

Theologia Deutsch – między Eckhartem i Lutrem

Teologia niemiecka (TN), anonimowy i pierwotnie bezimienny traktat mistyczny, pochodzący prawdopodobnie z końca XIV wieku, a wydany drukiem na początku wieku XVI przez Marcina Lutra, jest jednym z najistotniejszych pism, umożliwiających poznanie późno-średniowiecznej mistyki niemieckiej i zrozumienie jej wpływu na nowożytną i współczesną – zarówno filozoficzną, jak i teologiczną – myśl niemiecką. Z jednej strony bowiem, traktat ten dziedziczy zasadnicze przekonania Mistrza Eckharta, dotyczące fundamentalnych struktur istnienia, oraz jego spojrzenie na ludzką kondycję. Z drugiej strony zaś – radykalizuje to spojrzenie i podąża do miejsca, które stało się punktem wyjścia dla Lutra. Sięgając po TN, poznamy nie tylko jedno z najistotniejszych źródeł doktryny reformacyjnej, ale przede wszystkim jeden z najbardziej fascynujących porywów spekulatywnej myśli niemieckiej. Nie będzie więc przesadą umiejscowienie anonimowego Frankfurczyka¹ w towarzystwie Eckharta, Boehmego, Schellinga, Schopenhauera, Nietzschego czy Heideggera.

¹ O autorze traktatu wiemy jedynie tyle, że należał do zakonu krzyżackiego i żył w domu zakonnym we Frankfurcie nad Menem.

ISTNIENIE, CZYLI ŚLADEM MISTRZA ECKHARTA

Jakkolwiek autor *TN* nie uprawia czystej spekulacji dla niej samej, traktat jest skonstruowany w ten sposób, że jego spekulatywna, ontologiczna perspektywa zostaje – lakonicznie, ale z zaskakującą wnikliwością – wyłożona na pierwszych stronach, aby potem wracać w kluczowych momentach, uwydatniając właściwe znaczenie bardziej praktyczno-duchowych fragmentów. Całość zaś zostaje spięta *stricte* spekulatywną klamrą, w której Frankfurtczyk, wykładając Boga i świat jako momenty jednej dialektyki woli, kładzie podwaliny pod niemiecką tradycję metafizyki woli.

Opowieść – opartą na potocznych wyobrażeniach – o tym, jak człowiek (ten oto osobowy, odrębny byt) szuka Boga (ukrytą gdzieś tam, ontycznie odrębną, potężną osobę), Frankfurtczyk przekształca w wywód spekulatywny, traktujący o (boskim) istnieniu, które tworząc świat, nie tylko szuka tam upadłego człowieka, ale przez swoją stwórczo-zbawczą aktywność, „szuka” czyli urzeczywistnia siebie samo.

Autor *TN*, rozpoczynając traktat od wyłożenia swoich ontologicznych poglądów, przywołuje najpierw słowa św. Pawła z Pierwszego Listu do Koryntian: „Gdy przyjdzie to, co doskonałe, zniknie to, co niedoskonałe oraz cząstkowe”². W świetle tych słów *unio mystica*, ku której zmierzać winien człowiek, to sytuacja nadejścia *das vollkommende* – tego, co doskonałe, pełne, całkowite. W istocie, „nadejście” oznacza tu otwarcie się perspektywy *unio*, nie zaś np. eschatologiczne, powtórne przyjście Jezusa, ponieważ dokonuje się, gdy to, co doskonałe, „w takiej mierze, w jakiej to jest możliwe, zostanie poznane, odnalezione i zakosztowane w duszy”³. „Nadejście” to jest równoznaczne ze zniknięciem, a dokładnie zniszczeniem (*so vornicht man...*) tego, co *unvollkommende* oraz *geteilte*: niedoskonałe, niepełne oraz podzielone, częściowe – tego, co, jak należy domniemywać, było (jest) treścią

² Frankfurtczyk, *Teologia niemiecka*, przeł. P. Augustyniak, Warszawa 2013, rozdz. 1. Wszystkie cytaty z *Teologii niemieckiej* oznaczam w przypisie skrótem *TN* i numerem rozdziału.

³ *TN* 1.

poznania i doświadczenia w sytuacji, gdy mistyczne zjednoczenie jeszcze nie nastąpiło (nie zachodzi).

Wedle Frankfurtczyka, są więc dwa, alternatywne wobec siebie, *modi* doświadczenia *vel* poznania: jedno, zwykle dostępne, codzienne i „naturalne”, drugie – zaprzeczające mu i je znoszące – zrazu nieobecne, ale mające nadejść i dla samego Frankfurtczyka oraz adresatów jego traktatu będące przedmiotem pragnienia, oczekiwania i starania: doświadczenie związane z mistycznym zjednoczeniem. Co jest przedmiotem obu tych doświadczeń? Elementarna wiedza dotycząca chrześcijańskiej duchowości podpowiada, że zwykle doświadczenie ma za przedmiot stworzenia, które w porównaniu ze Stwórcą są tym, co niedoskonałe, natomiast drugie doświadczenie – Boga, będącego tym, co doskonałe. W *TN* pojawiają się jednak stwierdzenia, zmuszające do weryfikacji tych „oczywistych” skojarzeń: „To, co częściowe albo niedoskonałe, jest tym, co z doskonałego wzięło lub bierze swój początek”⁴, oraz: „Doskonałe jest istnieniem (...) w którym wszystkie rzeczy mają swe istnienie”⁵.

Idąc tym tropem, mamy więc doświadczenie Boga i doświadczenie stworzeń, czyli – jak się wydaje – doświadczenie doskonałego istnienia oraz istnienia częściowego. To tak jakby naprzeciw siebie stały te dwa rodzaje istnienia – jedno tożsame z Bogiem oraz drugie przysługujące stworzeniu. Byłby to obraz zbieżny z metafizyczną doktryną Akwinaty, w świetle której relacja Stwórcy–stworzenie to bycie naprzeciw siebie Boga, którego istotą (*essentia*) jest Jego własne istnienie (*esse*) – który zatem jest doskonałym, bo niedomagającym się uzasadnienia *vel* ugruntowania, i nieskończonym, a więc też niezniszczalnym istnieniem – oraz stworzeń, czyli rzeczy, których istnienie (*esse*) nie jest tożsame z ich istotą (*essentia*). Co oznacza, że istniejąc samoistnie (substancjalnie), są w swym (odrębnym) istnieniu zależne i pochodne względem istnienia Bożego⁶. W skrócie: nieskończone, samoistne

⁴ *TN* 1.

⁵ *TN* 1.

⁶ Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia*, s. 20-22, *Tomasza z Akwinu opusculum „De ente et essentia”*. *Spór o realną różnicę między istotą a istnieniem na przełomie XIII i XIV w.*, red. W. Seńko, Warszawa 1978.

istnienie, którym jest Bóg, *versus* zakorzenione w Nim, lecz odrębne od Niego, skończone istnienie stworzeń.

Perspektywa *TN* jest jednak zupełnie inna. Owszem, to, co doskonałe, czyli Bóg, jest istnieniem, jednakże to, co niedoskonałe, czyli rzeczy *vel* stworzenia „mają swe istnienie” w Nim. Nie w tym sensie jednak, że ich (odrębne) istnienie (*yr weßen*) bierze początek w Jego istnieniu, lecz że „ono jest istnieniem wszystkich rzeczy”⁷. To, co doskonałe, nie tylko jest więc istnieniem, ale jest też jedynym istnieniem, istnieniem „pełnym” (*volkommende*), „które wszystko objęło i zawarło w sobie, i we własnym istnieniu”⁸. Nie ma innego istnienia niż to, które jest tym, co doskonałe. Wszystko zaś, co jest (wszystkie stworzone rzeczy), jest dlatego, że w tym jedynym istnieniu uczestniczy, *vel* jest w nim zawarte. Dlatego „bez” (*an*) i na „zewnątrz” (*vßwendig*) tego jedynego istnienia „nie ma prawdziwego istnienia”⁹. Ontologiczną perspektywę Frankfurtczyka można byłoby więc określić jako „zawieranie się” stworzeń w Bogu-istnieniu; tego, co niedoskonałe, w doskonałym; skończonego w nieskończonym.

Znaczenie tej perspektywy najlepiej oddaje następujące zdanie: „To zaś, co cząstkowe albo niedoskonałe, jest tym, co z doskonałego wzięło lub bierze swój początek, podobnie jak blask lub poświata wypływa ze słońca lub z jakiegokolwiek światła i oświeśla coś, »to« lub »tamto«, i zwie się stworzeniem”¹⁰.

Kluczowe jest tu stwierdzenie „*schynet etwas*”, które przekładam jako *oświeśla coś*, ale które oddać można również jako „wydaje się czymś” albo „jawi się czymś”, względnie „jawi się jako coś”. Jestem przekonany, że właśnie ten ostatni wariant najlepiej oddaje treść tego wyrażenia, jak i całe ontologiczne stanowisko, leżące u podstaw traktatu. To, co cząstkowe, nie tylko wzięło, lecz permanentnie bierze początek w tym, co doskonałe, ponieważ jest ono jedynym istnieniem, mocą którego (w obrębie którego) są wszystkie stworzenia. To „branie początku” przypomina

⁷ *TN* 1.

⁸ *TN* 1.

⁹ *TN* 1.

¹⁰ *TN* 1.

zaś blask lub poświatę (*scheyne*), która jest „promieniowana” z jakiegoś (źródła) światła, np. ze słońca, i oświetla coś (pozwalając jawić się). Nie robi tego jednak w ten sposób, że udziela czemuś jego własnego blasku, który wydzielając się ze swego źródła, stawałby się jego własną jasnością *vel* jawnością, ale pozwala mu rozbłysnąć blaskiem (w blasku) samego (źródła) światła, uczestnicząc w jego jedynej świetlistości (jawności). Analogicznie „promieniowanie” istnienia przez jedyne, doskonałe istnienie to nie „wyodrębnianie” z niego cząstkowego istnienia rzeczy (stworzeń w ich stworzonosci), odrębnego wobec istnienia doskonałego, ale umożliwianie bycia („powoływanie do istnienia”) mocą tego jedyne, doskonałego istnienia, czyli w jego obrębie *vel* wewnątrz niego. „Promieniowanie” nie polega więc tu na emanowaniu (wypływananiu) na zewnątrz źródła odrębnych istot, lecz na tym, że jedyne, doskonałe istnienie samo w sobie jest „promieniowaniem” („wypływaniem”), polegającym na tym, że stworzenia wyłaniają się wewnątrz niego, czyli jako integralnie do niego przynależne i go nieopuszczające. Są więc one sposobem zjawiania się (objawiania się) jedyne istnienia, poza którym nie ma nic. Jedyne istnienie „oświeca coś”, czyli – jako wypływanie, które nie opuszcza źródła – „jawi się jako coś, jako »to« lub »tamto« i zwie się stworzeniem”.

Stworzenie zatem, jeśli mu się przyrzyć nie w perspektywie codziennego, lecz mistycznego doświadczenia, nie jest czymś na zewnątrz Stwórcy, nie jest więc odrębną, mającą swe wydzielone istnienie sobnością, ale jest jego *wewnętrzną ekstazą*. Stworzenie to sam Bóg, czyli doskonałe, jedyne istnienie, ale nie w funkcji „czegoś”, z czego „wszystko inne” wypływa, czyli nie w funkcji dynamiki wypływania (to jest zarezerwowane dla „Boga jako Boga”), lecz w funkcji „czegoś”, co wypływa (pasywnej strony wypływania), zgodnie z tym, że wypływające w procesie (jako proces) wypływania staje się też tym, co wypływa. Dlatego stworzenie, jak powiada Frankfurtczyk, jest „jego padaniem, blaskiem albo poświatą, która poza ogniem, z którego wypływa blask, albo poza słońcem lub innym światłem ani nie jest istnieniem, ani go nie posiada”¹¹.

¹¹ TN 1.

Czy jednak – można by zapytać – w ten sposób różnica Stwórcą-stworzenie, którą tak mocno akcentuje apofatyczna opozycja boskiego „nic” względem stworzonego „coś”, nie zostaje zastąpiona monizmem jednej nieskończonej substancji, w której stworzenia tkwią na sposób przypadłości? Patrząc na tę kwestię z perspektywy codziennego, „normalnego” doświadczenia, gdzie istotne jest zachowanie zdrowego rozsądku, widać tu ewidentną, monistyczną relatywizację stworzenia. Jest ona konieczna, jeśli chce się odeprzeć następujące *sed contra*: „Mówisz, że na zewnątrz tego, co doskonałe, i bez niego nie ma nic, mówisz też jednak, że z niego coś wypływa. A przecież to, co wypłynęło, jest na zewnątrz niego”¹².

Powołując się w odpowiedzi na sformułowaną przed chwilą zasadę *wewnętrznego wypływu*, autor *TN* zmuszony jest określić wrażenie zewnętrznego (odrębnego) istnienia stworzeń jako złudzenie i pozór. „Odpowiedź: Dlatego powiada się, że na zewnątrz niego i bez niego nie ma prawdziwego istnienia”¹³. Odrębne, własne istnienie, które przypisujemy stworzeniom, jest fałszem. Czy jednak odmówienie stworzeniom ontologicznego statusu bytowej odrębności oznaczać musi ich „anihilację”? Czy określenie ontologicznej struktury rzeczy jako wewnętrznej ekstazy jedyne istnienia ujmuje im „realności”? W perspektywie doświadczenia mistycznego z całą pewnością nie. Tu bowiem umiejscawia się je w czymś, co w swej „realności” przekracza bycie na sposób metafizycznej substancji. To zaś oznacza umiejscowienie w czymś, co jako wszechogarniające boskie istnienie nie ma charakteru statycznej tożsamości, lecz jest zasadą „pozwalającą być”, leżącą u podstaw dynamizmu świata – czymś, co stanowi o nieporównywalnej z niczym „bytowej” wyrazistości każdego swego „przejawu”: „bo ono jest istnieniem wszystkich rzeczy i w sobie samym jest niezmiennie i nieporuszone, a przemienia oraz porusza wszystkie inne rzeczy”¹⁴.

¹² *TN* 1.

¹³ *TN* 1.

¹⁴ *TN* 1.

Autor *TN* jest zwolennikiem poglądu, który za Schellingiem nazywał w innym miejscu ontologiczną „immanencją w Bogu” *vel* w boskim *wesen*¹⁵. To, że Frankfurtczyk podziela ten pogląd, precyzuje obszar, z którego wywodzi się i do którego przynależy jego traktat. Określając ten obszar jako tradycję neoplatonicką, trzeba mieć świadomość, że jest to dokładnie ta sama wersja neoplatonizmu, która jest obecna w dziełach Mistra Eckharta. Wywód Frankfurtczyka ma ten dodatkowy walor, że dzięki swej zwięzłości w zaledwie kilku akapitach streszcza ontologiczne poglądy swego wielkiego poprzednika, wydobywając zasadniczą treść z jego obfitujących w paradoksy i dialektyczne „zwroty akcji” rozważań. O ile więc Eckhart jest kluczem do zrozumienia genezy podstawowych założeń *TN*, o tyle ta ostatnia może stanowić pożyteczną wskazówkę, jak czytać Eckhartiańskie „ciemne” (zawiłe i wielowątkowe) rozważania na temat istnienia (w jego dziełach niemieckich określanego jako *wesen*, zaś w łacińskich jako *esse*).

Żeby nie być gołosłownym, przytoczę kilka fragmentów z *Kazań* Eckharta oraz dzieł łacińskich, które prezentują perspektywę zaobserwowaną w *TN*. Najistotniejsze, bo najbardziej lakoniczne i dzięki temu jednoznaczne są stwierdzenia zawarte w *Prologu do Dzieła Tez*, stanowiącego pierwszą część słynnego *Opus Tripartitum*¹⁶. Eckhart uzasadnia tam swoją kluczową, naczelną tezę: „*esse est deus*”, czyli „istnienie jest Bogiem”¹⁷. Teza ta, choć wydaje się powtórzeniem tezy Akwinaty, twierdzącego, że „Bóg jest swoim istnieniem” (*deus (...) est (...) suum*

¹⁵ P. Augustyniak, *Inna Boskość. Mistrz Eckhart, Zaratustra i przewyciężenie metafizyki*, Kraków 2009, s. 338-339. Używam tu sformułowania *wesen*, a nie *wesßen*, ponieważ taka jest różnica między pisownią tego terminu w dziełach Eckharta i w *TN*.

¹⁶ Meister Eckhart, *Prologus in opus propositionum*, w: tenże, *Die lateinischen Werke*, t. 1, *Prologi, Expositio Libri Genesis, Liber Parabolorum Genesis*, red. K. Weiss, Stuttgart 1964, s. 166-182. Posługuję się własnym przekładem: Mistrz Eckhart, *Prolog do Dzieła Tez*, przeł. P. Augustyniak, „Logos i Ethos” 2006, nr 1 (20), s. 3-11. Wraz z upływem czasu uznałem jednak, że oddanie łacińskiego *esse* terminem „bycie” jest mniej trafne niż „istnienie” (jest tak dlatego, że łacińskie *esse* jest u Eckharta odpowiednikiem staroniemieckiego *wesen*). Dlatego poprawiam przekład, zastępując „bycie” „istnieniem”.

¹⁷ Mistrz Eckhart, *Prolog do Dzieła Tez...*, s. 3.

esse)¹⁸, stanowi *de facto* jej odwrócenie. Bóg nie jest tu pojęty jako jeden z wielu (analogicznych względem siebie) bytów, z których każdy ma swoje istnienie, tym odróżniający się od innych, że jest swym własnym (doskonałym) istnieniem w sposób konieczny, czyli ze swej istoty. U Eckharta jest bowiem jedno istnienie, oprócz którego nie ma nic innego: „poza istnieniem i bez istnienia wszystko jest niczym, również to, co zostało stworzone”¹⁹. I właśnie dlatego to jedyne, doskonale istnienie jest tym, co boskie, *vel* jest Bogiem. I jako takie – dokładnie tak samo jak twierdzi autor *TN* – jest wszystkim. Eckhart wypowiada to dobitnie w swoich niemieckich *Kazaniach*²⁰: „Bóg jest takim istnieniem, które unosi w sobie wszystkie istoty”²¹. Dlatego też jako wszechogarniające istnienie jest, jak się obrazowo wyraża Eckhart, „obręczą wszystkich stworzeń”²². Wszystkie rzeczy (każde „to” lub „tamto”) posiadają bowiem „całe swe istnienie z istnienia i przez istnienie i w istnieniu”²³. Dlatego Eckhart nie tylko odmawia rzeczom posiadania ich własnego istnienia („żadne stworzenie nie ma istnienia”²⁴), ale twierdzi, że tylko to jedno jedyne, boskie *esse* (*wesen*) może być nazywane w sensie ścisłym „bytem” (*ens*), tymczasem rzeczy (stworzenia) można nazwać tylko i wyłącznie „bytem »tym lub tamtym«”²⁵. Co prowadzi wprost do wniosku wyprowadzonego przez Frankfurtczyka, że tylko *wesßen* jest tym, co będące, natomiast rzeczy są tym samym, jedynym istnieniem „tak” lub „inaczej” się przejawiającym. I to nie w ten sposób, że ono przejawia się tak poza sobą, lecz w sobie samym. Poza nim nie ma wszak nic, *vel* – jak pisze w innym miejscu Eckhart –

¹⁸ Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, przeł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 2001, s. 51 (STh I q. 3, a. 4).

¹⁹ Mistrz Eckhart, *Prolog do Dzieła Tez...*, s. 9.

²⁰ Odnoszę się tu do trzech tomów kazań niemieckich: Meister Eckhart, *Die deutschen Werke. Predigten*, red. J. Quint, t. 1, 2, 3, Stuttgart [odpowiednio] 1958, 1971, 1976. Cytaty z *Kazań* oznaczam skrótem DW, numerem tomu i stroną.

²¹ DW III, s. 228-230.

²² DW I, s. 225.

²³ Mistrz Eckhart, *Prolog do Dzieła Tez...*, s. 9.

²⁴ DW I, s. 70.

²⁵ Mistrz Eckhart, *Prolog do Dzieła Tez...*, s. 3.

jest tylko nic, a nic jest tym, czego nie ma; wszystko, co jest, jest więc zawarte w istnieniu i jest tym istnieniem.

Ta – skrótowo tu przedstawiona – Eckhartiańska teoria *esse*, która przekłada się na jego rozumienie *wesen* w *Kazaniach*, zostaje w tych ostatnich obudowana skomplikowaną dialektyką, apofatyką i różnego rodzaju paradoksalnymi, retorycznymi – wszak chodzi o kazania – zwrotami. Eckhart nieustannie opatruje własne stwierdzenia znakiem negacji, po to, by perspektywy radykalnej ontologicznej wszech-jedności nie sprowadzić do statycznej, monistycznej tożsamości wszystkiego, ale uczynić z niej treść doświadczenia świata w jego wielorakości, oglądanego z wnętrza *unio mystica*.

Gdy mówię: „Bóg jest istnieniem” – to nie jest prawda. On jest przekraczającym wszystko istnieniem i ponadistniejącą nicością. (...) Dlatego zamilknij i przestań ujadać na temat Boga (...) Nie powinieneś też rozumieć Boga, bo Bóg jest ponad wszelkim rozumieniem. (...) Powinieneś całkowicie wyzbyć się twej twojności i wpłynąć w jego jegość, a twoje twoje i jego jego powinny stać się jednym moim²⁶.

W ten sposób Eckhart przekształca myśl chrześcijańskiego neoplatonizmu w strukturę intelektualną, nazwaną po wiekach „niemieckim panteizmem”, a charakterystyczną dla klasycznej filozofii niemieckiej. Jak pisze Józef Piórczyński: „Mamy tu do czynienia z tą samą wersją spirytualistycznego panteizmu, co u Mistrza Eckharta”²⁷. *TN*, podejmując tę perspektywę, bez wątpienia przyczynia się do jej rozpowszechnienia i utrwalenia w niemieckiej tradycji. Przy czym należy pamiętać, że nie jest to klasyczny panteizm „spinozjański”²⁸, lecz panenteizm²⁹.

²⁶ DW III, s. 441-443.

²⁷ J. Piórczyński, *Absolut, człowiek, świat: studium myśli Jakuba Böhmeo i jej źródła*, Warszawa 1991, s. 75.

²⁸ Por. krytyczne uwagi Schelling na temat spinozyzmu w: F.W.J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, przeł. B. Baran, Kraków 2003, zwłaszcza strony 55-57.

²⁹ A. Zecherle, *Die „Theologia Deutsch”. Ein spätmittelalterlicher mystischer Traktat*, s. 24, w: *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin*

Stworzenia bowiem, jako *modi* jedynego istnienia, nie są tu jedynie jego przypadłościami. Nie można więc powiedzieć, że wszystkim jest Absolut *vel* Bóg-substancja. *Wesen* – zarówno w *TN*, jak i u Eckharta – ma charakter wyraźnie poza- względnie ponadsubstancjalny. Zamiast Boga-substancji, będącej statyczną tożsamością, jest tu ponadsubstancjalne jedno, w którym „wszystko żyje” i które jako takie jest rozlewającym się dobrem. Przemieniony człowiek właśnie w ten sposób doświadcza *wesen*. Jego umysłowość „chce go jako szpiku, który jest źródłem dobra; chce go jako jądra, z którego dobro wypływa; chce go jako korzenia, jako żyły, w której dobro pulsuje”³⁰.

PRZYWŁASZCZANIE

Od przedstawienia ontologicznych podstaw swego myślenia Frankfurtczyk przechodzi do kwestii grzechu i upadku. Choć również w ich wypadku ewidentne jest pokrewieństwo z myślą Eckharta – wiele łączy je z tym, jak Eckhart opisuje przeszkody, czyhające na drodze do *unio mystica* – ich wydzwięk jest jednak zdecydowanie inny, niezwykle surowy i radykalny w ocenie codziennego ludzkiego nastawienia. Autor *TN* dokonuje tu przekształcenia mistyki dominikańskiej rodem z XIV wieku, otwierając perspektywę, która kontynuację i pelen wyraz znajdzie w koncepcji Lutra. Ma to ogromne znaczenie, gdyż właśnie na drodze wiodącej od Eckharta do Lutra wypracowano wiele założeń niemieckiej tradycji filozoficznej.

„Grzech to nic innego niż odwracanie się stworzenia (...) od tego, co doskonałe, ku temu, co cząstkowe i niedoskonałe”³¹. Ma tu miejsce przede wszystkim odwrócenie się od tego, co doskonałe. Co ono oznacza? Biorąc pod uwagę przeprowadzone wyżej ontologiczne rozważania, trwanie przy tym, co doskonałe, to trwanie przy (w!) doskonałym, jedynym, „rozlewającym się do wewnątrz” istnieniu. Trwanie takie nie ignoruje i nie pomija tego, co cząstkowe, ale postrzega je we właściwej perspektywie – jako

Luther, red. B. Hamm, V. Leppin, Tübingen 2007, s. 1-95.

³⁰ DW II, s. 31-32.

³¹ *TN* 2.

„wewnętrzny wpływ” i udzielanie się istnienia, i to udzielanie się samemu sobie, albowiem to, co częściowe, jest przecież właśnie „promieniowaniem” istnienia, będącym nim samym (jego „naturą”). Tak pojęte trwanie przy tym, co doskonałe, to właśnie mistyczne doświadczenie.

A jeśli tak, to zwrócenie się od istnienia ku temu, co częściowe, czyli ku istniejącym w istnieniu i dzięki niemu rzeczom, musi oznaczać zmianę perspektywy ich postrzegania. Skoro bycie zwróconym ku *wesßen* oznacza postrzeganie rzeczy jako w nim „zawartych”, to zwrócenie się ku tym ostatnim (precyzyjnie: ku temu, co częściowe) musi oznaczać ich doświadczanie poza kontekstem i horyzontem *wesßen*, a więc w zafałszowanej perspektywie ich rzekomego, odrębnego istnienia. To, co Frankfurtczyk nazywa więc „odwróceniem się”³² od tego, co doskonałe, jest w istocie odwróceniem się od „mistycznego” doświadczenia ku doświadczeniu codziennemu, które streszcza się w ontologii wielu odrębnych, skończonych istnień. Co oczywiście nie wyklucza – a wręcz domaga się ich pochodzenia od – istnienia doskonałego i nieskończonego. Bóg nie zostaje więc wyłączony z tej codziennej wizji świata, ale zmienia się jego rozumienie.

Frankfurtczyk, nawiązując tu do dwóch rodzajów doświadczenia: codziennego i mistycznego, i chcąc w swoim traktacie opisać drogę od pierwszego ku drugiemu, przedstawia pierwsze jako wynik uprzedniego odejścia od drugiego. I odejście to utożsamia z *grzechem*. A jeśli tak, to trwanie w obrębie codziennego doświadczenia jest dla niego wynikiem grzechu i samo jest trwaniem w grzechu. W ten sposób nie tylko potwierdza się to, że mistyczne doświadczenie jest doświadczeniem właściwym, a codzienne niewłaściwym (zniekształconym, zafałszowanym itd.), lecz zmienia się wymowa tej „niewłaściwości”. „Właściwość” i „niewłaściwość” nie oznaczają tu już tylko, odpowiednio, trafności i nietrafności ujęcia w ich obrębie ontologicznej struktury uniwersum. Pojawiająca się ocena ludzkiej codzienności jest bowiem negatywna w całej rozciągłości: niewłaściwe (tj. fałszywe) doświadczenie codzienne zostaje tu powiązane z całkowitym egzystencjalnym

³² TN 2.

upadkiem – z trwaniem w winie i potępieniu tak samo jak szatan: „Cóż innego robi diabeł i czym innym był jego upadek”³³.

Cały codzienny sposób bycia i otwierające się w nim doświadczenie to „szatański”, nie tyle zagrożony potępieniem, co *ipso facto* już potępiony, bo całkowicie upadły i występny, stan ludzkiej kondycji, który stał się po raz pierwszy udziałem Adama („coż innego uczynił Adam, jeśli nie to samo”³⁴), by dotknąć wszystkich z nas, czyli ludzkiej „natury” jako takiej („ja upadłem sto razy niżej i odwróciłem się [od Boga] bardziej niż Adam”). Frankfurtczyk nie tłumaczy charakteru związku łączącego upadek Adama z grzechem (grzesznością) nas wszystkich.

Z upadku, jaki dotknął każdego z nas, nie sposób wydobyć się o własnych siłach. Nie uczyni tego nawet wyznanie skierowane ku Bogu oraz podjęcie z gorliwością praktyk religijnego i moralnego życia, jeśli wiązać się to będzie z dalszym trwaniem w tym samym, codziennym sposobie bycia. Wyjście ze stanu upadku i potępienia możliwe jest wyłącznie przez przejście (powrót) od codzienności i charakterystycznego dla niej doświadczenia (które jest synonimem upadku) ku *unio mystica* i mistycznemu widzeniu istnienia. Zmiana ta zaś nie może być wynikiem ludzkiego działania (wszystko bowiem, co czyni upadły człowiek, jest funkcją jego upadku), ale jedynie pasywnego poddania się „działaniu” Boga (doznania – *leiden* – owego „działania”), czyli dynamiki doskonałego, boskiego istnienia. „Do tego uleczenia i naprawienia mnie nie mogę (...) w żaden sposób się przyczyniać, lecz być nagim, czystym doznawaniem, tak żeby Bóg sam czynił i działał, a ja doznawał”³⁵.

Zanim przyjrzymy się dokładniej, na czym polega ten Boży wpływ, trzeba określić: skąd bierze się i na czym polega radykalna grzeszność ludzkiej codzienności, czyli naszej codziennej, „naturalnej” kondycji? Cóż tak przerażającego i okropnego jest w doświadczeniu świata jako zbioru rzeczy zaopatrzonych w swe odrębne istnienia, że nie można potraktować go jako niewinnej i naiwnej pomyłki, wyniku

³³ TN 2.

³⁴ TN 3.

³⁵ TN 3.

„intelektualnego ograniczenia” *etc.*, i po prostu go zlekceważyć, akcentując znaczenie powierzenia się miłosiernemu Bogu, dobrych uczynków *etc.*? Klucz do odpowiedzi na to pytanie kryje się w czasowniku *annemen*, który jest dla Frankfurczyka niezwykle istotnym terminem i któremu nadaje on zdecydowanie negatywne znaczenie. Haas charakteryzuje je w następujący sposób: „»Annemen« ma w *TN* bogatą, pejoratywną semantykę i rozciąga się od »zustimmen«, »an sich re-issen«, »sich überheben«, »sichbestimmt handeln« aż do utożsamienia z nikczemnym, fałszywym życiem”³⁶. Obecny w znaczeniu tego słowa aspekt zagarniania oraz wywyższania się sprawia, że jest ono z reguły przekładane na język wysokoniemiecki przy pomocy czasownika *anmassen*, a gdy występuje w funkcji rzeczownika, odpowiednio *An-massung*³⁷. Tak samo wyjaśnia sens tego słowa Zecherle, który dodaje, że *annemen* ma tu również znaczenie: *sich etwas (zu Unrecht) zuschreiben*³⁸.

Gdy podąży się za tymi językowymi intuicjami, okazuje się, że za zwróceniem się od mistycznego do codziennego sposobu doświadczenia (za odwróceniem się od tego, co doskonałe) stoi przywłaszczenie sobie czegoś, czyli bezpodstawne przypisanie sobie (prawa do) czegoś. Jest to ludzki los, a zarazem, dokonany przez szatana i Adama, wybór, który konstytuuje każdego człowieka (stanowi jego „naturę” *vel* kondycję) w jego codziennym, „naturalnym” sposobie bycia. „Stworzenie wtedy odwraca się od doskonałego, gdy przywłaszcza sobie coś dobrego”³⁹. To więc, że upadł najpierw szatan, a potem Adam, „stało się tak ze względu na jego przywłaszczanie sobie”⁴⁰. Chodzi tu o przywłaszczenie sobie czegokolwiek, co z racji przynależenia do jedynego doskonałego *weßten* (bycia jego „wewnętrznym wpływem”) „należy

³⁶ A. Haas, *Die „Theologia Deutsch”. Konstitution eines mystologischen Texts*, w: tenże, *Geistliches Mittelalter*, Freiburg Schweiz 1984, s. 440, przyp. 60.

³⁷ Por. Der Franckforter, *Theologia Deutsch*, przeł. A. Haas, Einsiedeln 1980, oraz *Theologia Deutsch. Ein Grundschrift deutscher Mystik*, red. G. Wehr, Andechs 1989.

³⁸ A. Zecherle, *Die „Theologia Deutsch“...*, s. 33.

³⁹ *TN* 2.

⁴⁰ *TN* 3.

nazwać dobrym”⁴¹. Frankfurtczyk wymienia życie, wiedzę, poznanie *etc.*⁴² Z pewnością można tu wymienić wszystkie przymioty oraz przedmioty, które można napotkać w świecie. Niezwykle istotne jest jednak, że na pierwszym miejscu wymienia *wesßen*⁴³. Jeżeli błędem, złem, źródłem upadku i odwrócenia się od jedyne go, doskonałego istnienia jest przywłaszczanie sobie czegoś, co z ontologicznych powodów przynależy wyłącznie owemu istnieniu, to źródłem i sednem tej tendencji i tej praktyki jest bezpodstawne przypisanie samemu sobie odrębnego „aktu istnienia”. Oznacza to zaś ustanowienia siebie samego jako bytu odrębnego od jedyne go *wesßen*, a więc jako autonomicznego, osobnego „ja”.

„Ustanowienie” to nie jest żadnym „obiektywnym” wydarzeniem: zaistnieniem czegoś, czego dotąd nie było. Poza doskonałym, jedynym istnieniem, czyli na zewnątrz niego, nie istnieje bowiem nic. I w tym sensie – podobnie jak dla Eckharta i w ślad za tradycją neoplatońską – „grzech jest niczym”⁴⁴. Chodzi tu bowiem „jedynie” o wytworzenie nowej, iluzorycznej i pozornej perspektywy ontologicznej, która jest podstawą codziennego sposobu bycia i doświadczenia. Sedno tej perspektywy stanowi to, że jestem ontologicznie odrębną (relatywnie, czyli w granicach życia i śmierci, samoistną) istotą, żyjącą w świecie składającym się z innych, analogicznie odrębnych istot, które mogę zdobywać i sobie przywłaszczać ze względu na ową ontologiczną współmierność ze mną. Upadek człowiek więc, tak samo jak szatana, nie był niczym innym niż „przypisaniem sobie, że również on jest czymś i coś jest jego, i do niego należy”⁴⁵.

Czym więc jest codzienny obraz świata? Jest on mroczną iluzją. Jest, jak dosadnie wyraża się Frankfurtczyk, urojeniem. „To bowiem, że przypisuję sobie coś dobrego, bierze się z urojenia, że ono jest moje lub że ja nim jestem”⁴⁶. Jej źródłem jest rebelia przeciw ontologicznej

⁴¹ TN 2.

⁴² TN 2.

⁴³ TN 2.

⁴⁴ DW II, s. 597.

⁴⁵ TN 2.

⁴⁶ TN 5.

prawdzie o boskim *wesßen*; „rebelia” ta polega na tym, że pewna jego „wewnętrzna ekstaza” (czy to szatan, czy Adam, czy inny człowiek) jest przez samą siebie hipostazowana i uznana za odrębne od jedyne go istnienia „coś”, zdolne do działania, poznania, wybierania i spełniania innych, samodzielnych aktów. Sednem tego auto-hipostazowania jest więc „wywyższenie siebie”, polegające na ustanowieniu siebie jako „ja”, które przywłaszczając (przypisując) sobie istnienie, zaczyna zawłaszczać również inne istoty, bezpodstawnie i fałszywie przypisując sobie centralne miejsce w świecie kosztem jedyne go, boskiego *wesßen*.

Źródłem grzeszności codziennego sposobu bycia i codziennego doświadczenia jest więc kryjący się u ich podstawy grzech *annemen*, czyli nic innego niż wytworzenie przez Szatana i Adama, oraz kulturowanie przez każdego z nich oraz przez każdego człowieka „jego »ja« i jego »mnie«, i jego »mi«, i jego »moje«”⁴⁷. Jeśli więc źródłem codziennej, zdroworoządkowej ontologii odrębne go, skończone go istnienia jest tego typu *ontologiczno-egzystencjalny prafakt*, to ma ona to samo źródło, co ludzki, codzienny (nie)moralny egocentryzm, i ma dokładnie tę samą, co on, wartość. A skoro tak, to wszelkie działanie, jak długo odbywa się ono w obrębie codzienności – jakichkolwiek znamion altruizmu, miłości *etc.*, by nie nosiło – jest ufundowane na tym samym ontologiczno-egzystencjalnym egocentryzmie „ja”. Jest więc wciąż tą samą iluzją i grzechem.

Podkreślmy raz jeszcze: w *TN* – inaczej niż np. u Taulera – skażenie natury jest nieodwracalne. Odwołując się do ściśle teologicznego dyskursu, można powiedzieć tak: człowiek, przypisując sobie odrębne istnienie (tym samym ustanawiając siebie same go jako „ja”), przejmuje (*annemen*) centralną rolę Boga, stawiając się w Jego miejscu. W ten sposób: „godzę w cześć Boga i przypisuję sobie to, co należy tylko do Niego. Ponieważ wszystko to, co należy nazwać dobrym, nie jest własnością nikogo prócz wieczne go, prawdziwe go dobra”⁴⁸. Objawia się to w egzystencjalnej koncentracji tak ustanowione go „ja” na sobie samym. Koncentracja ta sięga wszelako głębiej, niż się to z reguły opisuje

⁴⁷ *TN* 2.

⁴⁸ *TN* 4.

w literaturze teologicznej, i dotyka najgłębszych pokładów ludzkiej natury *vel* konstytuującej ludzką egzystencję ontologicznej struktury. A wtórnie również natury jako takiej, czyli całego otaczającego nas świata stworzeń.

Chodzi tutaj o zupełnie oczywiste dla zdrowego rozsądku i leżące u podstaw metafizycznej wykładni człowieka przekonanie, że istotę człowieka (duszy) należy utożsamić z podstawą, w której zakotwiczone są poszczególne ludzkie władze⁴⁹, czyli uznać człowieka za „podmiot” spełnianych przez niego aktów poznawczych, wolitywnych, uczuciowych oraz popędowych. Wedle Frankfurtczyka, jest to kolejnym złudzeniem. Taki sposób myślenia, utożsamiający człowieka z podmiotem aktów, jest bowiem możliwy tylko tam, gdzie założy się, iż 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 działałam”, „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 chcące. „Jeśli bowiem urojenie i brak wiedzy (...) przemieni się w wiedzę i poznanie, (...) człowiek powie wtedy tak: »Ach, ja biedny głupiec, roilem sobie, że to ja tym jestem, zgodnie z prawdą zaś jest tym i zawsze był Bóg«”⁵⁰.

Kiedy człowiek, wiedziony *annemen*, dokona już takiej iluzorycznej konstytucji „ja” (własnej „natury”), w równie iluzoryczny sposób konstytuuje on „naturę” otaczającego go, stworzonego świata, przypisując wszystkim istotom ten sam, oparty na przywłaszczaniu, pęd,

⁴⁹ Por. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologii 1*, 75-89, przeł. S. Świeżawski, Kęty 1998, s. 196-197 (STh I, q. 77, a. 6).

⁵⁰ TN 5.

nakierowany na „szukanie swego”, a w wymiarze ontologicznym przypisujący wszystkiemu odrębne istnienie. W ten sposób cała natura, podobnie jak „ja”, okazuje się iluzją i grzechem, o czym *expressis verbis* mowa w dalszej części traktatu. „Stworzeniu i naturze właściwe jest, że szuka i że we wszystkim, co czyni i na co przyzwala, chce siebie samej i tego, co jej, »tego« i »tamtego«, »tu« i »tam«⁵¹. W ten sposób „ja”, natura, szatan, grzech, Adam okazują się jednym, co po wielokroć, na różne sposoby powtarzane jest przez Frankfurtczyka: „Tam bowiem, gdzie i kiedy mówi się o Adamie, nieposłuszeństwie i o starym człowieku, jaźni, własnej woli, (...) o »ja«, »moje«, o naturze, fałszu, diable, grzechu, wszystko to jest sobie równe i jest jednym”⁵².

LUTROWA KONTYNUACJA

Właściwa nauka Lutra swój pierwszy wyraz i samoświadomość osiągnęła w latach 1515–1518. Jej sednem jest odrzucenie „arystotelesowskiej” koncepcji sprawiedliwości. Streszczają ją tezy ogłoszonej w 1517 roku *Disputatio contra scholasticam theologiam*:

40. Nie stajemy się sprawiedliwi, działając sprawiedliwie, lecz staw-
szy się sprawiedliwymi, działamy sprawiedliwie. Przeciw filozofom.

41. Prawie cała etyka Arystotelesa jest zła, wroga łasce. Przeciw
scholastykom.

42. Błędem jest [twierdzenie], że pogląd Arystotelesa na temat
szczęścia nie sprzeciwia się doktrynie katolickiej. Przeciw [teologom]
moralnym.

43. Błędem jest mówić, że bez Arystotelesa nie zostanie się teolo-
giem. Przeciw powszechnej opinii.

44. Raczej nie zostanie się teologiem inaczej, jak bez Arystotelesa⁵³.

⁵¹ TN 24.

⁵² TN 43.

⁵³ M. Luter, *Rozprawa przeciwko teologii scholastycznej*, przeł. P. Augustyniak, „Kronos: metafizyka, kultura, religia” 2012, nr 4 [23], s. 8.

Luter przeciwstawia się tu przede wszystkim przekonaniu o usprawiedliwiającym charakterze uczynków, co jest wedle niego poglądem, który zapoznaje właściwe znaczenie łaski, prowadząc do wypaczenia prawdy objawienia.

Dla nas rzeczą niezwykle istotną jest to, że czas owych poszukiwań związany był z intensywnym obcowaniem Lutera z tekstem *TN*. Luter redaguje i wydaje drukiem dwie wersje traktatu: pierwszą, niekompletną, w roku 1516 oraz drugą, zawierającą pełną wersję tekstu, w roku 1518. W przedmowie do drugiego z nich pisze, że nauka zawarta w *TN* jest jasnym dowodem wyższości niemieckiej teologii (stąd właśnie nazwa, którą Luter nadał anonimowemu i bezimiennemu traktatowi): „Dziękuję Bogu, że w języku niemieckim Boga mego słyszę i odnajduję w taki sposób, w jaki ja, a wraz ze mną oni [teolodzy z Wittenbergi – P.A.], nie odnaleźliśmy Go dotąd ani w języku łacińskim, ani greckim, ani hebrajskim. Niech Bóg sprawi, że więcej takich książyk ujrzy światło dzienne, a przekonamy się, że niemieccy teolodzy są bez wątpienia najlepszymi teologami. Amen”⁵⁴.

TN była dla kształtowania się intelektualnej samoświadomości ojca reformacji impulsem niemal tak ważnym, jak Pismo Święte i myśl Augustyna, i obok nich bez wątpienia najistotniejszym. „Obok Biblii i Augustyna nie przytrafiła mi się żadna książka, z której nauczyłem się więcej (...), czym jest Bóg, Chrystus, człowiek i wszystkie rzeczy”⁵⁵. W szczególności przywołana powyżej krytyka scholastycznej koncepcji usprawiedliwienia – wedle której w jego osiągnięciu prócz łaski istotna rola przypadać ma też uczynom – oparta jest na założeniach, których pokrewieństwo z perspektywą właściwą dla *TN* jest bezsporne i mówi samo za siebie.

Luter, krytykując tę „arystotelesowską” koncepcję usprawiedliwienia (sprawiedliwości), ma na myśli to, że żaden czyn ludzki – a nawet konsekwentnie „sprawiedliwy” – sposób postępowania nie może sprawić, że człowiek jako taki (tj. jako podmiot owego postępowania)

⁵⁴ M. Luter, *Przedmowa do pełnego wydania „Teologii niemieckiej”*, przeł. P. Augustyniak, „Kronos: metafizyka, kultura, religia” 2012, nr 4 [23], s. 13.

⁵⁵ Tamże, s. 12.

zasłuży na miano sprawiedliwego (w oczach Boga). Przeciwnie, to ewentualna sprawiedliwość *vel* niesprawiedliwość człowieka przesądza o, odpowiednio, sprawiedliwości oraz niesprawiedliwości jego czynów. Oprócz przywołanej wyżej tezy 40, mówi o tym również *Wykład Listu do Rzymian*, gdzie Luter formułuje tę samą zasadę w następujący sposób: „Bóg przyjmuje nie osobę ze względu na czyny, lecz czyny ze względu na osobę, i to tak, iż osobę przyjmuje przed czynami”⁵⁶.

To, co wypowiada tu Luter, brzmi być może dość trywialnie i w sposób oklepany dla ucha obeznanego z chrześcijańską duchowością. Luter nadaje jednak temu stwierdzeniu znaczenie, które wiele lat później wybrzmi z całą dosadnością w myśli luteranina Kanta. O moralności czynu nie decyduje faktycznie wywołany (a nawet zamierzony) przez sprawcę skutek, ale wyłącznie radykalnie wewnętrzna, to jest *aprioryczna* predyspozycja podjęcia takiego, a nie innego działania, którą Kant nazwał *dobrą wolą*⁵⁷, a Luter *wiarą*. Innymi słowy, dla Lutera – podobnie jak dla Kanta – sprawiedliwość człowieka rozstrzyga się *a priori* względem jakichkolwiek jego poczynań. To, w jaki sposób *a priori* ukształtowany zostanie podmiot czynu, przesądza i o jego osobistej sprawiedliwości, i o sprawiedliwości spełnianych przez niego aktów, które są sprawiedliwe wtedy, gdy wypływają wprost z owego, *a priori* sprawiedliwie ukierunkowanego i dzięki temu usprawiedliwionego, podmiotu.

Kluczem zatem do sprawiedliwości nie jest wypełnianie takich czy innych czynów, ale *apriorycznie* dokonująca się konstytucja ludzkiego podmiotu jako nakierowanego albo na siebie, albo na wyrzeczenie się siebie. Wszelako owo *aprioryczne* przekształcenie nie może dokonać się mocą żadnego działania, które z istoty swej jest *a posteriori*. Sytuacja jest więc kłopotliwa, tym bardziej, że według Lutera za sprawą grzechu pierworodnego każdy człowiek jest już *a priori* ukonstytuowany jako nakierowany na siebie. Innymi słowy, człowiek w stanie natury

⁵⁶ M. Luter, *Wykład Listu do Rzymian. 1515/1516*, przeł. I. Sławik, Dziegielów [bdw], s. 134.

⁵⁷ Por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Kęty 2001.

(natury zadanej, to jest otwierającej się nam jako skażona) – czyli pozbawiony perspektywy łaski – „szuka tego, co swoje”⁵⁸.

Nikt z nas nie staje wobec nieprzesądzonej z góry perspektywy, którą jest zadanie *apriorycznego* ukonstytuowania siebie samego jako podmiotu sprawiedliwego lub bezbożnego, lecz zastaje siebie samego jako już ukonstytuowanego i to właśnie jako sobność szukającą tego, co własne, a więc jako bezbożnika i grzesznika. Stąd – po pierwsze – dla Lutera stan naturalny (pierwotnego napotykania siebie) to stan bycia potępionym. Po drugie zaś, to, co wydawać się mogło alternatywą między możliwością *apriorycznej* konstytucji podmiotu bezbożnego lub sprawiedliwego, okazuje się – wobec zadanej nam faktyczności pierwszej z tych możliwości – potrzebą (zadaniem) przekształcenia owego stanu faktycznego w drugi z możliwych kształtów bycia sobą (podmiotu). Kłopot polega jednak na tym, że przekształcenie to miałoby dotyczyć sfery *apriorycznej* wobec jakichkolwiek działań, czyli wszelkich możliwych do spełniania przez ów podmiot aktów, a więc nie może się dokonać przy pomocy żadnego z tych ostatnich – wszystko, co my w tej kwestii zrobimy, zrobimy jako grzesznicy, będzie to więc wyraz i potwierdzenie naszej grzeszności. Nasza próba przemiany okaże się jeszcze jednym porywem sobności, której chodzi o siebie i o swoje trwanie. Jedyne, co ludzie mogą (sami z siebie), to osiągnąć i kultywować świadomość, „że zawsze są grzesznikami”⁵⁹, niezdolnymi do podążania za sprawiedliwością, bo niezdolnymi do oderwania się od siebie.

Stąd przekształcenie struktury bycia sobą może nastąpić tylko i wyłącznie jako coś, co przychodzi do człowieka z zewnątrz. I to z zewnątrz w sensie radykalnym, czyli spoza całej skażonej grzechem natury: ze strony Boga i Jego łaski. Tylko On bowiem jest w stanie usprawiedliwić człowieka, tak że człowiek jest sprawiedliwy „jedynie przez uznanie Boga”⁶⁰. Innymi słowy, usprawiedliwiający działanie Boga

⁵⁸ M. Luther, *Questio de viribus et voluntate hominis sine gratia disputata*, s. 2,3-4, WA 1, s. 146, 12-13.

⁵⁹ M. Luter, *Wykład Listu do Rzymian...*, s. 135.

⁶⁰ Tamże.

jest jedynym sposobem, aby przekształcić *aprioryczną* strukturę ludzkiego bycia z sobności szukającej tego, co własne, w bycie sobą, które jest wolne od szukania siebie (traci na siebie wzgląd) i całe spala się w pragnieniu Boga. Jak długo bowiem tak się nie stanie, trwać będzie „stary człowiek, czyli ktoś, kto nie kocha Boga w całkowicie czysty sposób, ani nie odczuwa palącego głodu i pragnienia Boga, ale w rozumie i duchu spodziewa się nasycenia w stworzeniach”⁶¹. Podkreślmy – nie chodzi tu o szukanie w Bogu sytości dla siebie, ale o całkowite oderwanie od siebie, czyli od ciągłego szukania swojej sytości. Najlepszym na to dowodem jest, że człowiek przemieniony łaską angażuje się odtąd cały w szukanie zbawienia dla bliźnich. „Odtąd dusza nie dąży do tego, aby być sprawiedliwa sama z siebie, ale za swą sprawiedliwość uważa Chrystusa, szuka przeto wyłącznie zbawienia bliźnich”⁶².

Powyższa, krótka rekonstrukcja poglądów Lutera na temat grzechu i usprawiedliwienia, pochodzących z okresu zajmowania się przez niego tekstem *TN*, nie pozostawia wątpliwości, jak wiele wspólnego mają one z perspektywą, która po raz pierwszy pojawia się właśnie w naszym traktacie, jako radykalizacja i przekształcenie poglądów Eckharta. Codziennosc człowieka – jego naturalny, zadany mu sposób bycia i myślenia – jest oparta na przywłaszczaniu, czyli szukaniu tego, co własne, i jest stanem niewłaściwym. To przekonanie dzieli Lutra i z Eckhartem, i z Frankfurczykiem. Jednocześnie, Luter podąża tropem radykalizacji myśli Eckharta, wytyczonym przez autora *TN*, który stan ten utożsamia z grozą (stanem potępienia) ludzkiego, ograniczonego, zapodmiotowanego w sobie „ja”, a w konsekwencji zafiksowanego na ciągłym utwierdzaniu siebie.

Czy jednak – można by zapytać – Luter nie idzie tu w ogóle „szeroką drogą”, znaną niemal całej chrześcijańskiej ascetyce, która podkreśla związek grzechu z egoizmem i postuluje konieczność wyrzeczenia się siebie? Otóż myśl Lutera, podobnie jak Eckharta i Frankfurczyka, tym wyróżnia się w obszarze chrześcijańskiej duchowości, że egoizm postrzega nie tylko na sposób moralny, ale egzystencjalno-ontologiczny.

⁶¹ M. Luther, *Questio de viribus...*, s. 146, 1-3.

⁶² M. Luther, *Sermo de duplici iustitia*, WA 2, s. 147.

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 skutki iluzji. I to pokonanie jej w najgłębszych jej pokładach, przesądzających o takim, a nie innym, naturalnym („codziennym”) ontologicznym postrzeganiu świata.

Artykuł niniejszy, na który składają się fragmenty mojej książki, pt. *Istnienie jest Bogiem, ja jest grzechem* (Warszawa 2013), ukazał się po raz pierwszy w kwartalniku „Kronos: metafizyka, kultura, religia” 2012, nr 4 (23).