M. *De Servo Arbitrio. O niewolnej woli*. Świętochłowice: Towarzystwo Upowszechniania Myśli Reformowanej „Horn” 2002.

Luter, M. *Komentarz do listu do Galatów. Tom I*. Kraków: Tymber 2015.

Luter, M. *O wolności chrześcijańskiej*, w: *Mysł filozoficzno-religijna reformacji XVI wieku*, red. Szczucki, L., Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1972, s. 23-71.

Luter, M. *Przedmowa do pełnego wydania Teologii niemieckiej z 1518 roku*, w: Frankfurczyk, *Teologia niemiecka*, Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego 2013, s. 11-12.

Luter, M. *Wykład Listu do Rzymian*. Dziegielów: Wydawnictwo Warto 2012.

McGinn, B. *Mistyczna myśl Mistrza Eckharta, człowieka, przed którym Bóg niczego nie skrył*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2009.

McGinn, B. *Mysticism and the reformation: a brief survey*, w: “Acta Theologica”, 2015, Nr 2 (35), s. 50-65.

Mistrz Eckhart. *Kazania*. Poznań: W drodze 1986.

Mistrz Eckhart. *Traktaty*. Poznań: W drodze 1987.

Moss, G.S. *The Problem of Evil in the Speculative Mysticism of Meister Eckhart*, w: *The Problem of Evil: New Philosophical Directions*, red. McCraw, B., Arp, R., Lanham: Lexington Books 2015, s. 35-50.

Oberman, H.A. *Marcin Luter: człowiek między Bogiem a diabłem*. Gdańsk: Marabut 2004.

Ozment, s. *The Age of Reform, 1250-1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*. New Haven and London: Yale University Press 1980.

Pesch, O.H. *Zrozumieć Lutra*. Poznań: W drodze 2008.

Piórczyński, J. (2005), *Metamorfozy Selbst*. Mistyka, Luter, egzystencjalizm, *Przegląd Filozoficzny*, Nr 2 (54), s. 115-133.

Piórczyński, J. *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*. Wrocław: Wydawnictwo Leopoldinum 1997.

Suzo, H. *Księga Mądrości Przedwiecznej*. Poznań: W drodze 2016.

Suzo, H. *Księga Prawdy i inne pisma*. Poznań: W drodze 2017.

Tauler, J. (1985). *Kazania*. Poznań: W drodze.

Tauler, J. *Ustawy duchowe. Dzieło z XIV wieku*. Sandomierz: Armoryka 2017.

Todd, J.M. *Marcin Luter*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1983.

Tokaczyk, A. *Marcin Luter*. Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza 1985.

Święty Augustyn. *Łaska. Wiara. Przeznaczenie*. Poznań-Warszawa-Lublin: Księgarnia Św. Wojciecha 1971.

White, J.R. *Kontrowersja rzymskokatolicka*. Brzezia Łąka: Wydawnictwo Poligraf 2017.

Marcin Dżugaj - doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii. Pracę doktorską, napisaną pod kierunkiem dr hab. Pawła Pieniążka, obronił w 2022 roku na Uniwersytecie Łódzkim. Praca została następnie wydana jako monografia przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego ("Problem wolności i konieczności w filozofii Nietzschego. Nietzsche wobec tradycji niemieckiej mistyki panteistycznej"). Interesuje się filozofią niemiecką, mistyką nadreńską oraz teologią Marcina Lutra i św. Augustyna. E-mail: marcin.dzugaj@gazeta.pl

