

KS. RAJMUND PORADA

„GŁĘBOKA RELIGIJNOŚĆ LUTRA”:
MARCIN LUTER – HERETYK CZY BOHATER WIARY?

“THE PROFOUND RELIGIOUSNESS OF LUTHER”:
MARTIN LUTHER — HERETIC OR HERO OF FAITH?

Abstract. The article aims to answer the question whether Luther should be considered a heretic or whether he can be seen as a hero of faith? An important basis for such an answer are first the statements of the popes of the last forty years, and then Luther's affirmation as a deeply religious personality. Further indications are provided by the results of historical research, which show that Luther was deeply rooted in the mystical theology of his time. This is evident in his way of practising theology, where his own experience of faith has become the leading source of theological understanding. Luther's theology is existential one, and the doctrine of justification must also be seen in this perspective. For Luther, justification by faith was above all a living, spiritual experience in his personal relationship with God, which at the same time determined his theological reflection. Keeping in mind the controversial issues, it can be stated that Luther remained in his reforming intentions rooted in the Catholic tradition of faith. Luther is neither a heretic, nor does he have to be considered a hero of the faith — he is above all a reforming theologian, who has his place in the one Catholic Church.

Key words: Martin Luther; Lutheranism; Reformation; the doctrine of justification; Luther's Catholicity.

W badawczym podejściu do Marcina Lutra istnieje niebezpieczeństwo popadnięcia w skrajności: bądź to jego gloryfikacji – nie brak bowiem stwierdzeń, że Luter był „religijnym geniuszem”, który przyczynił się w zakresie życia religijnego do fundamentalnej zmiany paradygmatu pobożności: od tej skoncentrowanej na zasługach do zdeterminowanej przez pojęcie łaski¹,

Ks. dr hab. RAJMUND PORADA, prof. UO – Uniwersytet Opolski, Wydział Teologiczny, Instytut Nauk Teologicznych, Katedra Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Ekumenizmu; adres do korespondencji — e-mail: rajmund.porada@uni.opole.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2054-0824>.

¹ Por. H. SCHILLING. *Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs*, wyd. 3, München: C.H.Beck 2014, s. 84, 152-154.

bądź to totalnej krytyki i sprowadzenia do roli kacerza, odpowiedzialnego za wszelkie nieszczęścia Kościoła. Takie jednostronne ujęcia są nie tylko niesprawiedliwe, ale przede wszystkim nieprawdziwe. Luter żył bowiem w określonych okolicznościach i czasie, które wpływały na jego osobowość, intelektualny horyzont i działanie. Wspomniane niebezpieczeństwo popadnięcia w skrajność istnieje także w zakresie percepcji społecznych i religijnych uwarunkowań ówczesnej epoki, które były bardziej złożone, niż nieraz przedstawia się je w teologiczno-historycznych opracowaniach dotyczących Reformacji². Przyczyniają się one, niestety, do zniekształcenia rzeczywistości i powielania nieprawdziwych obrazów. Lutra nie trzeba ani gloryfikować, ani też umniejszać jego roli i wkładu w historię chrześcijaństwa, a także historii w ogóle. Sformułowana na najwyższych szczeblach Kościoła katolickiego teza o „głębokiej religijności” Lutra wydaje się być wynikiem wyważonego spojrzenia na Reformatora i oddaniem mu sprawiedliwości, bez usuwania z pamięci tych jego dokonań, które słusznej poddaje się krytyce³.

Celem niniejszego artykułu będzie próba odpowiedzi na pytanie: czy Marcina Lutra należy uważać za heretyka, czy też można w nim widzieć bohatera wiary? Pytanie to stawia się w kontekście papieskiego stwierdzenia o głębokiej religijności Lutra. Aby osiągnąć wytyczony cel, najpierw przyjrzymy się krótko ocenie Lutra podejmowanej w wypowiedziach papieża ostatniego czterdziestolecia. Wszak ta ocena, zwłaszcza dla katolickiego odbiorcy, winna mieć decydujące znaczenie. Sama w sobie może już podsuwać właściwą odpowiedź. Dla jej szerszego uzasadnienia istotne będzie także sięgnięcie do biograficznych i teologiczno-doktrynalnych przesłanek, wskazujących na duchowo-religijną drogę wittenberskiego Reformatora oraz także motywów i intencji jego działań na rzecz reformy Kościoła. Ważnym czynnikiem umożliwiającym odpowiedź na postawione pytanie będzie również syntetyczna analiza wniosku o „katolickości” Lutra. Wniosek ten płynie z badań nad Lutrem, gdzie stwierdza się, że był on reformatorem zakorzenionym w ówczesnej katolickiej tradycji, której pozostał wierny.

² Por. D. BURKARD, *Luther und die Reformation 1517-2017: Kritische Anmerkungen (nicht nur) zur Luther-Biographie von Heinz Schilling*, w: *Neu hinsehen: Luther. Katholische Perspektiven – ökumenische Horizonte*, red. S. Mokry, R. Grütz, L. Nagel, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt – Paderborn: Bonifatius 2016, s. 116-135.

³ Por. M. SKŁADANOWSKI, *Marcin Luter – świadek Chrystusa i nauczyciel wiary? Ekumeniczne katolicko-luterańskie spojrzenie na Reformatora w świetle dokumentu „Od konfliktu do komunii”*, „*Studia Teologiczne*” 33 (2015), s. 73-77.

1. LUTER WIDZIANY OCZYMA PAPIEŻY WSPÓŁCZESNEJ DOBY

W podejściu Kościoła katolickiego do Marcina Lutra na uwagę zasługuje przede wszystkim radykalna zmiana w ocenie Reformatora – od zdecydowanego odrzucenia jego osoby jako heretyka ku uznaniu w nim człowieka głęboko religijnego, którego teologia odcisnęła piętno na kształcie współczesnego chrześcijaństwa. W tym miejscu zbędna jest szczegółowa prezentacja przemiany katolickiego obrazu Lutra w historii, gdyż problematyka ta doczekała się w ostatnich latach dość licznych opracowań⁴. Na użytek niniejszego przedłożenia przyjrzymy się najpierw „historii” cytowanej w tytule papieskiej wypowiedzi o głębokiej religijności Lutra i „urzędowości” afirmacji jego religijno-duchowych motywów działania. Sens tego przedsięwzięcia jest o tyle istotny, że mimo wspomnianego postępu w katolickich badaniach nad Lutrem, a także papieskiego uznania dla roli Lutra w historii chrześcijaństwa nieustannie powtarzane są w niektórych katolickich środowiskach dawno już przebrzmiałe, głęboko niesprawiedliwe i obalone przez badaczy (także katolickich) opinie na temat Ojca Reformacji⁵.

Jak powszechnie wiadomo, za przełomowe dla radykalnej przemiany katolickiego obrazu Lutra uchodzi dzieło Josepha Lortza *Die Reformation in Deutschland* (1939)⁶. Podstawową tezę Lortza było stwierdzenie, że Reformacja była „katolicką sprawą” w sensie katolickiego współsprawstwa, a zatem i katolickiej współwiny⁷. Lortz zaproponował, aby poglądy i nauczanie Lutra próbować zrozumieć jako odpowiedź na aktualną w XV i XVI wieku potrzebę reformy Kościoła. Ukuł on też słynną tezę, że Luter przewyciężył w sobie katolicyzm, który nie był katolicki⁸. Ten punkt widzenia jest dziś obecny w większości opracowań historycznych tego okresu podejmowanych przez katolickich autorów.

⁴ Zob. np. O.H. PESCH, *Zrozumieć Lutra*, tłum. A. Marniok, K. Kowalik, Poznań: W drodze 2004; P. JASKÓŁA, *Historyczny rozwój katolickiego obrazu Marcina Lutra*, „Studia Nauk Teologicznych” 13 (2018), s. 45-60; O.H. PESCH, „Nun fühlte ich mich neugeboren“. *Luthers Weg zur Reformation: Rückblick und ein Urteil aus katholischer Sicht*, w: *Luther in Erfurt und die katholische Theologie*, red. J. Freitag, Leipzig: Benno Verlag 2001, s. 31-43; W. KASPER, *Martin Luther. Eine ökumenische Perspektive*, Ostfildern: Patmos Verlag 2016.

⁵ Zob. np. wypowiedzi bądź opracowania takich autorów, jak: ks. Tadeusz Guz, Paweł Lisicki, Grzegorz Braun.

⁶ Trzecie wydanie nosiło tytuł: *Die Reformation als religiöses Anliegen*.

⁷ J. LORTZ, *Die Reformation als religiöse Anliegen heute*, Trier: Paulinus Verlag 1948.

⁸ J. LORTZ, *Die Reformation als religiöse Anliegen heute*, s. 176.

Naszkiecowany przez Lortza obraz stał się po katolickiej stronie podstawą do oddania sprawiedliwości Lutrowi i uznania go jako głęboko religijnej osobowości. Uczynił to najpierw kard. Johannes Willebrands w przemówieniu na 5. Zgromadzeniu Ogólnym ŚFL w Evian w 1970 r.⁹, a potem jeszcze raz przy okazji obchodów 500. rocznicy urodzin Lutra w Lipsku¹⁰. W 1970 r. kard. Willebrands stwierdził:

Któż mógłby dzisiaj zaprzeczyć, że Marcin Luter był osobowością głęboko religijną, że szczerze i z oddaniem zgłębiał orędzie ewangelii? Któż mógłby zaprzeczyć, że on, który tyle trudności przysporzył Kościołowi rzymskokatolickiemu i Stolicy Apostolskiej, nie można tego – w imię prawdy – wyznać, że pozostał wierny cennemu dziedzictwu starej katolickiej wiary? Owszem, czyż sam II Sobór Watykański nie sformułował takich postulatów, jakie m.in. wysunął Marcin Luter, by przez nie dzisiaj lepiej wyrazić niektóre aspekty chrześcijańskiej wiary i życia? Jeśli można to stwierdzić, mimo wszelkich różnic, mamy podstawę wielkiej radości i nadziei¹¹.

Z zacytowanego fragmentu tego przemówienia wynika dość jasno, że uznanie Lutra za osobowość głęboko religijną było konsekwencją dostrzeżenia, że wittenberski Reformator ze swymi pytaniami i odpowiedziami „mieścił się” w obrębie katolickiej wiary, że próbował dociec tego, co najgłębiej ewangeliczne, i że w skostniałe struktury kościelne pragnął tchnąć nowego ducha. Istotne w tej wypowiedzi jest podkreślenie głębokich i szczerych intencji odnowy ówczesnego Kościoła przez Lutra, nie zaś ocena sposobu ich realizacji w ówczesnej złożonej praktyce życia społeczno-kościelnego.

Przekonanie kard. Willebrandsa o głębokiej religijności Marcina Lutra podzielał Jan Paweł II, który w liście z okazji pięćsetlecia urodzin Lutra, podpisanym 31 października 1983 r., zawarł m.in. takie słowa:

Istotnie, naukowe badania uczonych, tak ewangelickich, jak i katolickich, badania, w których już osiągnięto znaczną zbieżność poglądów, doprowadziły do nakreślenia pełniejszego i bardziej zróżnicowanego obrazu osobowości Lutra oraz skomplikowanego wątku rzeczywistości historycznej, społecznej, politycznej i kościelnej pierwszej połowy XVI wieku. W konsekwencji została przekonywająco uka-

⁹ *Evian 1970. Fünfte Vollversammlung. Lutherischer Weltbund*, Witten 1970, s. 98.

¹⁰ J. WILLEBRANDS, *Mandatum Unitatis. Beiträge zur Ökumene*, Paderborn: Bonifatius 1989, s. 257-261.

¹¹ Cyt. za: *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa. Słowo Wspólnej Komisji Rzymskokatolicko-ewangelicko-luterańskiej z okazji 500-lecia urodzin Marcina Lutra* (1983), nr 23, w: *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu. 1965-2000*, red. K. Karski, S.C. Napiórkowski, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2003, s. 279.

zana głęboka religijność Lutra, którą powodowany stawiał z gorącą namiętnością pytania na temat wiecznego zbawienia¹².

Warto zwrócić uwagę, że w swej ocenie Jan Paweł II pośrednio wskazuje, iż teza o głębokiej religijności w wyniku przeprowadzonych badań historycznych została wystarczająco uzasadniona. Nie powinna ona zatem budzić dziś żadnych wątpliwości. To przekonanie Jan Paweł II wyraził ponownie 22 czerwca 1996 r., w czasie podróży apostolskiej do Niemiec, w katedrze w Paderbornie podczas ekumenicznej Liturgii Słowa, w której uczestniczyli przedstawiciele różnych wyznań chrześcijańskich w Niemczech. W kazaniu papież powiedział wówczas m.in.:

W staraniach o wspólne świadectwo o jedności nie możemy pominąć Marcina Lutra. 450 lat po jego śmierci możemy z perspektywy czasu lepiej zrozumieć i obiektywniej ocenić osobę i dzieło niemieckiego reformatora. Prace wybitnych badaczy ewangelickich i katolickich przyczyniły się do ukazania pełniejszego i bardziej wielowymiarowego obrazu osobowości Marcina Lutra. Również dialog katolicko-luterański wniósł istotny wkład w przewyciężenie starych polemik i przybliżenie odmiennych punktów widzenia. [...] Nawoływanie do reformy Kościoła było w pierwotnym zamyśle Lutra wezwaniem do pokuty i odnowy, które każdy powinien zaczynać we własnym życiu.

Papież dostrzega więc, że wystąpienie Lutra miało przede wszystkim charakter religijny i było motywowane wolą duchowej odnowy Kościoła i każdego wierzącego. Choć Jan Paweł II zauważył również, że wewnętrzna pasja Lutra „zawiodła go daleko poza początkowe zamiary i doprowadziła do ostrej krytyki Kościoła katolickiego, jego struktur i nauczania”, to jednak nie umniejsza on z tego powodu znaczenia religijnych motywów protestu Lutra, a zwłaszcza nie odmawia istnienia w osobowości Lutra głębokich warstw religijnych. Jeśli ta religijna pasja Lutra przyczyniła się także do podziału, to stało się to nie bez winy Kościoła katolickiego, który nie udzielił właściwej odpowiedzi nie tylko Lutrowi, ale w ogóle na religijne wyzwania tamtego czasu. Ten passus kazania Jan Paweł II zakończył jednoznacznym stwierdzeniem: „Wszyscy jesteśmy winni, dlatego do wszystkich odnosi się wezwanie do pokuty i do poddania się oczyszczającemu działaniu Pana”¹³.

¹² JAN PAWEŁ II, *List z okazji pięćsetlecia urodzin Marcina Lutra*, <https://papiez.wiara.pl/doc/377288.List-z-okazji-piecsetlecia-urodzin-Marcina-Lutra> (dostęp: 31.10.2019).

¹³ https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/niemcy_litslowa_22061996.html (dostęp: 20.11.2019).

Tego samego dnia, kilka godzin wcześniej, na spotkaniu z przedstawicielami Kościołów ewangelickich oraz z członkami prezydium Zespołu Roboczego Kościołów Chrześcijańskich w Niemczech, Jan Paweł II także odniósł się do 450. rocznicy śmierci Marcina Lutra, stwierdzając:

Po stuleciach bolesnej obcości i sporów wspomnienie o nim pozwala nam dziś wyraźniej dostrzec wielką doniosłość jego postulatów, by teologia była bliższa Pismu Świętemu, i jego dążenia do duchowej odnowy Kościoła.

Jednocześnie papież daleki był od gloryfikacji osoby Reformatora. Nie omieszkał bowiem zaraz dodać, że

ani jego [Lutra] przywiązanie do słowa Bożego, ani zdecydowana wola, by iść drogą wiary uznaną za słuszną, nie pozwalają zapomnieć o jego osobistych ograniczeniach, jak również o tym, że podstawowe problemy relacji między wiarą, Pismem Świętym, Tradycją i Kościołem, tak jak je widział Luter, nie zostały do dnia dzisiejszego wystarczająco wyjaśnione¹⁴.

Zachowując realne spojrzenie na działania Lutra i następstwa postulowanej przez niego reformy, Jan Paweł II stale dawał wyraz przekonaniu, że te działania miały duchowo-religijne podstawy i wynikały z religijnych doświadczeń Reformatora.

Równie jednoznaczne słowa w „sprawie Lutra” wypowiedział następca Jana Pawła II – papież Benedykt XVI. 23 września 2011 r. w Erfurcie w ramach podróży apostołskiej do Niemiec, podczas spotkania z członkami Rady Kościoła Ewangelickiego w Niemczech przypomniał, że Marcin Luter w czasie studiów teologicznych i przygotowań do kapłaństwa w zakonie św. Augustyna

nie interesował się tym czy owym. Nurtowała go kwestia Boga, która stała się jego głęboką pasją i pobudką do działania podczas całej jego drogi życiowej. „Jak zyskam sobie łaskawego Boga?” – pytanie to zapadło mu głęboko w serce i przyświecało wszystkim jego poszukiwaniom teologicznym oraz całej walce wewnętrznej. Teologia nie była dla Lutra problemem akademickim, ale walką wewnętrzną z samym sobą, co z kolei było walką o Boga i z Bogiem.

Papież Benedykt dokonał zarazem interesującego „uaktualnienia” pytania Lutra w kontekście współczesnego odsunięcia „kwestii Boga” na margines życia, także pośród chrześcijan, objawiającego się choćby w niesprawiedli-

¹⁴ https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/niemcy_ewangelicy_22061996.html (dostęp: 20.11.2019).

wości, ubóstwie, przemocy. Ich występowanie jest oznaką pozornej religijności. Zdaniem papieża „gdybyśmy naprawdę stawiali Boga w centrum naszego życia”, zło nie mogłoby być tak potężne. Dlatego – konkludował –

Pytanie: jakie jest stanowisko Boga wobec mnie i jak ja mam stać przed Bogiem? – to palące pytanie Lutra na nowo i z pewnością w nowej postaci winno stać się również naszym pytaniem, nie akademickim, a konkretnym. Sądzę, że jest to pierwsze wezwanie, jakie powinniśmy usłyszeć, spotykając się z Marcinem Lutrem.

Przy tej okazji przypomniał jeszcze, że

myśl Lutra, cała jego duchowość była całkowicie chrystocentryczna. Kwestia: „To, co posuwa naprzód Chrystusa i Jego sprawę” była dla Lutra decydującym kryterium hermeneutycznym w odczytywaniu Pisma Świętego. Zakłada to jednak, że Chrystus stanowi centrum naszej duchowości i że miłość do Niego, życie razem z Nim nadaje kierunek naszemu życiu¹⁵.

Powyższe słowa, przynajmniej pośrednio, potwierdzają, że również papież Benedykt XVI nie miał wątpliwości, iż Lutrem powodowała miłość do Chrystusa, że Chrystus stał w centrum jego duchowości i że kluczowa była dla niego przede wszystkim kwestia Boga. W tym także upatrywał ponadczasowy sens pytań Lutra, które wynikały z religijnej wrażliwości wittenberskiego Reformatora.

Celem wykazania ciągłości papieskiego uznania dla odwagi Lutra w stawianiu kluczowych pytań o Boga wypada przytoczyć jeszcze stanowisko papieża Franciszka. W homilii wygłoszonej 31 października 2016 r. podczas nabożeństwa ekumenicznego w luterskiej katedrze w Lund powiedział on:

Duchowe doświadczenie Marcina Lutra jest dla nas wyzwaniem i przypomina nam, że bez Boga nic nie możemy uczynić. „Gdzie mogę znaleźć miłosiernego Boga?” – to pytanie ciągle dręczyło Lutra. Rzeczywiście kwestia właściwej relacji z Bogiem jest decydującym problemem życia. Jak wiadomo, Luter odkrył tego miłosiernego Boga w Radosnej Nowinie Jezusa Chrystusa, wcielonego ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. Poprzez pojęcie „tylko z łaski Boga”, przypomina nam, że Bóg zawsze ma inicjatywę i uprzedza wszelką ludzką reakcję, w tej samej chwili, w której stara się wzbudzić taką reakcję. Zatem doktryna o usprawiedliwieniu wyraża istotę ludzkiego życia przed Bogiem¹⁶.

¹⁵ <https://ekai.pl/dokumenty/pielgrzymka-benedykta-xvi-do-niemiec-przemowienie-na-spotkaniu-z-rada-kosciolow-ewangelickich-niemiec-w-erfurtcie-23-wrzesnia-2011-r/> (dostęp: 20.10.2019).

¹⁶ http://www.vatican.va/content/francesco/pl/homilies/2016/documents/papa-francesco_20161031_omelia-svezia-lund.html (dostęp: 20.10.2019).

Jeszcze bardziej jednoznaczne uznanie dla Lutra i jego reformatorskich intencji Franciszek wypowiedział 26 czerwca 2016 r. podczas konferencji prasowej w powrotnej drodze z Armenii. Dziennikarzowi niemieckiego radia publicznego (ARD), pytającego – w kontekście zbliżającej się 500. rocznicy Reformacji – o możliwość rehabilitacji Lutra, papież odpowiedział:

Wierzę, że intencje Marcina Lutra nie były błędne: on był reformatorem. Być może pewne metody nie były właściwe, ale w tym czasie [...] Kościół nie był przykładem do naśladowania: istniała korupcja w Kościele, zeświecczenie, przywiązanie do pieniędzy i władzy. Przeciwno temu Luter zaprotestował. Ponadto był inteligentny; on zrobił uzasadniony krok do przodu. A dzisiaj luteranie i katolicy, wraz ze wszystkimi protestantami, zgadzamy się co do nauki o usprawiedliwieniu: w tej kwestii tak ważnej nie błędzi¹⁷.

Cytowane powyżej wypowiedzi dowodzą nie tylko głębokiej przemiany w katolickim obrazie Lutra, ale także „zadomowienia” się przekonania o głębokiej religijności Lutra u najwyższych przedstawicieli Kościoła katolickiego. Papieże ostatniego czterdziestolecia pozostają jednomyślni, z jednej strony, w wyważonej ocenie reformatorskich działań Lutra, z drugiej zaś w dostrzeganiu duchowo-religijnych motywów wystąpienia Reformatora i teologicznych racji najważniejszych jego postulatów. Papieskie uznanie dla religijnych i teologicznych pytań Lutra skłania więc do postawienia pytania o korzenie duchowo-religijnej sylwetki Lutra.

2. LUTER ZANURZONY W PÓŻNOŚREDNIOWIECZNEJ KULTURZE POBOŻNOŚCIOWEJ

Podstawy do sformułowania tezy o głębokiej religijności Lutra można odnaleźć przede wszystkim w jego biografii. Nierzadki jest dziś pogląd, że wprawdzie Luter dał istotne impulsy dla reformy, ale nie on uruchomił reformację jako potężny nurt myślowy i społeczny. Ta ruszyła już jakieś 100-200 lat wcześniej wskutek skoncentrowania się nie tyle na przedmiocie, ile podmiocie chrześcijańskiej wiary. Oznaczało to jej subiektywizację, jak miało to miejsce choćby w wywodzącej się z Niderlandów *devotio moderna*, która została podjęta przez różnych reformatorów. Wśród nich był Marcin Luter, ale na przykład również Ignacy Loyola. Odtąd nie Boski porządek

¹⁷ KAI (28.06.2016). Cyt. za: P. JASKÓŁA, *Historyczny rozwój katolickiego obrazu Marcina Lutra*, s. 57.

kosmiczny stał w centrum chrześcijańskiej wiary, lecz człowiek, jako centrum stworzenia, ze swymi potrzebami i pytaniami. W ten nurt wpisuje się Lutrowe pytanie: „W jaki sposób zyskam łaskawego Boga?”¹⁸ We współczesnych badaniach nad Lutrem przyjmuje się więc, że wittenberskiego Reformatora uformował kulturowy świat późnego średniowiecza i charakterystyczny dla tego okresu typ pobożności.

Nie umniejszając wagi duchowych zmagania Lutra, można uznać, że były one w dużej mierze uwarunkowane religijną atmosferą tamtego czasu. Wy różniał ją m.in. eschatologiczny lęk, który pozostawał doświadczeniem wielu ludzi tamtej epoki i jest uznawany za jeden z charakterystycznych czynników kształtowania się ówczesnej duchowości. To właśnie ten lęk wyzwalał pytania o możliwość zbawienia i poszukiwanie jego gwarancji¹⁹. Pytania tamtej epoki Luter uczynił bardzo osobistymi pytaniami.

Wskazanie na czynniki religijno-kulturowe nie jest jednak wystarczające, aby zrozumieć genezę teologicznego myślenia Lutra i ukształtowania się jego religijnego profilu. Rozwój ducha i myśli Lutra był zależny również od jego kościelnej socjalizacji. Nauczycielem wprowadzającym Lutra w świat, w którym dominowały określone elementy chrześcijańskiej tradycji, a zwłaszcza w duchowe życie, był zakonny przyjaciel, a zarazem spowiednik i nauczyciel, Johann Staupitz, który dawał mu kluczowe rady i wskazania na jego duchowej i teologicznej drodze. Ponadto Lutra uformowała także lektura mistycznych pism Jana Taulera²⁰. Istotny wpływ należy także przypisać lekturze dzieł św. Augustyna i św. Bernarda z Clairvaux²¹.

Staupitz był reprezentantem teologii, która czerpała z duchowego doświadczenia i ku takiemu doświadczeniu pragnęła prowadzić²². Istotna była nie tyle spekulatywna wiedza, dotycząca różnych teologicznych aspektów, lecz głębia duchowego życia. U Staupitza można odnaleźć kluczową później

¹⁸ L. HÖLSCHER, *Reformation und säkulare Gesellschaft*, „*Stimmen der Zeit*” 142 (2017), nr 10, s. 660.

¹⁹ Por. O.H. PESCH, „*Nun fühlte ich mich neugeboren*“. *Luthers Weg zur Reformation*, s. 48.

²⁰ V. LEPPIN, *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*, München: C.H. Beck 2016, s. 15; 20 n.; zob. *Od konfliktu do komunii. Lutersko-katolickie upamiętnienie Reformacji w 2017 roku. Raport Lutersko-Rzymskokatolickiej Komisji Dialogu ds. Jedności*, wyd. 2, Dziegielów: Wydawnictwo Warto 2017, nr 100-101.

²¹ W. THÖNISSEN, *Gerechtigkeit oder Barmherzigkeit? Das ökumenische Ringen um Rechtfertigung*, Paderborn: Bonifatius – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2016, s. 21-98.

²² V. LEPPIN, „*Ich hab all mein ding von Doctor Staupitz*“. *Johannes von Staupitz als geistlicher Begleiter in Luthers reformatorischer Entwicklung*, w: *Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation*, (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 86), red. V. Leppin, Tübingen: Mohr Siebeck 2015, s. 241-259.

dla Lutra i reformacji myśl, że człowiek nie może w żaden sposób własnymi zasobami przyczynić się do swego zbawienia²³. Luter zresztą sam przyznał, że jego „doktrynę” rozpoczął Staupitz²⁴. W jednym z wielkopostnych kazań Staupitz stwierdza, że Jezus Chrystus przez swe cierpienie podjął wszystkie cierpienia ludzkie²⁵ i jeśli wierzący wejdzie w przestrzeń współcierpienia z Chrystusem, wówczas odkryje w swym najgłębszym jądrze miłosierdzie Boga. Według Volkera Leppina, historyka i badacza reformacji, dzięki tej koncentracji na wydarzeniu Chrystusowej Pasji Staupitz odkrył „najśłodszego Jezusa Chrystusa” (*allersüßist Jesus Christus*), poza którym nie ma żadnej innej pociechy dla człowieka²⁶. Wniosek, do którego doszedł Staupitz, oznaczał, że medytacja nad ranami Chrystusa pozwala człowiekowi zdobywać bezpośrednio „wejrzenie” w samego Boga i stać się wolnym od konieczności tworzenia spekulatywnych i niepewnych konstrukcji na drodze zbliżania się do Boga. Jak przekonuje Leppin, Luter przyswoił sobie te wskazania. Przede wszystkim jednak, zachęcony przez Staupitza, rozmyślał nad cierpiącym Chrystusem, rozważał rodzące się wątpliwości i omawiał swoje doświadczenia ze swym spowiednikiem. Według osobistej relacji Lutra przyczyniło się to do jego duchowego rozwoju. Jego opisy są nieraz wyostnione i nieco ubarwione, ale pozostają świadectwem głębi jego religijnych doświadczeń i pytań. W nawiązaniu do rozmowy odbytej ze Staupitzem, prawdopodobnie w 1516 r., pisał:

Skarżyłem się kiedyś Staupitzowi na finezję predestynacji. Odpowiedział mi: w ranach Chrystusa można znaleźć i zrozumieć predestynację, nigdy inaczej, gdyż napisano: Jego słuchaj! Ojciec jest za wysoko. Ale Ojciec powiedział: „Wskażę drogę, która wiedzie do mnie, mianowicie Chrystusa”. Idźcie, wierzcie i trzymajcie się Chrystusa, a zrozumiecie w swoim czasie, kim jestem. Nie czynimy tego, dlatego Bóg pozostaje dla nas niezrozumiały; nie można go pojąć i zrozumieć poza Chrystusem²⁷.

„Odziedziczona” po Staupitzu teologiczna koncentracja na Chrystusie, która nie tylko określała paradygmat teologicznego myślenia Lutra, lecz zyskała u niego także wymiar egzystencjalny, stanowiła jednocześnie ważne odniesienie

²³ J. STAUPITZ, *Salzburger Predigten* 55, 195 n. Cyt. za: V. LEPPIN, *Die fremde Reformation*, s. 15.

²⁴ *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, Weimar: Böhlau 1883-2009 (dalej skrótowo: WA tom, strona), 1, 245, 12: *Staupicius hat die doctrinam angefangen*.

²⁵ J. STAUPITZ, *Salzburger Predigten* 25, 9 n. Cyt. za: V. LEPPIN, *Die fremde Reformation*, s. 14.

²⁶ J. STAUPITZ, *Salzburger Predigten* 34, 7; 39, 139. Cyt. za: V. LEPPIN, *Die fremde Reformation*, s. 14.

²⁷ WA TR 2, 112, 9-16; V. LEPPIN, *Die fremde Reformation*, s. 18.

już w pierwszych wittenberskich wykładach. W interpretacji psalmów Luter przyjął zasadę, że Chrystus jest kluczem do Pisma²⁸. W kolejnych latach rozbudował tę hermeneutyczną zasadę aż do stwierdzenia, że Pismo mówi przede wszystkim o Chrystusie. Rozumiał jednak tę zasadę w duchu pobożnościowej teologii, czyli nie abstrakcyjnie i spekulatywnie, lecz egzystencjalnie, w sensie *pro nobis* – dla nas i dla naszego zbawienia. Luter rozsadził granice różnych gatunków języka religijnego. Kazanie i wykład, głoszenie i budzenie wiary oraz analiza tekstu Pisma w poszukiwaniu – dzięki egzegezie – jego dogmatycznej treści, nie stanowiły w istocie odrębnych czynności²⁹.

Drugim „mentorem” Marcina Lutra był Jan Tauler, który w swej mistyce podejmował temat oderwania duszy od wszystkiego, co ziemskie, i narodzin Boga we wnętrzu człowieka. Zbiór kazań Taulera służył jako pomoc dla kaznodziejów w wyjaśnianiu wiernym tajemnic chrześcijańskiej wiary. Lektura Taulera, której Luter oddawał się około 1515 r., fascynowała go i zyskiwał dzięki niej przekonanie, że życie chrześcijańskie wyróżnia się przede wszystkim cierpieniem³⁰. Tego cierpienia nie należało rozumieć jako aktywnego współcierpienia z Chrystusem w Jego męce, lecz pasywnego odczuwania. Luter zanotował, że sens i zrozumienie są pasywnymi cnotami (*virtus passiva*)³¹. Gdy później opisze istotę swego reformacyjnego odkrycia, użyje znowu słowa podkreślającego pasywność: *iustitia pasiva*³². Pasywna sprawiedliwość oznaczała, że to Bóg czyni sprawiedliwym bez jakichkolwiek zasług ze strony człowieka.

Spoglądając na początkowe etapy duchowej drogi Marcina Lutra, można zauważyć, że to, co potem pojawia się u niego jako „nowe”, determinujące zaproponowaną przez niego odnowę, swoje korzenie ma w średniowiecznej mistyce i twórczym dyskursie, jaki ów średniowieczny mnich prowadził z osiągnięciami i dorobkiem tamtego czasu³³. Leppin stwierdza dość radykalnie: Luter nie chciał powiedzieć niczego więcej niż to, co mówił Jan Tauler w swych przenikniętych mistycznym myśleniem kazaniach³⁴. W tym sensie znajduje swe potwierdzenie teza, że Luter trwał w katolickiej tradycji tamtego czasu. Uwaga ta dotyczy także jego teologii, która również jest

²⁸ *Dictata super Psalterium* (WA 55 I, 6, 5-7).

²⁹ V. LEPPIN, *Die fremde Reformation*, s. 20.

³⁰ M. LUTHER, *Randbemerkungen zu Taulers Predigten* (WA 9, 100, 31-33).

³¹ M. LUTHER, *Randbemerkungen zu Taulers Predigten* (WA 9, 97, 12-14).

³² M. LUTHER, *Vorrede zum ersten Band der Gesamtausgabe der lateinischen Schriften* (WA 54, 186, 6).

³³ V. LEPPIN, *Die fremde Reformation*, s. 26.

³⁴ V. LEPPIN, *Die fremde Reformation*, s. 30-31.

uwarunkowana okolicznościami tamtego czasu. Ten fakt należy odróżnić od „retoryki odkrycia”, którą Luter z chęcią się posługiwał, w czym zresztą również nie był wyjątkiem w swojej epoce³⁵.

3. NAUKA O USPRAWIEDLIWIENIU JAKO CENTRUM WIARY I TEOLOGII LUTRA

Zakonna droga i duchowa formacja Marcina Lutra w zrozumiwały sposób odcisnęły swój ślad na kształtowaniu się jego teologicznego myślenia. Był on „zanurzony” w tradycji augustyńskiej i dobrze z nią obeznany. Luter myśli więc w kategoriach późnośredniowiecznego augustynizmu, zgodnie z którym prawdziwie pobożny chrześcijanin dostrzega swoją niegodność i ufa jedynie sprawiedliwości Chrystusa, podczas gdy zuchwalcy w swym zarozumiałstwie pragną osiągnąć sprawiedliwość na własną rękę³⁶. Istotną rolę w tym doświadczeniu osobistego grzechu i poszukiwania sprawiedliwości Chrystusa odgrywała pokuta. Dlatego od początku jego teologicznych poszukiwań na czoło wysunęła się nauka o łasce i pokucie.

„Odkrycie” sensu pokuty Luter zawdzięcza w dużym stopniu wspomnianej już lekturze tekstów kazań Taulera. Dla Taulera istotne były nie tyle zewnętrzne praktyki pokutne, ile wewnętrzne nawrócenie człowieka. Nieustannie rozmyślał nad tym, że grzesznik ciągle ma możliwość powrotu do Boga i nie powinien nigdy tracić ufności – winien jedynie mocno żałować. I nawet jeśli przyjdzie do spowiednika, ale zapomni wyznać wszystkie grzechy, nie przyniesie mu to szkody³⁷. Czytając te słowa, Luter zanotował: „Zapamiętaj to sobie!”³⁸ W dalszej części lektury mógł przeczytać, że ten, kto żałuje za swoje grzechy, nie musi od razu iść do spowiednika. Jak zauważył: „To całkiem pożyteczna rada!”³⁹ W takim rozumieniu pokuty po-

³⁵ Zob. H. JEDIN, *Contarini und Camaldoli*, „Archivio italiano per la storia della pietà” 2 (1959), s. 62-65; P. NEUNER, *Martin Luthers Reformation. Eine katholische Würdigung*, Freiburg–Basel–Wien: Herder 2017, s. 119.

³⁶ Zob. K. UNTERBURGER, *Unter dem Gegensatz verborgen. Tradition und Innovation in der Auseinandersetzung des jungen Martin Luther mit seinen theologischen Gegnern*. Münster: Aschendorff 2015, s. 53-82; 121 nn.; K. UNTERBURGER, *Turmerlebnis und Thesenanschlag: Luthers Gedankensystem entsteht. Hintergründe aus Theologie und Frömmigkeit*, w: *Neu hinsehen: Luther. Katholische Perspektiven – ökumenische Horizonte*, red. S. Mokry, R. Grütz, L. Nagel, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt – Paderborn: Bonifatius 2016, s. 37.

³⁷ TAULER, *Sermones*, f. 192^v. Cyt. za: V. LEPPIN, *Die fremde Reformation*, s. 28.

³⁸ M. LUTHER, *Randbemerkungen zu Taulers Predigten* (WA 9, 104, 11).

³⁹ M. LUTHER, *Randbemerkungen zu Taulers Predigten* (WA 9, 104, 12).

brzmiewa już nauka o usprawiedliwieniu, która stała się sercem teologii Lutra. Zresztą w jego przekonaniu nauka ta jest w ogóle centrum całej chrześcijańskiej teologii i duchowości.

Na przykładzie „uwag na marginesie” czynionych przez Lutra w czasie lektury kazań Taulera można, zdaniem Leppina, przyjąć, że to, co stanowi „podstawową melodię późniejszej nauki o usprawiedliwieniu”, czyli przekonanie, że człowiek jest całkowicie zdany na Boga, znajdowało się w notatkach Lutra o wiele wcześniej. Przekonanie to wyrosło z ducha mistyki, z którym Luter zetknął się przez lekturę kazań Taulera⁴⁰. Na ile trwały i decydujący był to wpływ, świadczy choćby fakt, że teza Lutra zawarta w *Disputatio de homine* (1536), iż człowiek jest czystą materią Bożą dla wypełnienia jego przyszłej formy, była obecna już we wspomnianych „uwagach na marginesie” do kazań Taulera, gdzie pisał: „jesteśmy czystą materią, Bóg jest tym, który czyni formę, wszystko w nas sprawia Bóg”⁴¹. „Dlatego zbawienie polega [...] na nagiej wierze w Boga (*nuda fides in Deum*)”⁴². Dla Ojca Reformacji bezwarunkowe usprawiedliwienie z wiary było przede wszystkim żywym, duchowym doświadczeniem w jego osobistej relacji do Boga, które zyskało także teoretyczną „podbudowę” w teologicznym nauczaniu.

Niemalą wpływ na kształtowanie się Lutrowej nauki o usprawiedliwieniu miał również św. Bernard z Clairvaux. Miejsc dokumentujących ów wpływ jest sporo⁴³, tu wystarczy wskazać na jedno z nich. W wykładzie na temat Listu do Rzymian 8,16 Luter cytuje m.in. tekst z kazania św. Bernarda na święto Zwiastowania Maryi: „Apostoł wierzy, że człowiek zostaje usprawiedliwiony nie przez zasługi, lecz przez wiarę”⁴⁴. Kontekstem tej wypowiedzi jest kwestia przebaczenia grzechów. Powołując się na dalsze cytaty z tego autora, Luter przekonuje, że usprawiedliwienie dokonuje się *sola fide, sola gratia* i *sine operibus*. Podobnie jak św. Bernard, Luter zwraca uwagę na nierozzerwalny związek między wiarą, łaską i usprawiedliwieniem. Tak więc jeszcze przed wybuchem sporu o odpusty w 1515-1516 Lutrowa teologia usprawiedliwienia była już w pełni ukształtowana. Wspomniany spór sprawił jedynie, że została ona w pewnym sensie „upubliczniona”⁴⁵. W tym sensie Luter nie wynalazł nowej teologii, lecz jedynie na podstawie teologii uspra-

⁴⁰ V. LEPPIN, *Die fremde Reformation*, s. 25.

⁴¹ M. LUTHER, *Randbemerkungen zu Taulers Predigten* (WA 9, 97, 15 n.).

⁴² M. LUTHER, *Randbemerkungen zu Taulers Predigten* (WA 9, 102, 34-36).

⁴³ Szczegółowy wykaz zob. F. POSSET, *The Real Luther: A Friar at Erfurt and Wittenberg: Exploring Luther's Life with Melancthon as Guide*. St. Louis: Concordia Publishing 2011.

⁴⁴ WA 56, 370.

⁴⁵ Por. P. NEUNER, *Martin Luthers Reformation*, s. 119.

wiedliwienia z łaski przez wiarę prezentowanej już przez św. Bernarda dał wyraz swemu teologicznemu odkryciu i fascynacji tym ujęciem.

W reformacyjnej nauce o usprawiedliwieniu wyraźnie ujawniają się mistyczne korzenie wittenberskiego Reformatora. Podobnie jak w owym nurcie średniowiecznej teologii, która czerpała z duchowego doświadczenia i chciała do niego prowadzić, także w nauce o usprawiedliwieniu decydująca jest koncentracja na Chrystusie. Nauka ta opiera się na tezie, że wierzący nie jest w stanie w żaden sposób przyczynić się do swego zbawienia, które całkowicie pozostaje darem łaski. Dla lepszego zobrazowania rzeczywistości obdarowania łaską, czyli usprawiedliwienia, Luter ujmuje je w perspektywie radosnej wymiany, która dokonuje się między Chrystusem a wierzącym⁴⁶. W wierze człowiek zostaje usprawiedliwiony dzięki sprawiedliwości Chrystusa, a nie własnej. W tym sensie jest to sprawiedliwość „zewnętrzna”, a nawet „obca”. Proces usprawiedliwienia uwarunkowany jest trwaniem w jedności z Chrystusem. To tam dokonuje się *commercium sacrum* między człowiekiem a Chrystusem. Zjednoczenie z Chrystusem, które Luter przyrównuje obrazowo do więzi małżeńskiej, skutkuje w wierzącym nowym życiem. Objawia się ono jako rodzaj „przejścia” w Chrystusa, czyli prowadzi do egzystencji usprawiedliwionego niejako *extra se*⁴⁷. Innymi słowy, egzystencja usprawiedliwionego staje się egzystencją w Chrystusie i dzięki Chrystusowi. Niewątpliwie w takim ujęciu usprawiedliwienia i sprawiedliwości wierzącego uwidacznia się ów wpływ średniowiecznego mistycyzmu, który egzystencję wierzącego opisywał jako egzystencję „ekstatyczną”, czyli nie w oparciu o własne zasługi, lecz jakby „poza sobą” – w Bogu⁴⁸. Mistyczny paradygmat myślenia o Bogu i Jego łasce pozwalał Lutrowi podkreślać radykalną zależność wierzącego od Boga oraz konieczność całkowitego zdania się na łaskę Chrystusa. Lutrowa nauka o usprawiedliwieniu implikuje przy tym radykalnie teocentryczną antropologię. W jej ramach człowiek zostaje całkowicie uchwycony przez Boga, dzięki czemu cała jego egzystencja zostaje przemieniona przez Bożą sprawiedliwość⁴⁹.

Dociekając istoty nauki o usprawiedliwieniu, wyrażającej się w koncentracji na Chrystusie, Luter mieścił się w ramach późnośredniowiecznej teo-

⁴⁶ Zob. T. DOLA, *Marcina Lutra soteriologiczna teoria „radosnej wymiany i konfliktu”*, „Studia Oecumenica” 17 (2017), s. 133-147.

⁴⁷ R. PORADA, *Lutra nauczanie o usprawiedliwieniu jako „imputatio” i „deificatio”*, „Studia Nauk Teologicznych” 13 (2018), s. 125.

⁴⁸ Por. B. LOHSE, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995, s. 81.

⁴⁹ R. PORADA, *Lutra nauczanie o usprawiedliwieniu jako „imputatio” i „deificatio”*, s. 125.

logii zachodniej. Nie oznacza to, że taka optyka była wolna od kontrowersji. Późne średniowiecze naznaczone było zderzeniem się dwóch opcji: mistycznym apelem na rzecz wewnętrznie zorientowanej pobożności pokutnej oraz pobożności opierającej się na widzialnych i wymiernych zasadach, której szczytem stała się praktyka odpustów. Luter, idąc za swymi duchowymi mistrzami, opowiedział się po stronie tej pierwszej, co ostatecznie doprowadziło go do zmagania nad wykazaniem swej prawowierności. W tym sporze można dostrzec napięcie, które istniało wówczas między tymi dwoma nurtami. Stając po jednej stronie, czyli czerpiąc z późnośredniowiecznej pobożności i towarzyszącej jej mistycznej teologii, Luter niewątpliwie proponował w swym rozumieniu usprawiedliwienia coś nowego, co jednak – zwłaszcza z dzisiejszej perspektywy – niekoniecznie jawi się jako antykatolickie⁵⁰. Uznawał on bez zastrzeżeń chrystologię i jej dogmaty, choć interpretował je w sensie dynamicznym, czyli relacji Boga do człowieka. Głównym wyzwaniem, według Lutera, nie jest Bóg sam w sobie, lecz to, jak się On ujawnia człowiekowi, co czyni On dla niego. W odniesieniu do ówczesnej scholastyki było to ujęcie nowe, jednocześnie jednak zgodne z duchem Biblii⁵¹. Warto zauważyć, że do takich przeświadczeń w wyniku badań prowadzonych w zakresie biblistyki, historii teologii i dogmatów doszli dziś katolicy i luteranie, którzy w 1999 r. zdobyli się na formalny akt podpisania *Wspólnej Deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*. Jednym z podstawowych czynników umożliwiających wyrażenie owego konsensusu był wspólny sposób „wsluchiwanie się w Słowo Boże w Piśmie świętym”⁵².

Reformacyjny przełom Lutera jest w istocie odkryciem św. Pawła i silnym skoncentrowaniem się na jego rozumieniu przebaczenia grzechów przez wiarę, nie zaś jakimś teologicznym przewrotem, który miałby go pchać w stronę herezji⁵³. Mimo powstałych sporów można stwierdzić, że Luter nie naruszył apostołskiego czy innych starożytnych wyznań wiary, lecz poruszał się w dopuszczalnych granicach. Wówczas nie uznano jednak jego propozycji za zgodną z kościelną teologią, choć wpisywała się ona w próby reform Kościoła, podejmowanych w późnym średniowieczu i wczesnej nowożytności.

Na zaistniały konflikt trzeba spojrzeć z jeszcze szerszej perspektywy. Miał on swoje podłoże w sporze o nominalizm w teologii i jego następstwa choćby w rozumieniu Kościoła. Luter powoływał się nie tylko na Wilhelma

⁵⁰ Por. V. LEPPIN, *Die fremde Reformation*, s. 60-62; W. THÖNISSEN, *Gerechtigkeit oder Barmherzigkeit?*, s. 29.

⁵¹ P. NEUNER, *Martin Luthers Reformation*, s. 123.

⁵² *Wspólna Deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, nr 8, w: *Bliżej wspólnoty* s. 501.

⁵³ Por. F. POSSET, *The Real Luther*, s. 116.

Ockhama, ale sam twierdził o sobie, że jest nominalistą⁵⁴. Wydaje się, że to wyznaczenie jest kluczem do zrozumienia jego osoby i dzieła. Uwarunkowane nominalizmem rozumienie Kościoła prowadziło do nowatorskiego rozumienia usprawiedliwienia. Należałoby jednak uznać, że nie jest ono niczym nowym, a jedynie rodzajem „inkarnacji” nominalistycznych idei na kościelnej i religijnej płaszczyźnie. Stwierdzenie to nie ma na celu podważenia znaczenia teologii Lutera, ale wskazanie, że nie jest ona jedynie wynikiem powierzchownej krytyki ówczesnego stanu Kościoła, np. papieżstwa, jak to przedstawiano przez wieki, lecz ma głębsze uzasadnienie⁵⁵. W istocie mamy tu do czynienia z innym typem teologii.

Do takiego przekonania doszedł choćby Otto Hermann Pesch. W swej monumentalnej pracy doktorskiej porównał on naukę o usprawiedliwieniu u Marcina Lutera i Tomasza z Akwinu, dochodząc do przekonania, że istniejące różnice uwarunkowane są odmienną strukturą nie tylko poznawczych horyzontów i sposobu wyrażania teologicznych treści, lecz samego sposobu uprawiania teologii jako takiej i rozumienia jej funkcji. Zdaniem Pescha to tu tkwi najgłębsza różnica między Tomaszem z Akwinu a Lutrem, przewyższająca wszystkie inne różnice i przeciwieństwa między nimi⁵⁶. Pesch różni między „egzystencjalną teologią” Lutera a „sapiencjalną teologią” Tomasza z Akwinu. Teologia egzystencjalna formułuje wypowiedzi w taki sposób, że zakłada się nie tylko możliwość wyrażenia osobistej wiary w wypowiedzi teologicznej, ale podmiotowe „wierzę i „wyznaję” stają się bezpośrednio treścią tak rozumianej teologii. Innymi słowy, wypowiedzi teologiczne odzwierciedlają egzystencjalne doświadczenie wiary. Z kolei teologia sapiencjalna wprawdzie nie wyklucza możliwości wyrażenia osobistego, egzystencjalnego doświadczenia wiary, nie czyni tego jednak w sposób bezpośredni. Dąży ona raczej do tego, aby – jeśli jest to możliwe dzięki Bożemu samoobjawieniu – zrozumieć i wyrazić Bożą myśl dotyczącą świata, człowieka i historii⁵⁷. Luter, będąc pod wpływem związanej z nurtem augustyńskim tzw. pobożnościowej teologii, dowartościowywał i koncentrował się przede wszystkim na religijnym doświadczeniu. To uwidaczniało się

⁵⁴ WA TR 4, 4118; 4, 5134; 5 6419.

⁵⁵ D. BURKARD, *Luther und die Reformation 1517-2017*, s. 125-127.

⁵⁶ O.H. PESCH, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1967, s. 941; zob. O.H. PESCH, *Zrozumieć Lutera*, s. 32-33.

⁵⁷ O.H. PESCH, *Existentielle und sapientiale Theologie. Hermeneutische Erwägungen zur systematisch-theologischen Konfrontation zwischen Luther und Thomas von Aquin*, „Theologische Literaturzeitung” 92 (1967), s. 738.

w specyfice jego teologicznego, a zarazem religijnego myślenia. Dostrzeżenie tej specyfiki dzięki historycznym i teologicznym badaniom pozwoliło z dzisiejszej katolickiej perspektywy stwierdzić, że Luter „pozostał wierny cennemu dziedzictwu starej katolickiej wiary”. Taka konstatacja w oczywisty sposób podważa sens określenia „heretyk” w odniesieniu do wittenberskiego Reformatora. Co więcej, po katolickiej stronie, nierzadko w ramach lub wskutek dialogu doktrynalnego z Kościołami luterskimi, podejmuje się próby wykazania wprost owej wierności Ojca Reformacji wobec „katolickiej wiary”, określając ją nieco hasłowo „katolickością” Lutra.

4. „KATOLICKOŚĆ” LUTRA

Wniosek dotyczący „katolickości” Lutra pojawił się pośrednio w cytowanym już wystąpieniu kard. Willebrandsa. Nie należy w tym widzieć konfesyjnej „zaborczości” wobec Lutra, lecz wolę ukazania jego zakorzenienia w określonej tradycji duchowej i religijnej, mieszczącej się w ramach ówczesnego katolicyzmu. Przyjęcie tej perspektywy nie oznacza w żadnym wypadku relatywizacji czy osłabienia wyjątkowości osoby i dzieła Lutra, ale ma ona na celu pokazanie odwagi i przenikliwości jego umysłu, stawiającego najważniejsze w perspektywie religijnej pytanie o Boga.

Jeśli tradycja katolicka od zawsze była związana z wolą reformy, wówczas uprawnione jest pytanie, czy reformatorskie dążenia Lutra rzeczywiście musiały prowadzić do podziału Kościoła i utraty jego katolickości. Intencją odkrywania bądź ukazywania „katolickości” Lutra nie jest również próba jego całkowitej rehabilitacji, a jedynie pokazanie, że dawne potępienia czy negatywne oceny nie mają merytorycznych podstaw, lecz opierają się na nieporozumieniach, błędach, fałszywym rozkładaniu akcentów. Dziś należy je uznać za nieaktualne⁵⁸. Podjęta w XX wieku w kręgach Kościołów po-reformacyjnych próba nowego otwarcia się na Lutra i zrozumienia go na nowo pozwoliła także katolickiej teologii na dostrzeżenie „katolickiego” potencjału reformy Lutra i uznanie, że wittenberczyk pozostał zakorzeniony w katolickiej tradycji wiary, która była złożona i obejmowała różne nurty myślowe. Jedna tradycja Kościoła urzeczywistnia się „w” i „z” wielu tradycji teologicznych i liturgicznych. Dlatego reformatorskie intencje Lutra oraz katolickość wcale się nie wykluczają⁵⁹.

⁵⁸ *Od konfliktu do komunii*, nr 238.

⁵⁹ W. THÖNISSEN, *Gerechtigkeit oder Barmherzigkeit?* s. 30-32.

Intensywne badania nad osobą i dziełem Lutra doprowadziły w toku prac Międzynarodowej Komisji dialogu luterkańsko-rzymskokatolickiego do nazwania Lutra świadkiem Ewangelii, nauczycielem wiary, wzywającym do duchowej odnowy⁶⁰. Na pierwszym planie tej oceny stoi przekonanie, że zasadniczą intencją Lutra było dążenie do duchowej odnowy i nawrócenia Kościoła i poszczególnych wiernych, wyrażające się w codziennie podejmowanej pokucie. To wezwanie nie znalazło jednak posłuchu ani w Niemczech, ani w Rzymie. Dlatego dziś uprawnione jest stwierdzenie, że nie tyle Lutrowe rozumienie Ewangelii i jego intencja reformy doprowadziły do podziału, ile kościelne i polityczne następstwa jego rozumienia Kościoła, urzędu kościelnego i kościelnego nauczania⁶¹. Cele reformy proponowanej przez Lutra wpisują się w ogólną sytuację ówczesnego Kościoła i potrzeby jego reformy. Dlatego nie należy ich postrzegać w taki sposób, jakoby zwrócone były przeciwko Kościołowi katolickiemu. Reformator dążył ponadto do odnowy całej teologii w duchu jej ubiblijnienia, co pozostawało w zgodzie z dążeniami ówczesnych humanistów, jak chociażby Erazm z Rotterdamu. W ocenie „katolickości” Lutra nie mniej ważną kwestią jest uwzględnienie faktu, że począwszy od Soboru Trydenckiego dokonuje się formowanie katolickiej tożsamości, odpowiadające warunkom ówczesnej epoki konfesjonalizacji. Życie katolickie kształtowało się pod wpływem modelu integrystycznego, gdyż próby wewnątrzkościelnych reform miały ukierunkowanie antyewangelickie. Wskutek tego teologiczne myślenie zostało określone przez trydenckie kanony i prowadziło do kształtowania się myślenia i działania na zasadzie antytezy. Rozwój Kościoła katolickiego został więc w dużej mierze określony przez Reformację, przy czym w charakterze sprzeciwu i odgraniczania się od niej⁶². Dopiero Sobór Watykański II zdołał pozytywnie otworzyć się na teologiczne intencje reformy Marcina Lutra, a na podniesione wówczas pytania poszukiwał odpowiedzi

w sposób bardziej wyważony w szerszych ramach eklezjologicznych i w świetle nowej świadomości wspólnej wiary umożliwionej przez ruch ekumeniczny. [...] *Vaticanum II* nawiązało do szerszej tradycji kościelnej i było w stanie w rozumieniu Kościoła postawić inne akcenty niż Trydent⁶³.

⁶⁰ *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa*, nr 4.

⁶¹ *Wort zum 450. Todesjahr Martin Luthers aus der evangelischen und katholischen Kirche in Thüringen und Sachsen-Anhalt*, „Ökumenische Rundschau” 45 (1996), s. 218.

⁶² W. THÖNISSEN, *Gerechtigkeit oder Barmherzigkeit?*, s. 29-30.

⁶³ *Apostolskość Kościoła. Dokument studyjny Luterkańsko-Rzymskokatolickiej Komisji Jedności* (2007), nr 235, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 27 (2011), nr 1-2, s. 136.

Poszukując „katolickości” Lutra, Dorothea Sattler zaproponowała przed kilku laty swoistego rodzaju intelektualne ćwiczenie. Wskazała najpierw na trzy główne aspekty, które w samoświadomości Kościoła rzymskiego uchodzą za istotne przejawy katolickości: powszechne głoszenie Ewangelii, sakramenty jako zbawcze znaki objawiające obecność Boga w życiu człowieka oraz instytucjonalny wymiar kościelnej wspólnoty wiary⁶⁴. Jej zdaniem, aby odpowiedzieć na pytanie, czy Luter jest katolicki, należałoby wykazać, w jakim stopniu wspomniane aspekty znajdowały uznanie w jego poglądach i działaniu.

Jak sugeruje dogmatyczka z Monastyru, nie ulega wątpliwości, że wittenberski Reformator dokonał koncentracji Ewangelii na orędziu o zbawczej woli Boga wobec każdego grzesznika. Owa koncentracja była możliwa dzięki recepcji Pawłowego nauczania o usprawiedliwieniu. Można ją uznać za dar Lutra dla całego chrześcijaństwa. Pragnął on, aby orędzie o usprawiedliwieniu ze strony łaskawego Boga przez wiarę w Jezusa Chrystusa dotarło do każdego wierzącego i stało się powszechne. W wymiarze głoszenia Jezusa Chrystusa jako centrum Ewangelii Luter z pewnością był więc katolicki⁶⁵.

Także w sakramentologii Luter przyczynił się do uświadomienia na nowo biblijnych źródeł pojęcia „sakrament” i zmiany rozumienia sakramentów. W dziele *O niewoli babilońskiej* (1520) dał wyraz otwartości na różne sposoby rozumienia sakramentu. Biblijne *mysterion*, które stoi u podstaw całej sakramentologii, zwraca uwagę, że istnieje tylko jedna objawiona tajemnica Boża – Jezus Chrystus. W dzisiejszej teologii katolickiej tę prawdę wyraża się stwierdzeniem, że tylko Jezus Chrystus jest we właściwym sensie sakramentem zbawienia. Dla wyróżnienia tego sensu w odniesieniu do Chrystusa stosuje się pojęcie „prasakramentu”, by ukazać, że sakramenty Kościoła czerpią swą moc właśnie z tego źródła, będąc znakami zbawczego działania Boga w Chrystusie⁶⁶.

Na „katolickość” Lutra wskazuje się także w odniesieniu do posoborowego kształtu Kościoła katolickiego. Wittenberski Reformator miał nadzieję, że zostanie zwołany sobór, na którym podejmie się dyskusję nad jego propozycjami reformy⁶⁷. Ta nadzieja na przewyciężenie zaistniałego sporu

⁶⁴ D. SATTLER, *Ist Martin Luther katholisch? Annäherung an eine provozierende Frage*, w: *Neu hinsehen: Luther. Katholische Perspektiven – ökumenische Horizonte*, red. S. Mokry, R. Grütz, L. Nagel, Paderborn: Bonifatius – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2016, s. 165-167.

⁶⁵ D. SATTLER, *Ist Martin Luther katholisch?*, s. 168.

⁶⁶ W. KASPER, *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg–Basel–Wien: Herder 2011, s. 126-127.

⁶⁷ Zob. WA 6, 413.

zrealizowała się w jakimś sensie dopiero na Soborze Watykańskim II⁶⁸. To na nim podjęto zagadnienia, które stanowiły przedmiot zainteresowania Reformatora: chrystocentryzm teologii, Pismo Święte jako norma nauczania, powszechne kapłaństwo wszystkich ochrzczonych i konieczność stałej reformy Kościoła. Te zagadnienia stały się także przedmiotem teologicznych uzgodnień w dialogach doktrynalnych z udziałem luteranów i katolików.

We wskazanych wyżej zakresach widać, że Luter pozostał „katolicki” w proroczym oraz w pełnym otwartości i odwagi sensie⁶⁹. Wyrósł on z katolickiego dziedzictwa wiary, podejmując próbę jego zdynamizowania tak, by Ewangelia łaski stanowiła centrum chrześcijańskiego życia. Dzięki temu jego teologia niewątpliwie wzbogaciła Kościół katolicki i katolicką teologię.

*

Formułując ostatecznie odpowiedź na tytułowe pytanie – czy Marcin Luter jest heretykiem czy bohaterem wiary? – odwołajmy się jeszcze raz do słów kard. Willebrandsa. We wspomnianym już przemówieniu w nawiązaniu do osoby Reformatora wypowiedział on również takie słowa:

[...] jest rzeczą dobrą wspominać męża, dla którego nauka o usprawiedliwieniu była artykułem, od którego zależy ‘być albo nie być’ Kościoła (*articulus stantis et cadentis ecclesiae*). W tym może on być naszym wspólnym nauczycielem, że Bóg zawsze musi pozostać Panem i że naszą najważniejszą ludzką odpowiedzią musi być bezwzględne zaufanie i wielbienie Boga”.

Jeśli po pięciuset latach od Reformacji Luter może być dla katolików nauczycielem, jeśli nie tylko luteranie, ale także katolicy poprzez formalny kościelny akt wskazują na centralne miejsce orędzia o usprawiedliwieniu, to odpowiedź na postawione wyżej pytanie narzuca się chyba sama. Trudno uznać, że ktoś, kto stawia w centrum Chrystusa, kto twierdzi, że człowiek jest całkowicie zdany na Boga, miałby być określony mianem heretyka. Nikt nie wymaga, by uznać go za bohatera wiary. Biorąc jednak pod uwagę reformatorskie intencje Lutera, a zwłaszcza chrystocentryzm nauki o usprawiedliwieniu, należy przyznać, że Luter był przede wszystkim reformatorsko nastawionym teologiem, mieszczącym się w ramach jednego, katolickiego Kościoła.

⁶⁸ P. NEUNER, *Martin Luthers Reformation*, s. 321.

⁶⁹ D. SATTLER, *Ist Martin Luther katholisch?*, s. 170.

BIBLIOGRAFIA

- BURKARD Dominik: *Luther und die Reformation 1517-2017: Kritische Anmerkungen (nicht nur) zur Luther-Biographie von Heinz Schilling*, w: *Neu hinsehen: Luther. Katholische Perspektiven – ökumenische Horizonte*, red. Stephan Mokry, Reinhard Grütz, Ludger Nagel, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt – Paderborn: Bonifatius 2016, s. 116-135.
- DOLA Tadeusz: *Marcina Lutra soteriologiczna teoria „radosnej wymiany i konfliktu”*, „Studia Oecumenica” 17 (2017), s. 133-147.
- HÖLSCHER Lucian: *Reformation und säkulare Gesellschaft*, „Stimmen der Zeit” 142 (2017), nr 10, s. 651-166.
- JASKÓŁA Piotr: *Historyczny rozwój katolickiego obrazu Marcina Lutra*, „Studia Nauk Teologicznych” 13 (2018), s. 45-60.
- JEDIN Hubert: *Contarini und Camaldoli*, „Archivio italiano per la storia dela pietà” 2 (1959), s. 51-117.
- KASPER Walter: *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg–Basel–Wien: Herder 2011.
- KASPER Walter: *Martin Luther. Eine ökumenische Perspektive*, Ostfildern: Patmos Verlag 2016.
- LEPPIN Volker: *„Ich hab all mein ding von Doctor Staupitz“: Johannes von Staupitz als geistlicher Begleiter in Luthers reformatorischer Entwicklung*, w: *Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation*, (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 86), red. Volker Leppin, Tübingen: Mohr Siebeck 2015, s. 241-259.
- LEPPIN Volker: *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*, München: C.H. Beck 2016.
- LOHSE Bernhard: *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995.
- LORTZ Joseph: *Die Reformation als religiöse Anliegen heute*, Trier: Paulinus Verlag 1948.
- NEUNER Peter: *Martin Luthers Reformation. Eine katholische Würdigung*, Freiburg–Basel–Wien: Herder 2017.
- PESCH Otto Hermann: *„Nun fühlte ich mich neugeboren“: Luthers Weg zur Reformation: Rückblick und ein Urteil aus katholischer Sicht*, w: *Luther in Erfurt und die katholische Theologie*, red. Josef Freitag, Leipzig: Benno Verlag 2001, s. 31-43.
- PESCH Otto Hermann: *Existentielle und sapientiale Theologie. Hermeneutische Erwägungen zur systematisch-theologischen Konfrontation zwischen Luther und Thomas von Aquin*, „Theologische Literaturzeitung” 92 (1967), s. 731-742.
- PESCH Otto Hermann: *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1967.
- PESCH Otto Hermann: *Zrozumieć Lutra*, tłum. Andrzej Marniok, Krzysztof Kowalik, Poznań: W drodze 2004.
- PORADA Rajmund: *Lutra nauczanie o usprawiedliwieniu jako „imputatio” i „deificatio”*, „Studia Nauk Teologicznych” 13 (2018), s. 109-127.
- POSSET Franz: *The Real Luther: A Friar at Erfurt and Wittenberg: Exploring Luther's Life with Melancthon as Guide*, St. Louis: Concordia Publishing 2011.
- SATTLER Dorothea: *Ist Martin Luther katholisch? Annäherung an eine provozierende Frage*, w: *Neu hinsehen: Luther. Katholische Perspektiven – ökumenische Horizonte*, red. Stephan Mo-

- kry, Reinhard Grütz, Ludger Nagel, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt – Paderborn: Bonifatius 2016, s. 162-174.
- SCHILLING Heinz: *Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs*, München: C.H.Beck 2014³.
- SKŁADANOWSKI Marcin: *Marcin Luter – świadek Chrystusa i nauczyciel wiary? Ekumeniczne katolicko-luterańskie spojrzenie na Reformatora w świetle dokumentu „Od konfliktu do komunii”*, „Studia Teologiczne” 33 (2015), s. 65-79.
- THÖNISSEN Wolfgang: *Gerechtigkeit oder Barmherzigkeit? Das ökumenische Ringen um Rechtfertigung*, Paderborn: Bonifatius – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2016.
- UNTERBURGER Klaus: *Turmerlebnis und Thesenanschlag: Luthers Gedankensystem entsteht. Hintergründe aus Theologie und Frömmigkeit*, w: *Neu hinsehen: Luther. Katholische Perspektiven – ökumenische Horizonte*, red. Stephan Mokry, Reinhard Grütz, Ludger Nagel, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt – Paderborn: Bonifatius 2016, s. 26-42.
- UNTERBURGER Klaus: *Unter dem Gegensatz verborgen. Tradition und Innovation in der Auseinandersetzung des jungen Martin Luther mit seinen theologischen Gegnern*. Münster: Aschendorff 2015.
- WILLEBRANDS Johannes: *Mandatum Unitatis. Beiträge zur Ökumene*. Paderborn: Bonifatius 1989.

„GŁĘBOKA RELIGIJNOŚĆ LUTRA”:
MARCIN LUTER – HERETYK CZY BOHATER WIARY?

Streszczenie

Celem artykułu jest sformułowanie odpowiedzi na pytanie: czy Lutra należy uważać za hereetyka, czy też można w nim widzieć bohatera wiary? Istotną podstawą dla takiej odpowiedzi są najpierw wypowiedzi papieży ostatniego czterdziestolecia, aż po afirmację Lutra jako osobowości głęboko religijnej. Dalszych przesłanek dostarczają wyniki historycznych badań, które wskazują na głębokie zakorzenienie Lutra w ówczesnej teologii mistycznej. Uwidacznia się to w jego sposobie uprawiania teologii, gdzie głównym źródłem poznania stało się własne doświadczenie wiary. Teologia Lutra jest teologią egzystencjalną i w tej perspektywie należy widzieć także naukę o usprawiedliwieniu. Usprawiedliwienie z wiary było dla Lutra przede wszystkim żywym, duchowym doświadczeniem w osobistej relacji do Boga, które jednocześnie determinowało jego teologiczną refleksję. Zachowując świadomość spraw spornych, można stwierdzić, że w swych reformacyjnych intencjach Luter pozostał zakorzeniony w katolickiej tradycji wiary. Luter nie jest ani heretykiem, ani nie musi być uznawany za bohatera wiary – jest przede wszystkim reformatorsko nastawionym teologiem, który ma swe miejsce w ramach jednego, katolickiego Kościoła.

Słowa kluczowe: Marcin Luter; luteranizm; reformacja; nauka o usprawiedliwieniu; katolickość Lutra.