

PIOTR JASKÓŁA
Opole

GLÓWNE TEOLOGICZNE TREŚCI KSZTAŁTUJĄCE DUCHOWOŚĆ MARCINA LUTRA

Istnieją pojęcia, które można porównać do gwiazd. Pojawiają się na niebie i świecą coraz jaśniej. Wydaje się, że na teologicznym firmamencie takim pojęciem jest dziś „duchowość”. Im bardziej świat zdaje się zanurzać w praktycznym materializmie, tym częściej, przynajmniej w publikacjach teologicznych, jak swego rodzaju słowo-nadzieja pojawia się termin „duchowość”

Na samym początku należałoby zauważyć, że o ile teologia Marcina Lutra doczekała się wielu znamienitych opracowań zarówno po stronie ewangelickiej, jak i katolickiej, o tyle jego duchowość nie znalazła dotychczas zadowalających, wyczerpujących opracowań. Interesujące jest przy tym, że istniejące opracowania dotyczące duchowości Marcina Lutra znalazły większe zainteresowanie po stronie katolickiej, niż ewangelickiej. Ma to swoje historyczne uwarunkowania, co pozwoli zrozumieć krótkie historyczne wprowadzenie do pojęcia „duchowość”. Oprócz tego wprowadzenia niniejsze opracowanie ograniczy się do przedstawienia wyłącznie zasadniczych teologicznych treści kształtujących duchowość Marcina Lutra: pokuty, usprawiedliwienia, uświęcenia we wierze, otwarcia na słowo Boże. Punkt ostatni, odnosząc się do znaczenia głównych teologicznych założeń kształtujących duchowość reformatora, będzie miał charakter nie tyle oceny, ile pewnych impulsów do dalszej refleksji i dyskusji¹

1. Pojęcie „duchowość”

W polskiej literaturze teologicznej pojęcie „duchowość” częściej zaczyna być używane dopiero w ostatnich dziesięcioleciach minionego wieku² Także

¹ W niniejszym artykule, który zawiera główne myśli referatu wygłoszonego w ChAT w Warszawie dnia 3 listopada 2004 r. podczas sympozjum na temat: „Luter ekumenicznie odczytany – w piątą rocznicę podpisania Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu” świadomie zrezygnowano z opisu form duchowości, ponieważ znacznie poszerzyłoby to zakres prezentacji.

² Zob. K. GÓRSKI, *Duchowość chrześcijańska*, Wrocław 1978; B. BEJZE (red.), *Chrześcijańska duchowość*, Warszawa 1981; H. LANGKAMMER, *Biblijne podstawy duchowości chrześcijańskiej*, Wrocław 1987; J. LOTZ, *Wprowadzenie w medytację*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1983; J. AUMANN,

w innych językach tylko w pewnych epokach było używane. Historycznie patrząc, pojęcie „duchowość”, jako łacińskie *spiritualitas*, pojawia się w patrystyce, gdzie ma specyficzne religijne znaczenie. W listach pseudohieronimskich datowanych na lata dwudzieste V wieku, których rzeczywistym autorem był Pelagiusz lub ktoś z jego uczniów, występuje ono w formie zachęty do ustawicznego rozwoju: „Czyń tak, byś wzrastał w tym, co duchowe” (*spiritualitate*)³

W wiekach późniejszych pojęcie *spiritualitas* było rzadko używane i przechodziło ewolucję znaczeniową. Do końca XI w. miało sens religijny i oznaczało życie duchowe. Duchowość była przeciwstawiana cielesności (*carnalitas*) lub nawet zwierzęcości (*animalitas*). Pojęciem tym określano rzeczywistość i aktywność, które nie pochodziły z natury, lecz z łaski, od Ducha Świętego działającego w człowieku. Od XII w. było terminem filozoficznym oznaczającym sposób bycia lub poznania, przeciwstawiający się tendencjom cielesno-zmysłowym. Duchowość wskazywała np. na niematerialność duszy ludzkiej. Pod koniec średniowiecza przeważa jurydyczne rozumienie duchowości związane z administrowaniem szeroko rozumianych „rzeczy duchowych” czy dóbr kościelnych: jurysdykcją, sakramentami itd.

Łacińskie słowo *spiritualitas*, będące podstawą określenia duchowości w różnych językach, wraca do języka teologicznego w XVIII wieku w okresie rozwoju tzw. kwietyzmu – ma wtedy pejoratywne znaczenie, gdyż kwietyzm propagował beznamiętny, bierny, obojętny stosunek do świata i jego spraw, biernie poddanie się woli Bożej. Być może dlatego słowo „duchowość” zostało znowu zarzucone aż do lat dziewięćdziesiątych XIX w. Właściwy renesans przeżywa dopiero dziś⁴

Dość powszechnie dziś stosowane pojęcie „duchowość” rozumiane jest zarówno jako praktyka życia duchowego, jak i usystematyzowana refleksja nad

Zarys historii duchowości, tł. J. Machnik, Kielce 1993; *Duchowość chrześcijańska* (Kolekcja Communio 10), Poznań 1995; P. EVDOKIMOV, *Wieki życia duchowego. Od ojców pustyni do naszych czasów*, tł. M. Tarnowska, Kraków 1996; M. CHMIELEWSKI, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin 1999; P. AMBROS, *Wartości kultury współczesnej a chrześcijańskie wartości duchowości*, „Studia Bobolanum” 1-2(2001)159-169; M. CHMIELEWSKI, *Duchowość*, w: W. SŁOMKA, M. CHMIELEWSKI (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin 2002.

³ Age, ut in spiritualitate proficias. (HIERONIM, *De scientia divinae legis*), PL 30, 105-116; 9, 114d-115a.

⁴ Od Soboru Watykańskiego II nie za często, ale coraz częściej, termin „duchowość” pojawia się w oficjalnym nauczaniu Kościoła Rzymskokatolickiego. Ojcowie soborowi użyli tego pojęcia cztery razy, ucząc o duchowości małżeńskiej, wschodniej duchowości monastycznej, o modlitwie jako źródle duchowości i o duchowości misyjnej. W Katechizmie Kościoła Katolickiego pojęcie to występuje pięć razy. W nauczaniu Jana Pawła II już zdecydowanie częściej. VIII Zwyczajny Synod Biskupów w dokumencie *Instrumentum laboris* stwierdza, że duchowość oznacza pewien „styl życia”, albo „życie według Ducha” (Rz 8,9), „postępowanie według Ducha” (Rz 8,4), zespół postaw pobudzonych przez Ducha, a mianowicie przekonań, motywacji, decyzji (zob. nr 21). Te postawy mają więc odniesienie intelektualno-poznawcze, emocjonalno-wartościujące i behawioralne. Por. W. SŁOMKA, *Teologia duchowości*, w: M. CHMIELEWSKI, W. SŁOMKA (red.), *Polscy teologowie duchowości*, Lublin 1993, 231.

tymże życiem duchowym. W tym drugim wypadku zamiennie bywa nazywana teologią duchowości.

Mówiąc o duchowości w kontekście chrześcijańskim, można by postawić pytanie: czy duchowość chrześcijańska jest jedna, czy jest ich wiele? Znaczący problematyki odwołują się w takiej kwestii do przedmiotu i podmiotu wiary. Ze względu na Chrystusa chrześcijańska duchowość jest jedna. Chrystus głosił bowiem jedną Ewangelię dla wszystkich⁵ Różne sposoby, jakimi docierają do człowieka łaska Boża i prawda objawiona, sprawiają jednak, że jedna w istocie duchowość chrześcijańska znajduje liczne wyrazy i formy, w zależności od złożonych uwarunkowań historycznych, społeczno-kulturowych, antropologicznych, psychologicznych itd. Stąd mówi się np. o duchowości Wschodu i Zachodu, duchowości włoskiej, niemieckiej i polskiej, duchowości pasyjnej, pentekostalnej, maryjnej i eucharystycznej, duchowości poszczególnych zawodów, duchowości kobiety, mężczyzny a nawet dziecka.

Znaczące dla protestanckich poglądów na duchowość jest to, iż termin „duchowość” nie występuje wprost w Piśmie Świętym i trudno nawet doszukiwać się jego biblijnych podstaw. Prawdy tej nie podważa nawet fakt, iż łacińskim słowem *spiritualitas* czy polskim „duchowy” oddano nowotestamentalne określenie *pneumatikos* – jak to ma 1 Kor 2,13nn. Kiedy szuka się wśród biblijnych świadectw tę rzeczywistość, którą określa pojęcie „duchowość”, to można by ją raczej znaleźć w kręgu słów zbliżonych do pojęcia *eusébeia* – cześć, pobożność. Słowo „duchowość” bardziej niż określenie „pobożność” wskazuje na Ducha Świętego jako źródło życia duchowego.

Prawdopodobnie właśnie z biblijnych względów ewangelicy raczej przedkładają słowo „pobożność” nad słowo „duchowość” Tak w każdym razie można by sądzić, przeglądając *Ewangelicki Katechizm dla dorosłych (Evangelischer Erwachsenen-Katechismus)*, gdzie w skorowidzu rzeczowym nie znajdziemy słowa *Spiritualität*, ale jest tam *Frömmigkeit* (pobożność)⁶ Preferencja i wybór jednego z tych dwóch bliskoznacznych pojęć wydaje się być także sprawą pewnej „mody” Jak kiedyś częściej używano słowa „pobożność”, tak dziś wielu preferuje pojęcie „duchowość” dla określenia tej samej lub zbliżonych do siebie rzeczywistości.

Inspirowani nie tylko teologiczną „modą”, warto ze względów poznawczych prowadzić badania nad duchowością Marcina Lutra⁷. Mamy bowiem do czynienia

⁵ Niektórzy wskazują również na Kościół, sakrament chrztu i osobową strukturę człowieka jako podstawy jedności duchowości chrześcijańskiej. Zob. M. CHMIELEWSKI, *Duchowość*, w: W. SŁOMKA, M. CHMIELEWSKI (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, 230nn.

⁶ Podobnie w katolicko-ewangelickim opracowaniu *Neues Glaubensbuch*, hrsg v. J. FEINER, L. VISCHER, Freiburg 1973.

⁷ Zob. np. G. HECKEL, *Lutherische Spiritualität*, w: *Zugänge zu Luther*, Veröffentlichungen Luther-Akademie Ratzeburg, t. 6, Erlangen 1984, 55-95; EKId (Hg.), *Evangelische Spiritualität*, Gütersloh 1979; H.M. BARTH, *Sehnsucht nach dem Heiligen. Verborgene Quellen ökumenischer Spiritualität*, Stuttgart 1992; Z. TRANDA, *Aktualność duchowości ewangelickiej*, w: *Ekumenizm na*

nia z postacią niezwykłą. Badania socjologiczne przeprowadzone w Niemczech po roku 2000 wykazały, że w powszechnej świadomości żaden Niemiec nie zmienił tak historii Europy i oblicza chrześcijaństwa, jak to zrobił Marcin Luter. Świadomość ta jest bliska również mieszkańcom innych europejskich krajów.

Potrzeba syntetycznego przedstawienia duchowości Ojca Reformacji zmusza do wyeksponowania tylko najważniejszych treści teologicznych, które stanowią jej podstawę. Uwzględniając biografię Reformatora, należałoby wyjść od problemu odpustów i wezwania do pokuty.

2. Duchowość ewangelijnej pokuty

Grzech i pokuta chrześcijanina to tematy, które pozostawały w Kościele zawsze aktualne a ich rozumienie kształtowało duchowość danego okresu. Średniowieczna duchowość czy pobożność wydawała się Lutrowi nie tylko pozbawiona głębszych teologicznych podstaw, ale wprost wymagająca reformy, by mogła odpowiadać duchowi Ewangelii. Jako profesor na uniwersytecie Luter pełnił także obowiązki kapelana kaplicy zamkowej w Wittenberdze. Dzięki swoim wiernym, nad którymi rozciągał opiekę duszpasterską, miał wgląd w ich życie duchowe, w tym również w rozwiniętą średniowieczną praktykę zyskiwania odpustów. Wśród kaznodziejów odpustowych dla magdeburskiej prowincji kościelnej znalazł się m.in. dominikanin Jan Tetzel. To on głosił, że dla uzyskania odpustu za zmarłych nie jest konieczna spowiedź, Komunia św. i nawiedzenie kościoła, czyli bycie w stanie łaski, ale wystarczy złożyć ofiarę pieniężną. Wittenberskiego mnicha wprost złościła ta świadomość „tanio zdobywanego zbawienia” Zresztą nie tylko jego. Opozycja przeciwko praktyce zyskiwania odpustów mającej charakter handlu była już dawna. Już np. w 1515 r. kapituła katedralna w Würzburgu ogłosiła, że odpusty ogłaszane w mieście przez dominikanów są *contra legem et Evangelium*⁸

Chociaż reformator sam pielgrzymował do Rzymu, żeby tam zyskiwać odpusty, to jednak świadomość odpustu w pobożności ludowej wydawała mu się poważnym nadużyciem. I słusznie. Kiedy dominikanin Jan Tetzel zaczął głosić kazania odpustowe w okolicy Wittenbergii, u augustianina Marcina Lutra zrodziła się myśl, by wystąpić przeciw tej praktyce odpustów. Uczynił to w październiku 1517 roku, formułując 95 tez, które stanowić miały materiał dyskusyjny dla teologów na temat katolickiej doktryny o odpustach⁹ Tezy napisane w języku łacińskim, rozpowszechnione w środowiskach naukowo-universyteckich i wy-

progu Trzeciego Tysiąclecia, red. P. JASKÓŁA, Opole 2000, 219-228; *Die Geschichte der christlichen Spiritualität*, hrsg. v. G. MURSELL, Stuttgart 2001, 170-173; CH. MÖLLER, *Der heilsame Riss. Impulse reformatorischer Spiritualität*, Stuttgart 2003; P. ZIMMERLING, *Evangelische Spiritualität*, Göttingen 2003, 49-73ö M. JEPSER (Hrsg.), *Evangelische Spiritualität heute*, Stuttgart 2004.

⁸ Por. B. KUMOR, *Historia Kościoła*, cz. 5, Lublin 1984, 25nn.

⁹ Tekst 95 tez w j. polskim, z którego korzystam, został wydany przez wydawnictwo „Zwiastun” w 1983.

słane do 22-letniego księcia arcybiskupa Albrechta Brandenburskiego – humanisty nie zainteresowanego ani teologią, ani sprawami Kościoła – początkowo nie znalazły większego zainteresowania. Kogo miały interesować tezy jakiegoś zakonnika mieszkającego na północ od Alp, a więc na terenach, które z perspektywy Rzymu i włoskiego humanizmu uważane były za barbarzyńskie? A jednak, jak się przyjmuje, właśnie te tezy stanowią początek reformacji. Dzięki nim Luter z niewiele znaczącego zakonnika stał się ojcem reformacji. Nie sposób wchodzić tu w wielość różnych kwestii historycznych związanych z początkiem reformacji. W tym momencie ważnym jest fakt, że u podstaw 95 tez leży nowe rozumienie duchowości – inne w porównaniu z tym, którym żyło średniowiecze.

Dla Marcina Lutra średniowieczna praktyka odpustu rodziła „światowe” poczucie bezpieczeństwa, które dzisiaj porównywać można by z ubezpieczeniami gwarantowanymi przez różnego rodzaju ubezpieczeniowe towarzystwa. Skutkiem było dalekie od biblijnego myślenie o Bogu i łasce, a także zwodnicze myślenie o własnym chrześcijańskim bezpieczeństwie, z którym Luter często spotykał się, słuchając spowiedzi. W swoich tezach Reformator jasno przedstawił, że odpusty rodzą tylko obawy przed karą, natomiast nie inicjują postawy biblijnej pokuty i nawrócenia się. Tymczasem, jak pisze w tezie 40: „Skrucha prawdziwa pożąda i łaknie kary...”

W myśli Lutra wyraża się zupełnie inne ujęcie pokuty niż to, które reprezentowała średniowieczna teologia. Odkryta przez niego Paulińska nauka o usprawiedliwieniu pozwoliła mu dostrzec, że do prawdziwej pokuty należy nie tylko poznanie własnych grzechów, lecz również uznanie, że nawet najgłębsze i najszlachetniejsze motywy ludzkiego działania nie są wolne od egoizmu, a więc i grzechu. Człowiek z natury jest grzeszny. Jedyne czyniąc pokutę, poddając się pod Boży osąd, mogą podobać się Bogu. Oddając się jako grzesznik pod osąd Boga, stwarzam warunki, by usprawiedliwienie wysłużone przez Jezusa Chrystusa, stało się moim udziałem. Tym samym odwrócona została perspektywa średniowiecznej duchowości: nie moje działanie dla Boga stanowi centrum tejże duchowości, ale działanie Boga dla mnie. Już pierwsza teza zawiera to nowe reformacyjne rozumienie duchowości: „Gdy Pan i Mistrz nasz Jezus Chrystus powiada: »Pokutujcie« (Mt 4,17), to chce, aby całe życie wiernych było nieustanną pokutą” Również druga i następne tezy pokazują kierunek reformacyjnej duchowości: „pokutujcie” nie może odnosić się do pokuty sakramentalnej sprawowanej przez kapłana. Można by sądzić, że Luter występuje tutaj przeciwko kościelnej hierarchii, w gestii której była instytucja sakramentu pokuty, ale z drugiej strony – i to jest istotniejsze – występuje przeciwko dyspensowaniu się od codziennego, egzystencjalnego nawracania się człowieka¹⁰ W związku ze sporem o odpusty widać wyraźnie, że dla duchowości Lutra pierwszorzędnym była świadomość grzechu, który tkwi w ludzkiej naturze, i wezwanie do pokuty.

¹⁰ Por. P. ZIMMERLING, dz. cyt. 51.

3. Duchowość usprawiedliwienia w Chrystusie

Reformacyjna teologia Lutra zrodziła się z gnębiącego go pytania: „jak znaleźć łaskawego Boga?” (*wie bekomme ich einen gnädigen Gott?*). Nawet jako zakonnik żyjący w klasztorze, pielęgnujący intensywne życie religijne, nie mógł zaznać spokoju sumienia. W Bogu widział groźnego, sprawiedliwego Pana, który także w nowotestamentalnych Ewangeliach nakłada na człowieka przykazania, których nie w sposób wszystkich i do końca wypełnić. Trudno takiego Boga miłować, więcej należy się Go bać. Dopiero studium *Listu do Rzymian* pomogło Lutrowi zrozumieć, że sprawiedliwości Bożej nie można pojmować jako żądania skierowanego do człowieka, które ten nie jest w stanie do końca wypełnić, ale jako wolny dar Bożej łaski. W Chrystusie pokazuje Bóg grzesznemu człowiekowi swoje miłosierne oblicze. Luter nagle zrozumiał, co miał na myśli św. Paweł, kiedy pisał w *Liście do Rzymian*: „Bo ja nie wstydzę się Ewangelii, jest bowiem ona mocą Bożą ku zbawieniu dla każdego wierzącego, najpierw dla Żyda, potem dla Greka. W niej bowiem objawia się sprawiedliwość Boża, która od wiary wychodzi i ku wierze prowadzi, jak jest napisane: »a sprawiedliwy z wiary żyć będzie«” (1,16). Nie sprawiedliwość osiągnięta przez dobre uczynki czyni człowieka sprawiedliwym w oczach Bożych, ale sprawiedliwość samego Boga, której On udziela z łaski. Według Lutra nikt więc nie może zasłużyć sobie na niebo, ani też tego nie potrzebuje. Dobre uczynki spełnia chrześcijanin nie po to, by się Bogu podobać. On spełnia je z wdzięczności i w radości za doświadczoną Bożą miłość¹¹

W nauce Lutra o usprawiedliwieniu znalazła swój centralny wydźwięk nie tylko jego myśl teologiczna, ale także jego duchowość. Można nawet powiedzieć, że duchowość Lutra jest formą i konsekwencją nauki o usprawiedliwieniu. Nauka Reformatora wychodzi z przekonania, że Bóg codziennie na nowo z czystej łaski gotów jest odpuszczać człowiekowi jego grzechy. Pewność przegromnej wszystko przekraczającej łaski Bożej jest źródłem luterskiej duchowości. Nauka o wielkości Bożej łaski w Jezusie Chrystusie daje Lutrowi poczucie wolności. Pokazuje to myśl zawarta w jego liście do Georga Spenleina: „Strzeż się, by dążyć do takiej czystości, która pozwoli ci zapomnieć, że jesteś grzesznikiem, więcej nawet, że nim nie chcesz być. Ponieważ Chrystus mieszka tylko między grzesznikami. On przyszedł z nieba, gdzie mieszkał między sprawiedliwymi, aby zamieszkać między grzesznikami. Tęsknij ustawicznie za taką miłością, a doświadczysz Jego słodkiej pociechy”¹²

Z perspektywy idei usprawiedliwienia Reformator krytycznie odnosi się do funkcjonującego w średniowieczu rozumienia pobożności i do późnośredniowiecznych praktyk religijnych; sam wypracowuje własną postać ewange-

¹¹ P. ZIMMERLING, *dz. cyt.* 52.

¹² List z 8.04.1516. Cyt. za P. SCHEURLÉN (Hrsg.), *Vom wahren Herzenstrost*, Stuttgart 1930, 38.

lickiej pobożności. Według niego, pobożni jesteśmy nie w oparciu o nasz własny wysiłek, nasz własny wkład, osiągnięcia, czy w ogóle uczynki, ale ze względu na zaufanie, jakie mamy w stosunku do Bożej sprawiedliwości. Ta Boża sprawiedliwość przyjmuje nas jako grzeszników i usprawiedliwia. Bez naszych zasług, z łaski Bóg orzeka, że jesteście usprawiedliwieni. Pobożność przyjmuje więc pewną formę życia, o której decyduje zewnętrzny, odgórny akt, jakim jest usprawiedliwienie¹³

W atakowaniu średniowiecznych praktyk religijnych i „dobrych uczynków”, które miały być dowodem „sprawiedliwości i świętości” człowieka, Luter z załamem neofity próbuje dowodzić, że bycie chrześcijaninem nie weryfikuje się poprzez „szczególne uczynki” – niezależnie czy są to religijne praktyki, czy moralne cnoty – ale w odpowiedzialnym przyjęciu obowiązków, które według stanu i zawodu na każdego nakłada porządek ustanowiony przez Boga. W jednej ze swoich mów pisze: „Sprzeciwia się Bogu ten, kto zaniedbuje obowiązki swojego zawodu i stanu, a zabiera się do świętych uczynków. (...) Służba Bogu nie jest związana z jednym lub dwoma uczynkami, (...) ale wyraża się we wszystkich dziełach i sytuacjach”¹⁴ W codziennym życiu „pobożność” pokazuje się jako uczciwość, jako życie według *iustitia civilis*, życie zgodne z obywatelską sprawiedliwością. Bycie chrześcijaninem nie posiada tutaj żadnej własnej widzialnej postaci, ono jest tylko podporządkowaniem się panującemu porządkowi. Być chrześcijaninem to wypełniać swoje obowiązki – oczywiście, nie z przymusu, ale ze względu na posłuszeństwo wierze, z poczucia odpowiedzialności, z miłości.

Lutrowa nauka o usprawiedliwieniu jest nierozdzielnie związana z jego chrystologią. Chrystologia zajmuje istotne i pokaźne miejsce w teologii Reformatora. Również słynne reformacyjne *sola* streszczają się w chrystocentryzmie¹⁵ *Sola scriptura*: centrum Pisma stanowi dzieło Jezusa Chrystusa, dlatego podstawowa zasada hermeneutyki Lutra w interpretacji różnych kwestii biblijnych zawsze odnoszona bywa na pierwszym miejscu do Chrystusa. Zasada *sola gratia* przypomina, że pojednania z Bogiem nie może człowiek osiągnąć własnymi siłami, ale jest ono darem łaski ze względu na Chrystusa. *Sola fide*: założeniem przyjęcia łaski jest wiara. Jedynie wiara w pojednanie wysłuchane przez Jezusa Chrystusa usprawiedliwia człowieka. Pojęcie wiary u Lutra posiada cechy wyraźnego uobecnienia osoby Jezusa Chrystusa. Wezwanie do wiary treściowo streszcza się w trzymaniu się ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Jezusa Chrystusa.

W relacji do Jezusa Chrystusa widzi Luter w *Wielkim Katechizmie* (art. 3) istotną różnicę między chrześcijanami a niechrześcijanami. Naturalna wiara w jednego Boga nie wystarcza, ponieważ poza Jezusem Chrystusem Bóg zawsze

¹³ Zob. J. SUDBRACK, *Frömmigkeit/Spiritualität*, w: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, red. P. EICHER, t. II, München 1984, 7-16. Wyczerpująco problematykę przedstawiają opracowania: G. RUHBACH, *Theologie und Spiritualität*, Göttingen 1987; H.M. BARTH, *Sehnsucht nach dem Heiligen. Verborgene Quellen ökumenischer Spiritualität*, Stuttgart 1992.

¹⁴ Kirchenpastille. Sonntag nach Weihnachten, Lk 2,32nn, WA 10,1,412n.

¹⁵ Zob. rozprawę habilitacyjną ST.C. NAPIÓRKOWSKIEGO, *Solus Christus*, Lublin 1979.

pozostaje dla człowieka Bogiem ukrytym. Dopiero w Chrystusie, jak w lustrze, dostrzega człowiek ojcowskie serce Boga. Jedynie w Chrystusie Bóg objawił swoją istotę. Z tej perspektywy staje się zrozumiałe, dlaczego Luter I i III artykuł wyznania wiary interpretuje w oparciu o Chrystusa. Mówiąc słowami Bonhoeffera: stworzenie bierze początek w Ojcu, żeby dać miejsce zbawieniu przez Jezusa Chrystusa. W soteriologii ma swój cel i granice protologia¹⁶ Jak pisze Luter w *Wielkim Katechizmie*: „...stworzył nas właśnie po to nas, aby nas zbawić i uświęcić”¹⁷ Podobnie *Małym Katechizmie* Jezus Chrystus jest celem działania Ducha: „Wierzę, że ani przez własny rozum, ani przez siły swoje w Jezusa Chrystusa, Pana mego, uwierzyć ani z Nim połączyć się nie mogę, ale że mnie Duch Święty przez Ewangelię powołał, darami swymi oświecił, w prawdziwej wierze poświęcił i utrzymał; tak jak całe chrześcijaństwo na ziemi powołuje, zgromadza, oświeca, poświęca i w prawdziwej, jedynej wierze w Jezusa Chrystusa utrzymuje...”¹⁸

Przez pewien okres życia Marcinowi Lutrowi w jego życiu duchowym zależało przede wszystkim na osobowej obecności zmartwychwstałego Jezusa z Nazaretu. W Niego wierzy z całego serca, w Jego obecności chciałby żyć. W Nim Bóg stał się bowiem bardzo bliski człowiekowi. Podstawowym wydarzeniem dla duchowości Reformatora jest Wcielenie, narodzenie Syna Bożego jako dziecka w betlejemskiej stajni. Mówi się, że Luter jest pierwszym nowożytnym „bożonarodzeniowym chrześcijaninem” (*Weihnacht-Christ*)¹⁹ On żyje świadomością łaskawego skierowania się Boga do świata.

Radość z miłości ukazanej w Jezusie Chrystusie odnajduje swój blask w duchowości, w której nie ma miejsca na bojaźń czy strach. „Ze wszystkich Bożych przykazań najważniejszym jest to, że mamy kochać Jego Syna, naszego Pana Jezusa Chrystusa. On winien być codziennym lustrem naszego serca, byśmy mogli widzieć, jak Bóg nas kocha i że się o nas tak troszczy, że dał nam także swojego ukochanego Syna”²⁰ Tym samym w przeciwieństwie do mentalności średniowiecza w relacji między człowiekiem a Bogiem powstaje zupełnie nowy klimat. W całej teologii, jak i duchowości Lutra przebija się intencja pokazania, „że Bóg” i „jak Bóg” w Jezusie Chrystusie pragnie człowieka usprawiedliwić, obdarować swoim zbawieniem.

4. Duchowość uświęcenia we wierze

Droga, na której doświadczamy Bożej łaski, jest wiarą. Kiedy człowiek we wierze przyjmuje Boży wyrok odnośnie do własnej osoby, to staje po stronie prawdy. Luter naucza dlatego, że wiara w paradoksalny sposób nie opiera się

¹⁶ Por. P. ZIMMERLING, dz. cyt. 54.

¹⁷ *Wybrane Księgi symboliczne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego* 91.

¹⁸ *Wybrane Księgi symboliczne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego* 35.

¹⁹ P. ZIMMERLING, dz. cyt. 54.

²⁰ Cyt. za P. SCHEURLEN (Hg.), *Vom wahren Herzenstrost* 59.

pierwszorzędnie na dążeniu do moralnej doskonałości, ale na uznaniu wielkości własnej winy. W komentarzu do *Listu do Galatów* pisze: „nie możesz sobie pozwolić na marzenia, że twoje grzechy są tak małe, iż własnymi uczynkami mogą zostać zglądzone. Nie możesz jednak także wątpić ze względu na ich wielkość, iż będziesz musiał kiedyś w życiu, albo w śmierci ich się obawiać. Od św. Pawła ucz się wierzyć, że Chrystus nie za wymyślone lub wymalowane grzechy oddał życie, ale za grzechy prawdziwe, nie tylko za małe, ale także za bardzo wielkie, nie tylko za jedno czy drugie, ale za wszystkie”²¹

Luter eksponuje subiektywny wymiar wiary. Znaczenie głęboko osobistej wiary dla duchowości Lutra wyraźnie pokazuje jego komentarz do II i III artykułu wyznania wiary w *Wielkim i Małym Katechizmie*. Obiektywne sformułowania, które znajdujemy w *Składzie Apostolskim*, nabierają u Lutra bardzo subiektywnego charakteru i wymowy, kiedy pisze o Chrystusie, że: „...jest moim Panem, który mnie zagubionego i potępionego człowieka wybawił...”; podobnie o Duchu Świętym²² Tym samym Reformator pragnie przypomnieć, że obiektywne istniejące zbawcze dzieło Chrystusa musi stać się subiektywna własnością każdego człowieka.

Wiara sprawia pewną „błogosławną wymianę” (*seligen Tausch*) między Chrystusem a chrześcijaninem, którą Luter w swoich dziełach często opisywał. „Dlatego, mój kochany bracie, ucz się Chrystusa i to ukrzyżowanego. Ucz się Go uwielbiać i wątpić w samego siebie. Mów do Niego: Ty, o Panie Jezu, jesteś moją sprawiedliwością, ja zaś jestem Twoim grzechem; Ty przyjąłeś to, co jest moje, a mnie dałeś to, co jest Twoje. Ty przyjąłeś postać, którą nie byłeś a mnie dałeś tę, którą ja nie byłem”²³

Prezentując swoje rozumienie wiary Luter wyraźnie wskazywał na konsekwencje, które prawdziwa wiara odnajduje w chrześcijańskim życiu. Punktem wyjścia posłuszeństwa we wierze jest w paradoksalny sposób *magnificarum peccatum* – „czynienie wielkim grzechu” We wprowadzeniu do wykładni na temat *Listu do Rzymian* z 1515/16 r. pisze: „zamierzeniem tego listu jest zniszczenie, unicestwienie wszelkiej mądrości i sprawiedliwości ciała, niezależnie od tego, czy ona w oczach ludzkich i przez nas samych jest jeszcze tak bardzo cenna, tak szczerze i serdecznie praktykowana, za to jednak wszczepić, umocnić i uczynić wielkim grzech, nawet gdyby go tam w ogóle nie było lub też by się tylko przypuszczało, że on tam jest”²⁴ Wiara, posłuszeństwo w stosunku do wiary wyrasta z bezwarunkowego uznania własnej winy.

Myśl Lutra na temat grzechu i grzesznika łatwo może stać się przedmiotem niezrozumienia. Paradoksalnie chciałoby się powiedzieć, iż słowa „grzech” i „grzesznik” mają dla Reformatora wydźwięk pozytywny. „Grzesznik” nie był

²¹ P. ZIMMERLING, dz. cyt. 55.

²² *Wybrane Księgi symboliczne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*, Warszawa 1989, 34n.

²³ P. ZIMMERLING, dz. cyt. 55.

²⁴ M. LUTHER, *Vorlesung über den Römerbrief 1915/16*, München 1928, 1.

dla niego wyrazem poniżenia kogoś, upokorzenia, ubezwłasnowolnienia, ale „doświadczenia uzdrawiająco-zbawczego” (*heilsam rettende Erfahrung*)²⁵ Uznanie własnej grzeszności umożliwia człowiekowi nawrócenie, które ostatecznie służy jego wybawieniu. Człowiek nie musi już starać się być kimś więcej. Wystarczy, że jest „usprawiedliwiony przed Bogiem” i „człowiekiem Bogiem ograniczonym”²⁶. Do tego dochodzi jeszcze inny aspekt: być winnym, jest czymś bardzo ludzkim – także wtedy, gdy życie rozumiane jest jako uświęcenie czy naśladownictwo Jezusa Chrystusa. Człowiek traktuje swoje życie poważnie, jeśli przyznaje się do własnej winy. Niedostrzeganie, zaprzeczanie, albo bagatelizowanie własnej winy oznacza lekceważenie własnego człowieczeństwa. Zgoda na bycie grzesznikiem zabezpiecza różnicę, jaka istnieje między Stwórcą a stworzeniem.

Jeśli uznanie grzechu jest źródłem uświęcenia, to grzech nie tylko nie może być bagatelizowany, ale uświęcenie nie może być mylone z jakąkolwiek formą „etyki unikania” W tym kontekście spotykamy jedną z najbardziej kontrowersyjnych wypowiedzi Lutera w ogóle. W 1521 r. w czasie zawirowań zainicjowanych przez proroków z Zwickau Luter pisze z zamku w Wartburgu do Melanchtona: *Pecca fortier, sed fortius fide...*²⁷ W tłumaczeniu: „grzesz mocno, ale wierz jeszcze mocniej”. Zdanie Lutera winno Melanchtona ostrzec, by nie dał się zwieść Karlstadtowi i innym pneumatologicznie i profetycznie nastawionym reformatorom. Samo dążenie do świętości nie ma w sobie żadnej wartości. Przeciwnie, jeśli rozumiane jest jako pierwszorzędne zadanie człowieka wierzącego, to wtedy zagraża nawet zaufaniu do Bożego miłosierdzia.

Reformatorskie rozumienie uświęcenia nie opiera się na tym, że człowiek stara się podobać Bogu. Motywem wyłącznym ma być wdzięczność i radość z doświadczenia bezgranicznej łaskowości i miłości Boga. Jedynie ten motyw jest decydujący dla uświęcenia. Według Lutera, na bazie uświęcenia człowiek nie otrzymuje wprawdzie żadnej nowej moralnej jakości, niemniej konsekwencje uświęcenia stają się w ludzkim życiu widoczne. Ostatecznie uświęcenie jest dla niego pewnym procesem naśladowania Chrystusa: „Chrześcijańskie życie nie oznacza bycia pobożnym, ale stawania się pobożnym, nie oznacza bycia zdrowym, ale stawania się zdrowym, nie oznacza bycia, ale stawania się, nie oznacza odpoczynku, ale ćwiczenia. My jeszcze jesteśmy nikiem, ale będziemy kimś. Jeszcze nie wszystko zostało uczynione, zostało jednak rozpoczęte, jeszcze nie zostało zakończone, ale jest w drodze, jeszcze nie wszystko płonie i błyszczący się, wszystko jednak się doskonali”²⁸

²⁵ CH. MÖLLER, *Wie geht es in der Seelsorge weiter ?*, w: „Theologische Literaturzeitung“ 113(1988)416.

²⁶ CH. MÖLLER, *dz. cyt.* 417.

²⁷ WA Br 2, 372, 84; cyt. za P. ZIMMERLING, *dz. cyt.* 57.

²⁸ WA 10 I, 1, 114, 20; cyt. za P. ZIMMERLING, *dz. cyt.* 58.

5. Duchowość otwarta na „pociechę płynącą z Ewangelii”

Duchowość Marcina Lutra jest w szczególnym sensie duchowością i pobożnością opartą na Biblii. Pismo Święte, które sam przełożył na język niemiecki, i głoszone słowo Boże odgrywają zasadniczą rolę w jego teologii oraz w jego życiu. Z Pisma wypływa wyzwalające doświadczenie usprawiedliwienia. Słowo Boże pokazuje nam, jak Bóg ustawicznie ukierunkowany jest na człowieka. Z drugiej strony życie z usprawiedliwienia w każdym położeniu, we wszystkich przeciwnościach, ukierunkowane jest na słowo Boże. W słowie Bożym odnajduje ono wolność do działania z wiary i miłości, także do dobrych uczynków jako owocu wiary. Według teologii Lutra, nie chodzi więc o jakąś zewnętrzną postać bycia pobożnym, o wykonywanie pobożnych uczynków, lecz o pewne wewnętrzne nastawienie i gotowość czynienia dobra. Tego typu koncepcja bycia pobożnym, czy też idąc dalej – bycia chrześcijaninem, wydawała się przynosić Lutrowi wielkie psychiczne wyzwolenie²⁹ Pobożność oznacza więc ciągle nowe otwieranie się na obietnicę i „pociechę płynącą z Ewangelii”, nowe zaufanie i realizację ewangelicznej prawdy we własnym życiu.

Reformator tak emocjonalnie doświadczał wyzwalającej mocy objawionego Słowa, iż chcąc wyrazić radość z roli wiary, przetłumaczył Rz 3,28 odbiegając od oryginału: zamiast „...człowiek osiąga usprawiedliwienie przez wiarę...”, zradyzalizował treść tekstu biblijnego tłumaczeniem „...jedynie przez wiarę”³⁰, co później będzie sprzyjało tworzeniu ekskluzywnie brzmiących zasad *sola*.

Luter podkreślał tę rolę Pisma nie tylko ze względu na katolików – przeciwno nim raczej była skierowana zasada *sola Scriptura* – ale także ze względu na lewe skrzydło reformacji, tzw. „marzycieli”, dla których Pismo Święte nie było ostatecznym kryterium, ponieważ powoływali się na bezpośrednie poznanie od Bożego Ducha (podobnie jak dzisiaj niektóre ugrupowania czy sekty „duchaczy”). Według Lutra i innych reformatorów, koncentracja na Piśmie Świętym winna kształtować styl życia i wychowania. Potrzebne jest zarówno indywidualne czytanie Biblii, jak i podczas nabożeństw. Pismo winno być w kazaniach i w katechizmach, które są komentarzami do Pisma. Każde ewangelickie nabożeństwo jest wyrazem pobożności, gdzie centralne miejsce zajmuje księga Pisma świętego. Dotyczy to także tekstów pieśni czy modlitw. Również spożywanie przez wiernych obydwu postaci eucharystycznych podczas Wieczerzy Pańskiej jest wyrazem ścisłego przestrzegania nakazu Chrystusa, który został zapisany w Piśmie: „bierzcie i jedzcie”, „bierzcie i pijcie”

²⁹ Protestant nie musiał już mierzyć własnej pobożności „dobrymi uczynkami”, niemniej pewne napięcia związane z rozumieniem pobożności protestanckiej pozostały, a nawet się zaostrzały w historii rozwoju protestantyzmu.

³⁰ Por. P. ZIMMERLING, *dz. cyt.* 60.

6. Znaczenie i aktualność teologicznych założeń duchowości M. Lutra

Po bardzo syntetycznej prezentacji trudno o pogłębioną ocenę. W końcowym punkcie ważniejszym od krytycznego podsumowania wydają się jednak myśli inspirujące do dyskusji.

Na samym początku należałoby stwierdzić, że duchowość Lutra w porównaniu ze średniowieczną pobożnością wyróżnia się bez wątpienia większą dojrzałością teologiczną. Na miejscu niepewności o osobiste zbawienie wypływającej z własnych moralnych niedociągnięć pojawia się reformacyjna pewność zbawienia, która wypływa z Bożego usprawiedliwienia jedynie przez łaskę. Od strony psychologicznej pewność ta zostaje jedynie trochę podważona, mniej u Lutra, a bardziej u Kalwina, myślami o predestynacji, które towarzyszyły reformatorom.

Poprzez koncentrację duchowości na Jezusie Chrystusie jako jedynym pośredniku między Bogiem a człowiekiem wykluczony został czynny udział człowieka w dziele zbawienia a pojedynczy wierny znalazł się bezpośrednio przed samym Bogiem. Święci łącznie z Maryją zostali odstawieni w cień, przestali pełnić rolę postaci pośredniczących pomiędzy człowiekiem i Bogiem. Bezpośredni dostęp do Pisma i akcentowanie jego roli podważało na drodze wiary pośredniczącą rolę stanu duchownego.

Kiedy dobre uczynki stały się nieważne dla osiągnięcia zbawienia, duchowość utraciła to wszystko, co związane było z koniecznością ludzkiego trudu. Wiara od teologicznej strony nabierała wymiaru wolnościowego i indywidualno-osobowego. Od czasu reformacji chrześcijańska duchowość otrzymała dwie znaczące cechy: jedną jest wolność sumienia, drugą – wysoka wartość tego, co w relacjach z Bogiem indywidualne i osobowe.

Wielki szacunek dla teologicznych założeń duchowości Marcina Lutra nie pozwala nie widzieć faktów związanych z procesami sekularyzacji, które – trzeba przyznać – dotyczą wszystkie wyznania. Sekularyzm pożera dziś nawet najbardziej głęboko biblijnie ugruntowane idee. Jak średniowieczny człowiek był w swoim życiu całkowicie zorientowany na Boga, tak dla wielu współczesnych ludzi Bóg stał się bardzo daleki lub obcy. Ilu dziś pyta: „jak znajdę łaskawego Boga?” W czasach nowożytnych, w czasach rozwijającego się humanizmu, pytanie to coraz bardziej traci swój sens i zostaje zastępowane pytaniem o miłosiernego bliźniego. Krytycznie patrząc i szczerze mówiąc, nie wydaje się błędną opinią, że dla wielu młodych ludzi nawet i to pytanie o bliźniego przestaje być aktualne – młodzi pytają dziś, jak sami dla siebie „mogą być łaskawi”? A takie nastawienie niszczy nie tylko duchowość chrześcijańską, ale wszelką duchowość religijną.

Jeśli nauka Lutra o usprawiedliwieniu, która jest czymś więcej niż tylko intelektualnym pojęciem, ma znaleźć egzystencjalną recepcję w duchowości ewangelickiej i ogólnochrześcijańskiej, to warunkiem wstępnym dla wiernych

jest poznanie i wyznanie własnej winy. Właśnie na tym polu spotyka się dzisiaj największe trudności. Paul Schütz, zapomniany teolog ubiegłego stulecia już przed ponad 60 laty pisał: „Bóg stał się samotny. Już nie ma więcej żadnych grzechów”³¹ Dlaczego? Ponieważ nikt ze współczesnych ludzi nie chce być grzesznikiem. Daje się zauważyć, że o wiele mniej niż ludzie w minionych wiekach współczesny człowiek jest w stanie znieść poczucie osobistej winy. W konsekwencji trzeba by szukać możliwości, które pokażą, jak i gdzie dzisiaj człowiek może konkretnie doświadczyć usprawiedliwienia. Równocześnie na nowo trzeba odkryć, co oznacza w biblijnym sensie bycie grzesznikiem.

Kościelne przepowiadanie winno dlatego więcej koncentrować się na nauce o rozumieniu grzechu, jak i na roli pokuty i spowiedzi, które posiadają terapeutyczne cechy i są w stanie przywrócić poczucie odpowiedzialności, tudzież wzmocnić świadomości własnej wartości. Nowe odkrywanie i tworzenie świadomości grzechu i usprawiedliwienia wydaje się wprawdzie być dziś bardzo trudnym zadaniem ewangelizacyjnym, ale równocześnie jest chyba jedyną alternatywą zdolną zahamować rozprzestrzenianie się praktycznego ateizmu.

Grundlegende theologische Inhalte, die Luthers Spiritualität bestimmen

Zusammenfassung

Der Artikel fängt mit der Geschichte des Begriffs „Spiritualität“ an. Da sich der Begriff „Spiritualität“ nicht direkt auf die Heilige Schrift zurückführen läßt, benutzen die evangelischen Theologen lieber das Wort „Frömmigkeit“

Luther setzt sich von seiner Rechtfertigungslehre her mit dem überkommenen Frömmigkeitsverständnis und der spätmittelalterlichen Praxis kritisch auseinander und entwickelt eine eigene Konzeption evangelischer Frömmigkeit. Fromm, so formuliert Luther, werden wir nicht aufgrund unserer Leistungen, sondern im Vertrauen auf Gottes Gerechtigkeit, in der uns Gott als Sünder annimmt und gerecht spricht. Frömmigkeit gewinnt Gestalt in einem Leben aus der Rechtfertigung, in einem Leben, das sich in aller Anfechtung immer neu nach dem Wort Gottes ausstreckt und die Freiheit gewinnt zum Handeln aus Glaube und Liebe, zu guten Werken als Frucht des Glaubens.

³¹ Cyt. za P. ZIMMERLING, *dz. cyt.* 70.

Die Eigenart der Luthers Spiritualität ist von grundlegenden theologischen Prinzipien bestimmt: von der wahrhaften Reue und Buße, von der Rechtfertigung durch Christus, von der Heiligung im Glauben und von der Freude, die man in der Bibel finden kann. Im letzten Teil des Artikels wird auf die Bedeutung und Aktualität der theologischen Prinzipien der Luthers Spiritualität eingegangen.