

PIOTR LOREK

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu

„ŻYJĘ JUŻ NIE JA” – MARCINA LUTRA ROZUMIENIE *UNIO MYSTICA* CHRYSTUSA Z WIERZĄCYM

Modele jedności

Refleksja teologiczna przez wieki stawiała sobie za zadanie próbę opisanania wielu typów jedności. Dyskusja trynitarna wypracowywała jedność osób tej samej natury. Dyskusja chrystologiczna przyjęła ostatecznie dogmat o unii hipostatycznej zakładającej z kolei jedność dwóch natur jednej osoby Syna.

Wydaje się, że obie doktryny stanowiące podstawę ortodoksyjnego chrześcijaństwa przekraczają ludzką intuicję i logikę, utrzymując jedność ontologiczną pomimo wielości osób (Trójca) i wielości natur (wcielenie). W pierwszym przypadku zachowuje się jedność natury, dopuszczając wielość osób, w drugim zaś jedność osoby pomimo wielości natur. Obie doktryny bazują ponadto na założeniu możliwości oddzielenia natury (boskiej, ludzkiej) od osoby (boskiej, ludzkiej).

Kolejnych przykładów refleksji chrześcijańskiej próbującej utrzymać jedność w obliczu różnorodności można szukać w innych działach teologii, np. w dyskusjach sakramentologicznych, gdzie debatę dotyczącą transsubstancjacji i konsubstancjacji zajmuje ukazanie zjednoczenia osoby Syna Bożego z komunikantami, a więc zjednoczenie boskiej osoby z ziemską materią nieosobową.

Powyższe uwagi teologiczne, chrystologiczne i sakramentologiczne mogą prowadzić do pytania o możliwość stworzenia unifikującej metateorii jedności, stojącej u podstaw wypracowywanych przez wieki poszczególnych modeli jedności osób, natur, substancji itd.

Niniejsza praca stawia sobie znacznie skromniejszy cel w postaci próby uchwycenia jedności soteriologicznej między drugą osobą Trójcy Świętej a ludzką osobą wierzącego w myśli Marcina Lutra, bazując – jako próbcę – na jego komentarzu do fragmentu 2, 20 z Listu do Galatów. Dyskusja będzie się opierać na wynikach badań i refleksji polskiego filozofa, Piotra Augustyniaka. Zostanie także przywołana myśl niemieckiego filozofa, Rudolfa Otto, a jego ujęcie problemu będzie stanowić zwieńczenie niniejszych rozważań.

Jedność soteriologiczna – mistyka nadreńska i Marcin Luter

Rozważając temat soteriologicznej *unio mystica*, warto rozpocząć od przybliżenia wyników badań Piotra Augustyniaka, który zestawiał mistykę nadreńską z refleksją Lutra.

Augustyniak przypomina o tym, że Luter rok przed ogłoszeniem słynnych dziewięćdziesięciu pięciu tez, jak też rok po nich wydał dwukrotnie *Teologię niemiecką*: „Luter redaguje i wydaje drukiem dwie wersje traktatu – pierwszą, niekompletną, w roku 1516 oraz drugą, zawierającą pełną wersję tekstu, w roku 1518”¹. W przedmowie do pełnego wydania *Teologii niemieckiej* 4 czerwca 1518 roku Reformator zdradza, jak wiele nauczył się od jej autora: „Tak że stosownie do mojej starej głupoty szczerę się tym, iż obok Biblii i Augustyna nie przytrafiła mi się żadna książka, z której nauczyłem się więcej, i wciąż chcę się uczyć, czym jest Bóg, Chrystus, człowiek i wszystkie rzeczy”².

Augustyniak przekonuje, że teza Lutra o usprawiedliwieniu z łaski, niezależnym od jakichkolwiek wysiłków człowieka (bez czynnego udziału jego podmiotowości), realizowanym przez wiarę, która nie jest działaniem ludzkim (niebędącą aktem podmiotu ludzkiego), lecz darem wzbudzonym i utrzymywanym przez Boga, harmonizuje z refleksją Mistrza Eckharta i Frankfurtczyka, autora *Teologii niemieckiej*. Powodem tego jest przede wszystkim obserwacja, że w refleksji Lutra podmiot ludzki stanowi przeszkodę w zbawieniu, więc musi być ono realizowane wbrew niemu samemu, a nie z nim samym (brak synergii działań podmiotu boskiego i ludzkiego). Według Augustyniaka zachodzi więc zbieżność z mistyką nadreńską traktującą podmiot ludzki jako coś wręcz pozornego:

Otóż myśl Lutra, podobnie jak Eckharta i Frankfurtczyka, tym wyróżnia się w obszarze chrześcijańskiej duchowości, że egoizm postrzega nie tyl-

¹ P. Augustyniak, *Istnienie jest Bogiem, ja jest grzechem. „Theologia Deutsch” i początki niemieckiej filozofii*. Warszawa 2013, s. 78.

² Frankfurtczyk, *Teologia niemiecka*. Tłum. P. Augustyniak. *Klasyki Filozofii Niemieckiej*. Warszawa 2013, s. 12.

ko na sposób moralny, ale egzystencjalno-ontologiczny. Kiedy więc Luter postuluje wyzwolenie (dzięki łasce) z owego egoizmu, chodzi mu – tak samo jak obu jego poprzednikom – nie o moralne oczyszczenie i uleczenie indywidualnego podmiotu, ale o przemianę jego fundamentalnych struktur, która to przemiana polega na pokonaniu jego ontologicznej odrębności jako groźnej w skutkach iluzji³.

Augustyniak twierdzi więc, że jednostkowość człowieka (jego podmiotowość) jedynie jawi się jako realna, a tak naprawdę jest częścią podmiotowości samego Boga, który stanowi jego prawdziwą istotową tożsamość. Filozof krakowski komentuje myśl *Teologii niemieckiej* następująco:

Taki sposób myślenia, utożsamiający człowieka z podmiotem aktów, jest bowiem możliwy tylko tam, gdzie się założy, że człowiek jest odrębną, autonomiczną istotą, czyli że posiada swój akt istnienia. To zaś jest przecież urojeniem i grzechem. Z kolei to, co jest konsekwencją urojenia i grzechu, samo jest złudą i występkiem. Kiedy więc człowiek powiada: „ja działał”, „ja poznaję” etc., popełnia ten sam błąd (ten sam grzech!) co wtedy, gdy powiada: „ja istnieję”. Tak bowiem jak jest tylko jedno istnienie, którego wewnętrznym wpływem jest stworzenie, tak jest tylko jedno poznanie, chcenie etc., a poznający, chcący itd. człowiek jest wewnętrznym porywem owego poznania, chcenia etc., które są jednym doskonałym istnieniem. Jako takie jest ono zatem jedynym podmiotem wszelkich stworzonych aktów, czy będzie tu chodziło o stworzenie jako istniejące, czy jako poznające, czy jako chcące⁴.

W tym świetle nie dziwi fakt, że Augustyniak uważa teologię Lutra za mistyczną⁵, zbieżną z podstawową myślą mistyki nadreńskiej. Nie przeszkadza mu w tym różnica polegająca na tym, że dla Lutra zbawienie przychodzi z zewnątrz, a dla innych mistyków tego okresu trzeba go szukać wewnątrz człowieka. Obie bowiem formy dostąpienia zbawienia zakładają konieczność odejścia od własnego „ja”, uznania (poczucia) własnej podmiotowości za przeszkodę:

Dominujące w starszych badaniach przekonanie, iż Luter, podkreślając perspektywę *extra nos*, zrywa z tradycją mistyczną, nie jest zgodne z prawdą. To bowiem, że zbawienie przychodzi do nas spoza nas, ściśle koreluje z mistycznym przekonaniem, że dokonuje się ono jako nasze wyjście z nas

³ P. Augustyniak, *Istnienie jest Bogiem...*, s. 83.

⁴ *Ibidem*, s. 69.

⁵ Nowsze badania dotyczące Marcina Lutra jako mistyka referuje Andrzej Migda (*Mistycyzm pentekostalny w Polsce*. Kraków 2013, s. 110n).

samych, czyli właśnie jako destrukcja sobności. [...] Luter [...] podkreśla bardziej jednoznacznie niż średniowieczni mistycy, iż również owa destrukcja jest wyłącznym dziełem Boga⁶.

Wobec powyższego wydaje się, że myśl nadreńską należałoby odczytywać w taki sposób, że osoba ludzka (jej podmiotowość, „sobność”), jej ludzka natura stają się przeszkodą w uzyskaniu zbawienia, a zbawienie dokonuje się przez osobę boską, jej naturę (natury). Oznaczałoby to potraktowanie ludzkiego „ja” (osoby ludzkiej) ostatecznie jako pozornego i konieczność uwolnienia się z jego perspektywy poznawczej, złudnie wyodrębniającej siebie jako osobne istnienie, czyli samostanowiący byt.

„Żyję już nie ja” (Ga 2, 20) – *unio mystica* w interpretacji Frankfurtczyka

Autor *Teologii niemieckiej* w rozdziale czterdziestym piątym nawiązuje do wersetu 2, 20 Listu do Galatów⁷. Warto zacytować ów rozdział w całości:

Ten, kto zna i poznaje życie Chrystusowe, ten zna i poznaje również Chrystusa. I znów, kto nie poznaje tego życia, ten nie poznaje również Chrystusa. I kto wierzy w Chrystusa, ten wierzy, że jego życie jest życiem ze wszystkich najszlachetniejszym i najlepszym. A kto w to nie wierzy, ten nie wierzy również w Chrystusa. I jak wiele życia Chrystusowego jest w jakimś człowieku, tak wiele również jest w nim Chrystusa, i jak mało jednego, tak mało i drugiego. Gdyż tam, gdzie jest życie Chrystusowe, tam jest Chrystus, a tam, gdzie jego życia nie ma, tam nie ma również Chrystusa. A gdzie jest lub gdzie byłoby życie Chrystusowe, tam mówiono by, jak mówi św. Paweł: „Żyję już nie ja, lecz żyje we mnie Chrystus”. I to jest najszlachetniejsze i najlepsze życie, gdyż tam, gdzie jest to życie, tam jest i żyje sam Bóg i wszelkie dobro. Jak mogłoby być jakieś lepsze życie? Gdy mówi się o posłuszeństwie, o nowym człowieku i o prawdziwym świetle, i o prawdziwej miłości, i o życiu Chrystusowym, wszystko to jest jednym. A tam, gdzie jest jedno z nich, tam są one wszystkie. A gdzie jedno z nich niedomaga lub gdzie go brak, tam nie ma żadnego z nich, ponieważ wszystko to jest jednym w prawdziwy i w istotowy sposób. I trzeba przyłgnąć do tego, co pozwala, by to życie się narodziło i było żywe w człowieku, a do czego innego nie.

⁶ P. Augustyniak, *Istnienie jest Bogiem...*, s. 95.

⁷ Frankfurtczyk, *Teologia niemiecka*, s. 125: „Rozdział 45 – O tym, że gdzie jest życie Chrystusowe, tam też jest Chrystus, i że życie Chrystusowe jest życiem najlepszym i najszlachetniejszym ze wszystkich, które kiedyś były lub kiedykolwiek mogą być”.

To zaś, co w tym przeszkadza, trzeba zostawić i uciec. I kto przyjmuje to życie w Najświętszym Sakramencie, ten prawdziwie i właściwie przyjął Chrystusa, a im mniej, tym mniej Chrystusa⁸.

Sam rozdział czterdziesty piąty nie jest zbyt jednoznaczny w swej wymowie. Autor zdaje się sugerować, że posiadanie życia Chrystusa w sobie, przyjmowanego w Sakramencie, jest posiadaniem samego Chrystusa, a jednocześnie posiadaniem samego Boga. Do tej realnej boskiej obecności uczestniczący w Sakramencie musi przyłgnąć, gdyż to właśnie ta obecność jest realnie prawdziwa. Komentując myśl *Teologii niemieckiej*, Augustyniak twierdzi, że autor tego traktatu wykorzystuje doktrynę wcielenia Chrystusa do ukazania, na czym polega *unio mystica* człowieka z Bogiem:

Zjednoczenie dwu natur: boskiej i ludzkiej, a co za tym idzie, doskonale zjednoczenie woli boskiej i woli ludzkiej interpretuje się w *TN* jako radykalne zastąpienie „ja” (będącego grzeszną, iluzoryczną, ontologiczną hipostazą) przez jedyny podmiot jedynego, doskonałego *wesßen*, nazywany Chrystusem. A ponieważ „ja” jest źródłem ludzkiego działania, może się to dokonać tylko przez radykalną pasywność człowieka, która nie oznacza nic innego niż pozostawienie miejsca na działanie boskiego podmiotu. Tylko wówczas jest możliwe zastąpienia [!] „ja” i jego źródła, którym jest *annemen*, boskim podmiotem (sobności – Chrystusem)⁹.

I poniżej:

Istota tajemnicy wcielenia polega na tym, że w miejsce zanikania ludzkiego podmiotu wchodzi podmiotowość tego, co doskonale. [...] Ta restytucja pierwotnego podmiotu, będąca sednem wcielenia, to więc nic innego niż przemiana samoświadomości człowieka z rozumienia siebie jako odrębnego „ja” w samopoznanie poznania, którym jest boskie istnienie¹⁰. W skrócie, Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stał się Bogiem¹¹.

Panteistyczne *unio mystica* Marcina Lutra

Przenosząc rozważania mistyków nadreńskich na myśl Lutra, Augustyniak zastanawia się, na ile myśl Reformatora może być odczytana panteistycznie. Stwierdza, co następuje:

⁸ Frankfurtczyk, *Teologia niemiecka*, s. 125–126 (wyróżnienia dodane).

⁹ P. Augustyniak, *Istnienie jest Bogiem...*, s. 103–104.

¹⁰ *Ibidem*, s. 104–105.

¹¹ *Ibidem*, s. 106.

„wiara” okazuje się w myśleniu Lutra pojęciem bardzo radykalnym, oznaczającym – znaną nam już dobrze – dogłębną, egzystencjalną przemianę człowieka z sobności, przywiązanej do siebie i szukającej siebie, w inne „ja” zdane na Boga, niezważające na siebie etc. Wydaje się jednak, że w związku z brakiem neoplatonickiej podbudowy przemiana ta nie oznacza dla Lutra otwarcia perspektywy ontologicznej jedności. Czy jednak nie wskazuje na nią przynajmniej *implicite*? Czy nie ją właśnie ma na myśli, a tylko wypowiada ją w takiej formie, aby w nowej epoce – do której sam należy – myśli tej nie dosięgła ostra i zimna brzytwa Ockhama? To, co być może ukryte jest na dnie myśli Lutra i co wypracowane zostało w mistyce nadreńskiej, zostało z całą mocą wydobyte na jaw w niemieckiej tradycji filozoficznej¹².

Augustyniak w owym kluczowym dla tych rozważań miejscu posiłkuje się opinią filozofa Józefa Piórczyńskiego: „skoro Bóg jest wszechmocny, a stworzenie bezsilne, przeto wszystko dzieje się za sprawą Boga – jeśli ta koncepcja Lutra nie jest panteizmem, to jednak nietrudno przekształcić ją w panteizm”¹³.

Rudolf Otto, teolog protestancki i filozof niemiecki, także łączy myśl Lutra z Eckhartem, Frankfurtczykiem i Taulerem, i to w samym centrum nauczania Reformatora. Otto zauważa, że „[...] nad nauką Lutra o usprawiedliwieniu człowieka zawsze unosi się jakiś subtelny, mistyczny blask”¹⁴, i przypomina, że u Eckharta sprawiedliwość sama jest Bo-

¹² *Ibidem*, s. 145–146 (wyróżnienia kluczowego fragmentu dodane).

¹³ *Ibidem*, s. 145–146, przyp. 46. Za: J. Piórczyński, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*. Wrocław 1997, s. 6. Należy dokonać istotnego rozróżnienia panteizmu i panenteizmu. John Culp (*Panentheism*. W: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2016 Edition. Red. E.N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/panentheism> [dostęp 06.01.2017]) słusznie zauważa to ważne ontologicznie rozróżnienie: „In the Middle Ages, the influence of Neoplatonism continued in the thought of Eriugena (815–877 CE), Eckhart (1260–1328 CE), Nicholas of Cusa (1401–1464 CE), and Boehme (1575–1624 CE). Although accused of pantheism by their contemporaries, their systems can be identified as panentheistic because they understood God in various ways as including the world rather than being the world and because they used a dialectical method”. Niniejszy tekst nie podejmuje dyskusji ontologicznej odnośnie do możliwych różnic między panteizmem a panenteizmem.

¹⁴ R. Otto, *Mistyka Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*. Tłum. T. Duliński. Warszawa 2000 (oryginał niem. *West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*. Gotha 1926), s. 223. H.A. Oberman, *Marcin Luter. Człowiek między Bogiem a diabłem*. Tłum. E. Adamiak. Gdańsk 2004, s. 143: „U Taulera i w *Deutsche Theologie* Luter odnalazł język i wzór, by opisać tę sytuację podwójnej egzystencji [tj. egzystencji jako *simul peccator et iustus*] w sposób bliski doświadczeniu. Dusza głęboko wzdycha pod ciężarami i grzechami stworzenia, jednocześnie przeżywa uszczęśliwiające zjednoczenie z Bogiem. W mistyce westchnienie i ekstaza oznaczają początek i koniec drogi – od boleśnego rozstania się ze światem do uszczęśliwiającego zjednoczenia”.

giem, co łączy jego myśl z koncepcją sprawiedliwości u Lutra. Otto pisze tak:

To [...], co Luter nazywa sprawiedliwością wynikającą z wiary, jest właśnie także zupełnie nieosiągalną dla wszelkiego stworzenia, wszelkiego ciała, wszelkiej „naturalnej” istoty własną sprawiedliwością Boga i tylko z niego samego może wypływać. I tym się tłumaczy fakt, że Luter lubił i wielokrotnie wydawał pismo pewnego nieznanego frankfurtczyka, *Theologia Deutsch*, które w łagodniejszej formie wykladało myśl Eckharta, a także że nie gorszyły go rzekomo „panteistyczne” sformułowania tej teologii, w tym także Taulera, lecz sam ich niekiedy używał¹⁵.

Otto potwierdza więc wpływ myśli Frankfurtczyka na niektóre sformułowania Lutra. Nie określa jednakże samej myśli Lutra jako panteistycznej, choć interpretacja sprawiedliwości Bożej może takie ujęcie przywoływać.

„Żyję już nie ja” (Ga 2, 20) – unio mystica w interpretacji Marcina Lutra

Marcin Luter, komentując Ga 2, 20 słowami „nie we własnej osobie, nie we własnej istocie”, zdaje się pojmować istnienie wierzącego w relacji do Chrystusa na sposób pan(en)teistyczny:

„Juz nie ja”. Czyli nie we własnej osobie, nie we własnej istocie (*nicht ich in meiner Person oder Substanz*). Paweł wyraźnie tu pokazuje, w jaki sposób żyje. Naucza także, jaka jest prawdziwa chrześcijańska sprawiedliwość – a mianowicie jest to sprawiedliwość, przez którą Chrystus żyje w nas, a nie ta, która jest w nas (*in unserer eigenen Person*). Chrystus zaś i moje sumienie muszą się stać jednym ciałem, tak bym na nic innego nie zważał, jak tylko na Chrystusa ukrzyżowanego i powstałego z martwych¹⁶.

¹⁵ R. Otto, *Mistyka Wschodu i Zachodu...*, s. 222. Na temat rozumienia pojęcia panteizmu i teopantyzmu: zob. s. 223–224, 306. O dalszych analogiach u Eckharta i Lutra: zob. s. 313–314.

¹⁶ M. Luter, *Komentarz do Listu do Galatów*. T. 1, rozdz. 1–3. Tłum. zb. Kraków 2015, s. 98 (wyróżnienia dodane). „Doch nun nicht ich. Das heißt, nicht ich in meiner Person oder Substanz. Hier zeigt er klar, wie er lebt, und sagt, was die christliche Gerechtigkeit sei, die nämlich, mit der Christus in uns lebt, nicht die, die in unserer eigenen Person zu finden ist. (Wenn man daher über die christliche Gerechtigkeit disputieren will, muß man völlig von der Person absehen. Denn wenn ich an der Person hänge oder von ihr rede, wird aus der Person, ich mag wollen oder nicht, ein Werkmensch, der dem Gesetz unterworfen ist.) Nein: Hier muß Christus und mein Gewissen ein Leib werden, so daß in meinem Gesichtskreis nichts bleibt als Christus,

Luter oprócz osoby Chrystusa dostrzega osobę ludzką; tę jednakże odrzuca jako należącą do śmierci i piekła. Twierdzi, że wierzący jako osoba nie żyje już we własnej osobie ani w swojej naturze, ale w osobie Chrystusa. Brzmi to jako depersonalizacja osoby ludzkiej na rzecz osoby Chrystusa. Ów kluczowy fragment wymaga przytoczenia w całości:

Gdy Paweł wypowiada słowa: „*A żyję już nie ja, lecz żyje we mnie Chrystus*”, mówi tak, jakby był we własnej osobie. Dlatego w drugiej części tego wyrażenia sam siebie poprawia, mówiąc: „*Już nie ja*”. Zatem nie żyję już ja we własnej osobie, ale żyje we mnie Chrystus. W rzeczy samej osoba żyje, ale nie w sobie samej ani nie dla tego, co jest w niej. Kimże jest więc to *ja*, o którym mówi: „*Już nie ja*”? Owo *ja* to ktoś, kto posiada zakon i jest zobowiązany do jego uczynków; jest to też ktoś oddzielony od Chrystusa. Tę osobę Paweł odrzuca. Jest bowiem odłączony od Chrystusa i należy do śmierci i piekła. Dlatego mówi: „*Nie ja, lecz żyje we mnie Chrystus*”. On jest moim kształtem (*Substanz* – ‘forma’), moim zaopatrzeniem i doskonałością, zdobiącą i upiększającą moją wiarę tak jak kolor, jasne światło lub biel dekorują i upiększają ścianę. Zmuszeni jesteśmy w taki właśnie sposób przedstawiać tę sprawę. Nie potrafimy bowiem duchowo tego pojąć, że Chrystus jest tak blisko nas i ściśle z nami połączony, jak kolor lub biel przylega do ściany. Zatem Chrystus – powiada Paweł – tak połączony i zjednoczony ze mną i we mnie pozostający, żyje we mnie tym życiem (*Wesen*), którym ja żyję – tak, to sam Chrystus jest tym życiem, którym obecnie żyję. Patrząc na to w ten sposób, Chrystus i ja jesteśmy jednym¹⁷.

der Gekreuzigte und Auferstandene”. Teksty źródłowe, za: *D. Martin Luthers Epistel-Auslegung*. T. 4: *Der Galaterbrief* [dalej *Galaterbrief*]. Red. H. Kleinknecht. Göttingen 1987². Zdanie zawarte w nawiasie w powyższym cytacie nie zostało oddane w polskim przekładzie. Luter akcentuje tu całkowite nieodnoszenie się do osoby ludzkiej, jeśli chce się uciec spod podległości Prawu.

¹⁷ *Galaterbrief*, s. 98 (wyróżnienia dodane). „»So lebe denn nicht mehr ich«, d. h. nicht ich in meiner Person lebe, sondern »Christus lebt in mir«. Die Person lebt schon, aber nicht in sich oder für sich selbst. Aber was ist das für ein ich, von dem er sagt: »nicht mehr ich«? Dieser Ich ist der, der das Gesetz hat und wirken muß und der eine von Christus geschiedene Person ist. Den verwirft Paulus, da dieser Ich als eine von Christus geschiedene Person zum Tod und zur Hölle gehört. Darum sagt er: »So lebe denn nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir«. Der ist meine Substanz (forma), die meinen Glauben schmückt, so wie die Farbe oder das Licht die Wand schmückt. (So muß man ganz im Rohen die Sache veranschaulichen; denn wir können’s geistlich nicht begreifen, daß Christus so ganz nah und innerlich in uns hänge und bleibe, wie Licht oder weiße Farbe an der Wand haftet). Christus also, so sagt Paulus, der in mir sein Wesen hat, mir verschmolzen ist und in mir bleibt, lebt dieses Leben, das ich habe, in mir; ja das Leben, das ich so lebe, ist Christus selbst. Daher sind Christus und ich in dieser Hinsicht schon eins”.

W kolejnym urywku komentarza Luter kontynuuje wątek zjednoczenia wierzącego z Chrystusem, który tym razem oparty jest na wzajemności: wierzący w Chrystusie, Chrystus w wierzącym. Takie obrazowanie bliższe jest modelowi *unio mystica*, który nie niweluje wierzącego jako podmiotu w relacji do Chrystusa: „Stary człowiek w zły czas pozostawał sam, poddany pod zakon. Jeśli jednak chodzi o usprawiedliwienie, Chrystus i ja musimy być całkowicie połączeni i tak zjednoczeni, by On mógł żyć we mnie, a ja w Nim (*er in mir lebt und ich in ihm*)”¹⁸.

Kilka zdań niżej Luter wraca do opisu relacji wierzącego z Chrystusem w kategoriach osoby. Fragment ten daje się czytać zarówno w duchu pan(en)teistycznym, jak i teistycznym. Występuje w nim idea dwóch zjednoczonych osób, przy czym nie jest jasne, czy osoba boska uprzedmiotawia osobę ludzką: „Dlatego jeśli w kwestii usprawiedliwienia oddzielasz osobę Chrystusa od swojej osoby, wtenczas jesteś w zakonie, żyjesz w zakonie, a nie w Chrystusie, jesteś więc potępiony przez zakon i umarły dla Boga”¹⁹.

Luter poniżej kontynuuje opis osobowy *unio mystica* i mówi o zjednoczeniu dwóch osób, przy czym dodaje słowo „jakby”, tym samym znów wnosząc niepewność co do wydzźwięku ontologicznego swego stwierdzenia. Bardziej naturalne byłoby odczytanie tego w duchu teistycznym, a jeśli iść w kierunku modelu pan(en)teistycznego, to nie tak, że osoba ludzka niejako ustaje na rzecz osoby boskiej, lecz że dwie osoby stają się jedną nową osobą bądź że następuje faktyczna i realna wymiana osób:

Należy przeto nauczać czystej wiary, a mianowicie, że jesteś tak ściśle związany i zjednoczony z Chrystusem, że ty i On stajecie się jakby jedną osobą (*gleichsam eine Person*), dzięki czemu możesz śmiało powiedzieć: Jestem teraz jedno z Chrystusem, a zatem Jego sprawiedliwość, zwycięstwo i życie są moje. I odwrotnie, Chrystus może powiedzieć: Jestem tym grzesznikiem, to znaczy jego grzechy i jego śmierć są moje, gdyż jest połączony i zjednoczony ze Mną, a Ja z nim. Przez wiarę bowiem jesteśmy razem tak zespoleni, że stajemy się „członkami ciała Jego, z ciała Jego i z kości Jego” (Ef 5, 30)²⁰.

¹⁸ *Galaterbrief*, s. 98–99. „Inzwischen bleibt immer äußerlich der alte Mensch, der dem Gesetz unterworfen ist. Aber was die Rechtfertigung angeht, müssen Christus und ich ganz fest verbunden sein, so daß er in mir lebt und ich in ihm”.

¹⁹ *Galaterbrief*, s. 99. „Wenn du daher in der Sache der Rechtfertigung die Person Christi und deine Person unterscheidest, bist du im Gesetz, bleibst drin und lebst in dir; und das heißt tot sein bei Gott und von dem Gesetz verdammt werden [...]”.

²⁰ *Galaterbrief*, s. 99. „Man muß richtig von dem Glauben lehren, durch den du so mit Christus zusammengeschweißt wirst, daß aus dir und ihm gleichsam eine Person wird, die man von ihm nicht losreißen kann, sondern beständig ihm anhängt und spricht: Ich

Luter odpowiada na pytanie, jak to możliwe, że wierzący człowiek jest martwy, skoro dalej żyje. Tłumaczy to następująco:

Jest to więc jakby podwójne życie. Pierwsze, naturalne, jest moje; drugie zaś jest życiem kogoś innego, mianowicie Chrystusa we mnie. Biorąc pod uwagę moje naturalne życie, jestem umarły, jednak żyję innym życiem. Nie żyję obecnie jako Paweł, gdyż Paweł umarł. Kto zatem żyje? Chrześcijanin. Przez zakon jest Paweł całkowicie umarły, teraz zaś żyje; ponieważ jednak żyje w nim Chrystus, apostoł żyje życiem kogoś innego, mianowicie Chrystusa. Gdybym żył swym własnym życiem, zakon miałby nade mną władzę i trzymał mnie w niewoli. Bym jednak nie musiał być przezeń zniewolony, umarłem dla niego, a śmierć ta pozyskała dla mnie życie kogoś innego, a dokładnie życie Chrystusa. Nie jest to życie moje, z natury, lecz otrzymałem je od Chrystusa, przez wiarę w Niego²¹.

Powyższy fragment znów zdaje się zbliżać do modelu pan(en)teistycznego, traktującego osobę wierzącego na poziomie przypadłościowym, a nie ostatecznie realnym. W tym urywku Paweł jest przedstawiony jako martwy, podlegający śmierci, żyjąc zaś życiem Chrystusa, żyje innym życiem. Pewnej odpowiedzi na stawiane w tej pracy pytanie fragment ten jednak nie daje.

W kolejnym akapicie Luter mierzy się z zarzutem zgoła przypominającym świecką krytykę realnej obecności Chrystusa podczas udzielania sakramentów. Krytyk może powiedzieć, że nie widzi Chrystusa, ale jedynie Pawła lub też komunikanty: „Jak to być może? Widzimy wszak dwoje

bin Christus; und Christus wiederum spricht: Ich bin jener Sünder, der an mir hängt und an dem ich hänge. Denn wir sind durch den Glauben zu einem Fleisch und Bein verbunden, wie Eph. 5,30 steht: »Wir sind Glieder des Leibes Christi, von seinem Fleisch und Gebein«.

²¹ *Galaterbrief*, s. 100–101. „Es ist da ein zweifaches Leben: Mein natürliches oder leiblich beseeltes Leben und das fremde Leben, das Christus in mir lebt. Nach meinem leiblich-beseelten Leben bin ich tot und ich lebe schon ein fremdes Leben. Ich lebe nicht als Paulus, Paulus ist tot. Wer lebt dann also? Der Christ. Paulus, der in sich ganz durchs Gesetz lebt, ist tot; aber als in Christus oder besser, sofern Christus in ihm lebt, lebe ich mit einem fremden Leben, denn Christus lebt in mir, wirkt und übt alle Taten. Das gehört nicht zum Paulusleben, sondern zum Christusleben. Darum spotte nicht, du böswilliger Kritiker, daß ich gesagt habe, ich sei gestorben; und du schwacher Christ, nimm nicht Anstoß, sondern unterscheide richtig, denn es handelt sich um ein doppeltes Leben, um meins und um das fremde Leben. Ich lebe nicht mein Leben, sonst würde das Gesetz über mich herrschen und mich gefangen halten. Damit es mich nicht zurückhalten kann, bin ich ihm durch ein anderes Gesetz gestorben. Und dieser Tod schafft mir ein fremdes Leben, nämlich das Leben Christi, das mir nicht eingeboren, sondern durch Christus im Glauben geschenkt ist“.

ciał, a nie Chrystusa”²². Odpowiedź na tak postawione pytanie brzmi następująco:

Życie, które teraz wiodę w ciele, jest życiem przez wiarę w Syna Bożego. [...] dlatego choć widzicie mnie mówiącego, jedzącego, pracującego, śpiącego, to przecież nie widzicie mojego życia. To prawda, żyję w ciele, ale nie przez ciało i podług ciała, lecz przez wiarę i według niej. [...] słowo, które wypowiadam cieleśnie i w ludzkiej naturze, nie jest słowem ciała, lecz Ducha Świętego i Chrystusa. Chrześcijanin nie wypowiada innych jak tylko niewinne, stateczne i święte słowa należne Chrystusowi, Bożej chwale i służące pożytkowi bliźniego. Nie mają one początku w ciele ani nie są wypowiadane według ciała, choć przecież wymawiane są w ciele. Nie mogę bowiem nauczać, pisać, modlić się i składać dziękczynienia inaczej jak tylko przez te cielesne narzędzia, a mimo to wszystkie moje dzieła nie pochodzą z ciała, lecz są darem Bożym z góry²³.

Powyższy fragment brzmi jak tradycyjna obrona obecności eucharystycznego Chrystusa w komunikantach i dałaby się zastosować zarówno do opisu transsubstancjacji, jak i konsubstancjacji. Luter nie mówi o ciele w kategoriach moralnych, lecz ontologicznych: jako o osobie. Działanie Syna Bożego, który przez wierzącego przejawia swoje życie, a więc i swoją osobę, przekracza podmiotowość starego człowieka. Wierzący ma swój początek w Synu, a tylko przejawia się we własnym ciele. Tego typu sformułowania bliskie są myśleniu pan(en)teistycznemu. Podobnie daje się zinterpretować kolejny fragment, w którym do życia Chrystusa w wierzącym Luter dodaje i Ducha Świętego:

²² *Galaterbrief*, s. 101.

²³ *Galaterbrief*, s. 101. „Wie großartig also, sagt Paulus, dies Leben, das ich im Fleische lebe, auch sei, ich lebe es im Glauben an den Sohn Gottes, d. h. das Wort, das ich leiblich von mir gebe, ist nicht das Wort des Fleisches, sondern des Hl. Geistes und Christi. Dieser Blick, der aus meinen Augen hervorgeht, kommt nicht aus Fleisch, d. h. nicht mein Fleisch regiert ihn, sondern der Hl. Geist. So das Gehör geschieht nicht in der Vollmacht des Fleisches, wenns auch im Fleischesleib geschieht, aber es geschieht im und aus dem Hl. Geist. Der Christ spricht nur Keusches, Nüchternes, Heiliges und Göttliches, das zu Christus gehört, zur Ehre Gottes und zum Heile des Nächsten. Das kommt aber nicht aus dem Fleisch und kommt nicht zustande gemäß unserer Fleischesart, und dennoch sind diese Dinge im Fleisch. Denn ich kann lehren, predigen, schreiben, beten, danksagen nur mit den Instrumenten, die das Fleisch an die Hand gibt, und die also nötig sind, um die hohen Werke zu vollbringen; und dennoch kommen sie nicht aus dem Fleisch und werden nicht daraus geboren, sondern werden geschenkt und von dem Himmel durch Gott geoffenbart”.

Jest to [...] życie w sercu przez wiarę, gdzie ciało jest martwe, a króluje Chrystus wespół z Duchem Świętym, który teraz widzi, słyszy, mówi, działa, cierpi i czyni wszystkie inne rzeczy – mimo że ciało nadal istnieje. Podsumowując, nie jest to życie ciała, choć jest prowadzone w ciele, ale jest to życie Chrystusa, Syna Bożego, którego chrześcijanin posiadał przez wiarę²⁴.

Powyższy fragment znów prowadzi w kierunku przekonania, że realnie, bytowo w chrześcijaninie żyje Chrystus i Duch, którzy przez wierzącego widzą, słyszą itp. Brzmi to jak przełamywanie podmiotowości jednostki ludzkiej osobową podmiotowością boską. W takim ujęciu Lutrowego *simul iustus et peccator* nie należy rozumieć w kategoriach usprawiedliwienia i grzeszności na tym samym poziomie ontologicznym. Realny dla nowej podmiotowości wierzącego jest fakt usprawiedliwienia, grzeszność zaś ma charakter nieontyczny.

Wbrew katolickim interlokutorom Luter rozróżnia podmiotowość jednostki ludzkiej w funkcjonującej sferze doczesnej i duchowej. Uważa, że w wymiarze horyzontalnym człowiek ma wystarczające moce do właściwego funkcjonowania w społeczeństwie, natomiast już w wymiarze wertykalnym nie wolno myśleć analogicznie o jego przymiotach. Człowiek bowiem jest „porywany i niewolony przez diabła”, „skłonny do grzechu i nieprawości, będący w niewoli szatana”²⁵. Jako ludzie „jesteśmy w zupełności przepełnieni grzechem i pogrążeni w nim. Nasza wola jest bez reszty zła, nasze pojmowanie jest bez reszty błędne”²⁶. Zbawienne działanie Boga względem człowieka jest przeciwne jemu samemu. Luter pisze: „Jedynie przez swoje miłosierdzie stanął na przeszkodzie mojemu rozumowi, woli i pojmowaniu”²⁷. Człowiek w doczesności funkcjonuje jako podmiot swoich dążeń, wykorzystując takie moce jak wola lub rozum. Natomiast – jak pokazują powyższe stwierdzenia Lutra – na poziomie duchowym, czyli ostatecznym, człowiek przed zbawieniem nie jest podmiotem siebie samego, gdyż pozostaje w niewoli i władaniu szatana. Wygląda na to, że samo zbawienie także odbywa się poza człowiekiem, wbrew jego rozumowi i woli, a więc wbrew jego podmiotowości, która jest skażona grzechem. Także i po zbawieniu niełatwo jest mówić o tym, że wierzący włada samym sobą, gdyż – jak wykazały wcześniejsze wy-

²⁴ *Galaterbrief*, s. 102. „Jenes Leben ist im Herzen durch den Glauben, wo Christus, nachdem das Fleisch ausgelöscht ist, mit seinem HI. Geiste regiert, der jetzt in dem Menschen sieht, hört, spricht, handelt, leidet und schlicht altes tut, auch wenn das Fleisch dagegen streitet. Kurz, dieses Leben gehört nicht dem Fleische zu, auch wenn es im Fleisch gelebt wird; es gehört Christus, dem Sohne Gottes, zu, den der Christ im Glauben besitzt”.

²⁵ *Galaterbrief*, s. 103.

²⁶ *Galaterbrief*, s. 103.

²⁷ *Galaterbrief*, s. 103.

powiedzi Lutra – teraz włada nim Chrystus. Nie ma więc na poziomie królestwa duchowego, w przeciwieństwie do królestwa ciała, ani jednego momentu, w którym człowiek sam stanowiłby o sobie. Przed zbawieniem jest zniewolony przez diabła, natomiast w momencie zbawienia i potem panuje nad nim Chrystus. Takie rozumienie lepiej współgra z pan(en)-teistycznym niż teistycznym rozumieniem relacji między wierzącym a Chrystusem.

Jak więc podsumować treść powyższych fragmentów Lutra interpretujących Ga 2, 20? Czy dochodzi w nich do przełamania podmiotowości osobowej człowieka?

Po pierwsze, bez względu na to, jak zakwalifikuje się powyższe wypowiedzi Lutra o zjednoczeniu wierzącego z Synem, nie brzmią one tak, jakby w akcie tym dochodziło jedynie do zewnętrznego przypisania wierzącemu sprawiedliwości Bożej na sposób wyroku sądowego. W swoich komentarzach o zbawieniu Luter wyraźnie wykracza poza teoretyczne jedynie uznanie wierzącego za sprawiedliwego na podstawie obcej, Chrystusowej sprawiedliwości. Doktryna usprawiedliwienia jest więc związana z realną obecnością samego Chrystusa w *unio mystica*, nie zaś tylko formalną Jego sprawiedliwością. Dla zobrazowania tego spostrzeżenia warto dla przykładu zwrócić uwagę na osiągnięcia dialogu luterkańsko-ortodoksyjnego dotyczącego związków między ewangelicką koncepcją usprawiedliwienia a ortodoksyjną koncepcją przebóstwienia²⁸.

Po drugie, ponieważ Luter stosuje różne obrazy śmierci wierzącego i żyjącego w nim Chrystusa, to trudno na ich postawie jednoznacznie określić, jakie filozoficzne zrozumienie relacji między osobą boską a osobą ludzką zakłada w *unio mystica*. Z jednej strony jego komentarze brzmią pan(en)teistycznie, ukazując osobę Chrystusa jako jedyny realny podmiot sprawczy, a wierzącego jako jej podmiotowo podległą, a więc występującą – by tak rzec – na poziomie przypadłościowym, niesubstancjalnym owego zjednoczenia mistycznego. Z drugiej strony można wskazać przykłady bliskie tradycyjnemu ujęciu teistycznemu, dopuszczające współistnienie dwóch osób bez jednoczesnego uprzedmiotowienia człowieka. Należałoby więc mówić o dialektycznej relacji między obiema osobami, wykraczającej poza ramy klasycznej logiki. Zjednoczenie dwóch osób, podobnie jak zjednoczenie trynitarnie, chrystologiczne i sakramentalne, przekracza rozum oraz intuicje poznawcze człowieka. A zatem każda próba jednoznacznego uchwycenia *unio mystica* jest narażona na jego deformację. Można by więc mówić, że w zjednoczeniu człowieka z Bogiem ani nie ma jednej osoby (podmiotu), ani nie ma dwóch odrębnych podmiotów –

²⁸ Por. np. K.E. Marquart, *Luther and Theosis*. „Concordia Theological Quarterly” 2000, t. 64, nr 3 (lipiec), s. 182–205.

i jednocześnie występują dwa podmioty oraz jeden podmiot. Myśl Lutra wyczerpuje się z tej dialektycznej perspektywy łącznie w modelu pan(en)-teistycznym i teistycznym.

Po trzecie, gdyby jednak odejść od niekonsystentnych logicznie rozwiązań i założyć możliwość spójnego, niedialektycznego określenia Lutrowego modelu *unio mystica* wyrażonego w komentarzach do Ga 2, 20, to wydaje się, że wnioskowanie wychodzące od realizowanego niezależnie od ludzkiej osoby zbawienia wskazywałoby na model pan(en)teistyczny. Predestynacyjne rozumienie zbawienia wyklucza synergizm osoby boskiej i ludzkiej. Z konieczności realizacji zbawienia niezależnie od chęci danego człowieka, a wręcz wbrew tej chęci, wynika przełamanie jego podmiotowości, czyli możliwości wolności wyboru wbrew woli zbawczej Boga.

Po czwarte, powyższe rozważania, doprowadzające ostatecznie do dialektyki pan(en)teistyczno-teistycznej w ujęciu soteriologicznej *unio mystica*, opierały się na założeniu o pojęciowym charakterze języka teologicznego Lutra, racjonalnie odzwierciedlającego rzeczywistość i dającego się odpowiednio systematyzować. Wspomniano jednakże o stanowisku Rudolfa Otto, który nie zaklasyfikował Lutra do pan(en)teistów, lecz wskazał jedynie, że jedno ze źródeł języka Lutra pochodzi z mistyki nadreńskiej. Otto bowiem pojmuje język teologiczny jako przedpojęciowy, wynikający z uczuciowego doświadczenia bóstwa. Dla przykładu odnośnie do myśli Eckharta Otto twierdzi, że jego „mistyczne pojęcie Boga” nie wynika „z plotynizmu i panteizmu”, ale raczej „z przeżycia Abrahamowego”²⁹. Abraham, doświadczając wszechmocy Boga (element *majestas* w *mysterium tremendum*), odbiera siebie jako „proch i popiół” (por. Rdz 18, 27), co w przejściu na spekulację pojęciową prowadzi w pewnych formach mistyki „do unicestwienia (*annihilatio*) własnego ja z jednej strony, a z drugiej do samo- i wszechrzeczywistości tego, co transcendentne”³⁰. Otto rozwija tę myśl następująco:

W tych formach mistyki z jednej strony natrafiamy jako na jeden z głównych jej rysów na charakterystyczną dewaluację własnego ja, która w wyraźniejszy sposób powtarza Abrahamową dewaluację samego siebie, a mianowicie dewaluację własnego ja, jaźni i stworzenia przede wszystkim jako czegoś nie całkiem rzeczywistego, nie całkiem istotnego lub nawet jako czegoś całkowicie marnego, i ta dewaluacja staje się postulatem, aby wobec rzekomo fałszywego urojenia o sobie urzeczywistnić ją praktycznie i w ten sposób unicestwić własne „ja”. Odpowiada temu z drugiej strony ocenienie trans-

²⁹ R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*. Tłum. B. Kupis. Warszawa 1999, s. 27.

³⁰ *Ibidem*, s. 26.

cententnego przedmiotu jako po prostu mającego przewagę dzięki pełni bytu, wobec którego własne ja odczytuje dopiero swoją nicość. „Ja jestem niczym. Ty jesteś wszystkim!” Nie chodzi *tu* o stosunek przyczynowy. Nie uczucie całkowitej zależności (własnego ja jako czegoś stworzonego), lecz uczucie całkowitej wyższości (Jego jako wszechmocnego) jest tu punktem wyjścia spekulacji, która tam, gdzie dokonuje się jej w terminach ontologicznych, przemienia pełnię siły *tremendum* w pełnię bytu³¹.

Otto zatem odczytuje język relacji Boga i człowieka jako przedpojęciowy, jako ekspresję uczuciową, która winna podlegać właściwej analizie, spekulacji teologicznej lub filozoficznej. Niemniej jednak uzyskany tą drogą system myślowy powinien być traktowany jako wtórny i nieprzystający pojęciowo do samego doświadczenia Boga. Tłumaczy to w kontekście niniejszej dyskusji niejednoznaczność językową Lutra odnośnie do *unio mystica*. Interpretując Ga 2, 20, Reformator wyraża doświadczenie religijne *unio mystica* na wiele sposobów (teistyczny, pan(en)teistyczny), nie trzymając się ostatecznie żadnego z nich jako właściwego pojęciowo.

„I live; yet not I”: Martin Luther’s Understanding of *unio mystica* between Christ and the Believer

A b s t r a c t

The article aims at understanding the soteriological unity between the second person of the Holy Trinity and the human person of a believer in the thought of Martin Luther. On the basis of Piotr Augustyniak’s proposal concerning the influence of Rhineland mysticism, and especially the treatise *Theologia Germanica*, on the Reformer’s theology, the paper discusses the ontological nature of *unio mystica* between Christ and the believer considering theistic and pan(en)theistic possibilities of explanation. As an example, Martin Luther’s formulations present in his commentary on Ga 2, 20 are taken into consideration. The article draws some conclusions using mainly Rudolf Otto’s distinctions between the numinotic experience and language used as an expression of that experience.

³¹ *Ibidem*.