

ANDREAS MÜLLER

Duchowość i mistyka ewangelicka

Mistyka jest nieodłącznym elementem duchowości ewangelickiej¹. Jednocześnie trudno znaleźć inny wymiar duchowości w tej wierze, który by kiedykolwiek wzbudzał więcej kontrowersji niż właśnie mistyka. Z fenomenem tym wiążą się pewne lęki. Jest to przede wszystkim obawa, że klasyczna droga mistyczna ze swymi trzema etapami: oczyszczeniem, oświeceniem i zjednoczeniem, niesie z sobą coś w rodzaju sprawiedliwości z uczynków, która stoi w sprzeczności z fundamentalną nauką ewangelicką o usprawiedliwieniu jedynie przez wiarę (*per fidem*)². Z tego zaś rodzi się pytanie, czy i do jakiego stopnia mistyka da się pogodzić z podstawami reformacji. Czyżby była ona jedynie jakimś popularnym zjawiskiem, które teraz – zgodnie z duchem czasu – podejmowane jest także w protestantyzmie?

Zanim zajmiemy się centralnym zagadnieniem stosunku mistyki do ewangelickiej duchowości, konieczne będzie wyjaśnienie kilku fundamentalnych kwestii. Tematyzacji wymaga przede wszystkim trudna, niemalże niemożliwa do sformułowania definicja mistyki. Następnie odpowiemy na pytanie, dlaczego mistyka ma tak wielkie znaczenie dla dzisiejszego społeczeństwa. Dalej naszkicujemy krótko rolę mistyki w chrześcijaństwie ewangelickim, a zwłaszcza w nauczaniu Lutra. Dopiero wtedy będziemy mogli zapytać, czy istnieje mistyka

Andreas MÜLLER, prof. dr hab., duchowny ewangelicki, profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Christiana Albrechta w Kilonii, e-mail: AMueller@kg.uni-kiel.de

¹ Peter Zimmerling twierdzi nawet, że bez mistyki trudno sobie wyobrazić chrześcijaństwo ewangelickie i wiarę ewangelicką. Zob. P. Zimmerling, *Evangelische Mystik*, Göttingen 2015 s. 11.

² Obawy takie wyraża np. Winfried Zeller. Zob. W. Zeller, *Luthertum und Mystik*, w: tenże, *Theologie und Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze II*. Marburg 1978 s. 35–54, tu: 54.

specyficznie ewangelicka i czym różni się ona od innych uwarunkowanych konfesyjnie czy religijnie form mistyki.

I. Co to jest mistyka?

„Mistykę można zdefiniować jako dążenie za pomocą metod fizjologicznych (np. taniec ekspresyjny, trans narkotykowy) lub medytacji do wyjścia poza normalny stan świadomości i nawiązania kontaktu z Bogiem, kontaktu subiektywnie odczuwanego jako «bezpośredni»”³. Takie rozumienie mistyki podaje Richard Gordon. Jego definicja jest próbą opisanie fenomenu, który ze względu na swój indywidualny charakter i wielorakość wymyka się wszelkiemu jednoznaczному ujęciu na płaszczyźnie definicyjnej⁴. Czy w mistyce chodzi rzeczywiście i zawsze o metodyczne zbliżenie się do Boga? Czy należy definiować ją bardziej na podstawie uznanego kanonu literatury mistycznej, czy jest ona raczej zjawiskiem związanym z praktyką? Czy należy wiązać ją zawsze z jakąś religią lub wyznaniem, czy też jest raczej transkonfesyjną i transreligijną drogą do zjednoczenia się z Bogiem? Ścisłe ujęcie fenomenu mistyki jawi się jako bardzo trudne, jeśli nie całkowicie niemożliwe. Zasadniczo będę używał pojęcia *mistyka* w bardzo szerokim znaczeniu. Sam termin jest w gruncie rzeczy tworem sztucznym. Rzeczownik „mistyka” pojawił się po raz pierwszy w XVII wieku w języku francuskim, a w XVIII wieku przyjęł się powszechnie jako *terminus technicus*⁵. Jedynie przymiotnik „mistyczny” znany był już w starożytności⁶. Szczególne znaczenie miał on w egzegezie biblijnej. Poszukując głębszego, dalekiego od dosłownej i realistycznej wykładni, sensu Pisma Świętego, tacy autorzy jak Orygenes mówili o mistycznej interpretacji szczególnie Starego Testamentu w świetle Chrystusa. Nowoczesna egzegeza mówi tu o typologii i alegorezie. Jednakże takie użycie słowa „mistyczny” nie odpowiada jego dzisiejszej semantyce. Podobnie jest w przypadku Cyryla Aleksandryjskiego, który rozszerzył znaczenie słowa *mystikos* o ukrytą obecność Chrystusa

³ R. Gordon: *Mystik III. Geschichtlich 1. Griechisch-römische Antike*. W: *Religion in Geschichte und Gegenwart* V. Tübingen 2002 s. 1655.

⁴ Markus Wriedt, odnosząc się do myśli Aloisa Haasa, pisze tak: „[...] mnogość poszczególnych motywów i ich możliwa niekompatybilność, a nawet rozbieżność, nie pozwalają na stworzenie opartej na elementach wspólnych definicji fenomenu mistyki. Zob. M. Wriedt: *Mystik und Protestantismus – ein Widerspruch?*. W: *Mystik. Religion der Zukunft – Zukunft der Religion?*. Red. J. Schilling. Leipzig 2003 s. 72.

⁵ Por. L. Bouyer: „*Mystisch*“ – *Zur Geschichte eines Wortes*. W: *Das Mysterium und die Mystik. Beiträge zu einer Theologie der christlichen Gotteserfahrung*. Red. J. Sudbrack. Würzburg 1974 s. 57–75; A. Haas: „*Was ist Mystik*“. W: *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*. Red. K. Ruh. Stuttgart 1986 s. 319–346.

⁶ Por. G. Ruhbach i J. Sudbrack: *Christliche Mystik. Texte aus zwei Jahrtausenden*. München 1989 s. 29.

w sakramentach: mówił on, że Chrystus jest w nich obecny „mystycznie”⁷. Od tej chwili coraz częściej i powszechniej zaczęto za pomocą słowa „mystyczny” wyrażać wewnętrzne i osobiste spotkanie człowieka z Bogiem. Fakt ten nie daje jednak w żaden sposób odpowiedzi na pytanie, skąd wzięło się dzisiejsze potoczne znaczenie tego słowa. Etymologii słowa „mystyka” należy najprawdopodobniej doszukiwać się w gr. *myein*, co znaczy ’zamykać się’⁸. Chodzi tu głównie o zamykanie oczu i ust. Takie znaczenie miałyby otworzyć przed nami głębszy sens mistyki. Mimo że tak naprawdę nie wiadomo, jak to rozumieć, to jednak we współczesnym dyskursie naukowym dużo chętniej wyprowadza się słowo mistyka właśnie od *myein* niż od gr. *mysterion*, które znaczy tyle co ’tajemnica’. I chociaż mistyka ma językowe korzenie bardziej w *myein*, to jednak pewne jest, że w późniejszej tradycji w jej pojmowaniu istotną rolę odgrywała zawsze swego rodzaju tajemnicza sakramentalna konotacja, zaznaczająca się już w myśli Orygenesusa, a zwłaszcza Cyryla Aleksandryjskiego. Odpowiednio do tego można by interpretować mistykę nie tylko jako skupienie osiągnięte przez zamknięcie oczu, lecz także jako tajemnicę, quasi-sakramentalną drogę do Boga.

Ponieważ niełatwo jest zdefiniować mistykę w sensie merytorycznym, szwajcarski mediewista i historyk literatury, Kurt Ruh (1914–2002), podjął się próby zdefiniowania jej poprzez odniesienie tego terminu do pism, które uznawane są bezspornie za mistyczne. Większość z nich ma zresztą w tytule atrybut „mystyczny”.

Na podstawie kanonu takich mistycznych pism Volker Leppin sformułował główną cechę mistyki: Jest to „postawa religijna, która bierze się z doświadczenia faktu transcendencji Boga wobec wierzącego człowieka, i której celem jest punktowe przewyciężenie tej transcendencji już tutaj, w doczesności”⁹. W ten sposób to, co transcendentne, staje się przynajmniej przejściowo immanentne. Jednakże tego rodzaju zjednoczenie z Bogiem nie dokonuje się bynajmniej przez wpatrywanie się w niebo, lecz za sprawą introspekcji, tzn. oglądu wewnętrznego. Poprzez zatopienie się w sobie samym mistyk względnie mistyczka – antycypując niejako pełnię eschatologicznego zbawienia – doświadcza Boga. To przewyciężenie – choćby na bardzo krótko – dyferencji pomiędzy transcendencją a immanencją byłoby zatem podstawową charakterystyką mistyki. Tego rodzaju punktowe doświadczenie wieczności daje się teologicznie uzasadnić jedynie poprzez odniesienie go do przyszłego doświadczenia bliskości Boga w eschatonie, której zaznaje się wówczas niejako proleptycznie, uprzedzająco.

⁷ Por. L. Bouyer: dz. cyt. s. 64. Na podstawie komentarza Cyryla Aleksandryjskiego do Księgi Izajasza. PG 70, 96C.

⁸ Por. V. Leppin: *Die christliche Mystik*. München 2007 s. 8.

⁹ Tamże s. 9.

Element doświadczenia w spojrzeniu na mistykę był szczególnie akcentowany w teologii średniowiecznej. Z tego względu definiowano ją jako *cognitio Dei experimentalis*, ‘poznanie Boga poprzez doświadczenie’. Doświadczenie zostaje przeciwstawione w tym przypadku teologicznej spekulacji względnie racjonalnej refleksji, mimo że jedna i druga nie zostają całkowicie wyeliminowane z obszaru mistyki.

Zajmowanie się mistyką jest korzystne z wielu względów. Przede wszystkim umożliwia ona wgląd w takie ciągi historii chrześcijaństwa, które tworzyły się zazwyczaj obok jego oficjalnych i zinstytucjonalizowanych form. Nie znaczy to jednak, że w kościelnych dogmatach tendencje mistyczne czy duchowość mistyczna nie doszły do głosu. Zwłaszcza dogmaty pierwszych wieków Kościoła da się rozpatrywać z perspektywy duchowości mistycznej¹⁰. Niemniej jednak mistycy często wykraczali daleko poza granice kościelnej teologii.

Szczególnie w średniowieczu mistyka popadała niejednokrotnie w konflikt z oficjalnymi normami wiary. Ponieważ rościła sobie prawo do umożliwiania bezpośredniego spotkania z Bogiem, wszelkie inne instancje pośredniczące, jakimi chciała być zwłaszcza średniowieczna hierarchia kościelna, ulegały radykalnej relatywizacji. Bardzo przykre doświadczenia w tym względzie miał znany mistyk, niemiecki dominikanin, Eckhart von Hochheim, nazywany Mistrzem Eckhartem¹¹.

Współcześnie mistyka cieszy się dużym zainteresowaniem nawet tzw. *gender studies*. Mistyka dawała bowiem kobietom możliwość prowadzenia intensywnego życia wiary poza ramami wyznaczonymi im przez zdominowany przez mężczyzn Kościół u r z ę d o w y. Dlatego szczególnie w średniowieczu spotykamy wiele kobiet, które teologię racjonalną, uprawianą przez mężczyzn, ubogały swoją teologią, teologią doświadczenia¹².

Mistyka jest zjawiskiem wykraczającym poza wyznaniowe czy religijne granice. Włoski humanista Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) widział w możliwości mistycznego zbliżenia się człowieka do Boga specyficzną właściwość ludzkiej natury. Opiera się on przy tym na koncepcji Pseudo-Dionizego Areopagity, w myśl której dostęp do boskości można znaleźć właśnie w ciem-

¹⁰ Por. A. Müller: „... durch treffende Aussagen widerlegt...“? *Theologie, Kirchenpolitik und Frömmigkeit beim 3. Ökumenischen Konzil von Ephesos*. W: *Quaerite faciem eius semper. Studien zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift Albrecht Dihle*. Red. A. Jördens i in. Hamburg 2008 s. 255–271.

¹¹ Na temat mistyki i krytyki Kościoła zob. *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung*. t. I i II. Red. M. Delgado i G. Fuchs. Fribourg-Stuttgart 2004/2005.

¹² Zob. „Dir hat vor den Frauen nicht gegraut“. *Mystikerinnen und Theologinnen in der Christentums-geschichte*. Red. M. Delgado i V. Lepin. (= Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 19) Stuttgart 2015.

nościach, poprzez absolutną redukcję naszych myśli i wyobrażeń. Pico nie łączy jednak możliwości takiego doświadczenia z żadną konkretną religią, lecz tylko godnością człowieka. Przemawia za tym fakt, że we wszystkich religiach możemy napotkać mistyczne koncepcje i przeróżne formy mistycznego doświadczenia. W judaizmie i islamie, jak też w wielu innych religiach, np. buddyzmie, istnieją porównywalne elementy procesu zbliżania się do tego, co boskie. Również przedchrześcijańskiej, pogańskiej pobożności w obszarze śródziemnomorskim koncepcje mistyczne nie były obce¹³.

II. Wyzwania społeczne XXI wieku a mistyka

Mistyka stanowi starą odpowiedź na nowe, aktualne wyzwania naszych czasów. Jej znaczenie staje się tym większe, im głębiej wchodzimy w poszczególne problemy współczesności.

Odpowiedź ta polega, po pierwsze, na powiązaniu teoretycznych abstrakcyjnych treści teologicznych z doświadczeniem. Pragnienie doświadczenia w coraz większym stopniu uwidacznia się w dzisiejszej teologii i Kościele. Czasy elit intelektualnych, *magistri ludi* i egzystencji czysto intelektualnej¹⁴ dobiegły końca. Dlatego też klasyczne formy ewangelickiej pobożności, jak np. Nabożeństwo Słowa Bożego, praktykowane ściśle podług norm teologicznych, straciły na atrakcyjności. Teoretyczne wypowiedzi bez odniesień do własnego doświadczenia czy ukazania ich konkretnych skutków społecznych coraz częściej odbierane są jako nieistotne. Mistyk zaś może w szczególny sposób wyjść naprzeciw temu pragnieniu doświadczenia, również doświadczenia religijnego, u dzisiejszych ludzi¹⁵. Przyszłość mistyki będzie polegała na towarzyszeniu ludziom na drodze do doświadczenia jakiejś głębszej zasady, którą m.in. teologia chrześcijańska nazywa Bogiem. W ten sposób staje się ona też formą całościowego spojrzenia na rzeczywistość¹⁶, a w przypadku chrześcijan ewangelickich uzupełnia zgłaszany coraz częściej przez nich deficyt duchowy w obrębie ich konfesji¹⁷.

¹³ Zob. G. Pico della Mirandola: *Oratio de hominis dignitate*. Tłum. N. Baumgarten. Hamburg 1990 s. 7.

¹⁴ Nawiązanie do powieści Hermanna Hessego *Das Glasperlenspiel*, *Gra szklanych paciorków*; (przyp. tłum.).

¹⁵ „Teologia mistyczna – pisze Markus Wriedt – znajdowała i znajduje zastosowanie względnie torowała i toruje sobie drogę pośród częściowo marginalnych, heterodoksyjnych i ostatecznie przeciwnych kościelno-teologicznemu mainstreamowi form wiary, pobożności i teologii szczególnie wtedy, gdy uznana teologia i pobożność nie były i nie są w stanie podjąć refleksji nad żywą wiarą lub ją na nowo ożywić. Mistyka jest zjawiskiem kryzysowym”. M. W r i e d t: dz. cyt. s. 83.

¹⁶ Por. tamże, s. 68. Wriedt mówi też o mistyce jako „rodzaju holistycznego oglądu rzeczywistości od średniowiecza coraz bardziej zróżnicowanej i rozdrobnionej”. Tamże s. 70.

¹⁷ Por. tamże s. 87.

Po drugie, społeczeństwo ponowoczesne charakteryzuje się coraz większą indywidualizacją, znajdującą swój wyraz w faworyzowanej dziś formie życia w pojedynkę, jako *singiel*. Mistyka, która już od późnej starożytności wspierała procesy religijnej indywidualizacji¹⁸, wychodzi niejako naprzeciw indywidualistycznym tendencjom naszego społeczeństwa. Takie nowe propozycje jak rekolleksje w codzienności, przeżywane zazwyczaj w domu, w samotności, są okazją do korzystania z myśli i tekstów mistycznych. Istnieje jednak niebezpieczeństwo, że mistyka wzmocni jeszcze bardziej tendencje do indywidualizacji w naszym społeczeństwie. Promowanie duchowego ojcostwa czy macierzyństwa, opieka ze strony charyzmatycznych osobowości mogłoby to niebezpieczeństwo znacząco ograniczyć¹⁹. W Kościele ewangelickim przypisuje się dzisiaj takim praktykom coraz większe znaczenie. Niezbędne jest jednak wprężenie wszelkich procesów mistycznych we wspólnotę i odniesienie ich do Pisma Świętego, ażeby nie zatracić przy tym chrześcijańskiego ducha.

Po trzecie, do cech charakterystycznych naszego społeczeństwa należy też nadmiar bodźców i informacji. Coraz więcej słów przekazuje coraz mniej treści. Coraz trudniej skoncentrować się na tym, co istotne, co daje sens życia. Alternatywę dla takiej rzeczywistości podsuwa apofatyczne (negatywne) skrzydło mistyki w postaci świadomej rezygnacji z potoku słów i obrazów, ćwiczeń w opanowaniu i koncentracji. Wydaje się, że właśnie apofatyczne tendencje w misticie będą w przyszłości odgrywać ważną rolę w tworzeniu koniecznej kultury **wyciszenia**.

I po czwarte, jednym z największych wyzwania naszych czasów jest spotkanie różnorodnych kultur w dobie globalizacji. Sytuacja ta stawia też na nowo różne wyznania i religie przed koniecznością porozumienia. Jak już wcześniej powiedzieliśmy, powołując się na wypowiedzi renesansowego myśliciela Pico della Mirandoli, w każdej religii da się znaleźć mniej lub bardziej podobne drogi doświadczenia mistycznego. Dlatego można przypuszczać, że w przyszłości mistyka będzie pełnić ważną funkcję pomostu w dialogu międzyreligijnym. Mistyka jest więc obecnie na wskroś aktualnym tematem. Jeśli jednak spojrzeć się na historię Kościoła ewangelickiego, to trzeba stwierdzić, że nie zawsze tak w nim było. Krótki przegląd tych dziejów według wybranych zagadnień pokaże, w jakich miejscach, także we współczesnym protestantyzmie, rysują się przeszkody utrudniające recepcję mistyki.

¹⁸ Zob. A. Müller: „... da erhoben wir uns mit glühenderem Verlangen nach dem 'wesenhaften Sein'”. *Individualisierte Religiosität in Augustins Confessiones* (IX 24). „Archiv für Kulturgeschichte“ 97 (2015) s. 271–289.

¹⁹ Por. A. Müller: *Geistliche Väter als Lebensbegleiter. Ein Beitrag zur Seelsorgepraxis in der ostkirchlichen Orthodoxie*. „Internationale Kirchliche Zeitschrift” LXXXIX (1999) s. 209–251.

III. Sceptyczne nastawienie protestantyzmu do mistyki

Historia badań nad mistyką pokazuje, że jej odbiór nie był zawsze wyłącznie pozytywny. Szczególnie protestantyzm nie zawsze był do niej przekonany²⁰. Było to spowodowane przede wszystkim tym, że mistykę wiązano z czynkami człowieka: Właśnie za pomocą takich czynków, jak np. zanurzenie się w sobie samym, człowiek miałby zbliżyć się do tego, co boskie. Mistyka ulokowała się w ten sposób w obrębie starotestamentowej sprawiedliwości czynkowej i dlatego została odrzucona²¹. Już u Lutra można znaleźć krytyczne wypowiedzi na temat niektórych form mistyki. Owo *extra nos*²² wiary ewangelickiej było poważnie zagrożone formą pobożności, będącą próbą odnalezienia Boga poprzez zanurzenie się człowieka w swoje wnętrze. W ujęciu protestanckim – zgodnie z przekonaniem wielu reformatorów – człowiek spotyka się z Bogiem w Słowie, które przychodzi doń z zewnątrz, a nie jako Bóg w m n i e. Paradoksalnie pozytywną recepcję mistyki w protestantyzmie utrudniał też fakt, że początkowo popierał ją nie tylko sam Luter, lecz także – i to jeszcze wyraźniej – tzw. lewe (radykalne) s k r z y d ł o r e f o r m a c j i, zwłaszcza tacy jej przedstawiciele jak Andreas Karlstadt²³ czy Thomas Müntzer²⁴.

Zwłaszcza w teologii liberalnej drugiej połowy XIX i początku XX wieku koncepcje mistyczne zostały napiętnowane jako nie do pogodzenia z wiarą ewangelicką. Adolf von Harnack (1851–1930) stwierdził w później często cytowanej wypowiedzi, że „mistyka to zgoła katolicka pobożność, o ile nie jest ona tylko kościelnym posłuszeństwem, tzn. *fides implicita*”²⁵. Harnack odrzucił zatem mistykę jako formę pobożności katolickiej praktykowanej z dala od czysto dogmatycznej wiary Kościoła. Według niego wiara protestancka koncentruje się nie na wewnętrznym doświadczeniu Boga, lecz na etosie działania w świecie. W podobny, radykalny sposób odrzucili mistykę teolodzy dialektyczni, którzy od I wojny światowej zdominowali niemalże całkowicie krajobraz teologiczny protestantyzmu. Ten, kto tak, jak np. Karl Barth, pojmował Boga jako c a ł k o w i c i e i n n e g o, musiał się zmierzyć z zarzutem rzekomego zacierania granic pomiędzy tym, co boskie, i tym, co ludzkie. Dla przedstawicieli teologii

²⁰ Por. K. D i e n s t: *Protestantische Mystik. Zu Begriff – Geschichte – Kontexte*. „Zeitwende” 68 (1997) s. 227–241. szczeg. 227–230.

²¹ Por. P. Z i m m e r l i n g: *Sonne in einem stillen Wasser. Mystik und Protestantismus – eine schwierige Beziehung*. „Zeitzeichen” 1 (2009) s. 9–21.

²² Przychodzące z zewnątrz, *extra nos*, przebaczenie Chrystusowe (przyp. tłum.).

²³ Por. H-P. H a s s e: *Karlstadt und Tauler*. Gütersloh 1993.

²⁴ Por. R. S c h w a r z: *Thomas Müntzer und die Mystik*. W: *Der Theologe Thomas Müntzer. Untersuchungen zu seiner Entwicklung und Lehre*. Red. S. Bräuer i H. Junghans. Gütersloh 1989 s. 283–301.

²⁵ A. H a r n a c k: *Lehrbuch der Dogmengeschichte III*. Tübingen 1910; cyt. za K. D i e n s t: dz. cyt. s. 65n.

dialektycznej było nie do pomyślenia mówić, tak jak np. Mistrz Eckhart, o boskiej iskrze w duszy. I tak np. Emil Brunner odrzucił mistykę w swojej książce *Die Mystik und das Wort* z 1924 roku, w której odniósł się krytycznie do Fryderyka Schleiermachera i nowoczesnej religijności. Mistyka wydawała mu się „antychrześcijańskim przejawem pierwotnego ludzkiego samoubóstwienia”²⁶, dlatego postawił czytelnika przed alternatywą: „Mistyka czy słowo?” Jednakże poprzez takie antymistyczne wypowiedzi teologia dialektyczna odżegnywała się nie tylko od rzekomo niereformacyjnej teologii, lecz jeszcze bardziej zdecydowanie zwalczała wewnątrz Kościoła tych niemieckich chrześcijan, którzy w jakimś stopniu byli otwarci np. na mistykę w wydaniu Mistrza Eckharta²⁷.

Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że mistyka nigdy nie była i nadal nie jest domeną katolicyzmu. W obrębie protestantyzmu można wymienić długi szereg mistyków i mistyczek, począwszy od Martina Lutra poprzez Gerharda Teerstegenę, licznych teologów pietystycznych aż po współczesne postacie. Niektóre z nich można zaliczyć do tej grupy jedynie w sposób pośredni, jak np. Dietricha Bonhoeffera czy Dorotheę Sölle. Peter Zimmerling w książce poświęconej mistykom ewangelickim wnikliwie zajął się zadziwiająco szerokim nurtem mistyki ewangelickiej²⁸. Jego książka stanowi duże osiągnięcie w dziedzinie badań naukowych nad tymi obszarami mistyki ewangelickiej, które pozostawały dotychczas w cieniu. Chodzi tu raczej o swego rodzaju autsajderów, którzy poświęcili się tej tematyce. Odnosi się to w szczególności do Waltera Nigga²⁹ (1903–1988) i Gerharda Wehra³⁰ (1931–2015), ale też Ernsta Benza³¹ (1907–1978). Pierwsze godne uwagi zręby naukowego ujęcia mistyki ewangelickiej stworzył przede wszystkim Karl Dienst (1930–2014). Według takich autorów jak on mistyka jest wręcz niezbędna zarówno dla teologii ewangelickiej, jak i dla Kościoła. Czym jednak miałyby się charakteryzować mistyka ewangelicka? Odpowiedź na to pytanie wymaga najpierw spojrzenia na stosunek Lutra do mistyki, a następnie na jej aktualne ujęcia.

IV. Luter a mistyka

Z najnowszych badań nad życiem i nauczaniem Lutra wynika, że niezależnie od jego późniejszych krytycznych wypowiedzi na temat mistyki wywarła

²⁶ Emil Brunner, cyt. wg P. Zimmerling: *Evangelische Mystik*. dz. cyt. s. 31 przyp. 83.

²⁷ Por. K. Dienst: dz. cyt. s. 230.

²⁸ Zob. P. Zimmerling: *Evangelische Mystik*. dz. cyt. s. 37–201.

²⁹ Zob. W. Nigg: *Heimliche Weisheit. Mystisches Leben in der evangelischen Christenheit*. Zürich – München 1987.

³⁰ Zob. G. Wehr: *Mystik im Protestantismus. Von Luther bis zur Gegenwart*. München 2000.

³¹ Zob. E. Benz: *Die protestantische Thebais. Zur Nachwirkung Makarios des Ägypters im Protestantismus des 17. und 18. Jahrhunderts in Europa und Amerika*. Wiesbaden 1963.

ona na niego ogromny wpływ. Co prawda w jego życiu trudno jednoznacznie wykazać oznaki mistycznych doświadczeń, przeżyć; to, czym dysponujemy w tym względzie, to jedynie kilka mało konkretnych wzmianek³². Niemniej „jego dzieło jest na wskroś nasycone terminologią i doświadczeniem teologii mistycznej”³³. Jej ducha przejął Luter nie tylko od Pseudo-Dionizego Areopagity, Bernarda z Clairvaux i Jana Taulera, ale także od swego spowiednika Jana von Staupitza³⁴. Nawet jeśli potem w myśli reformatora coraz rzadziej pojawiają się bezpośrednie odniesienia do mistyki, to jednak wiele jego podstawowych tez teologicznych należy łączyć z założeniami teologii mistycznej. Za Volkerem Leppinem można mówić tu o coraz liczniejszych transformacjach późnośredniowiecznej mistyki u Lutra³⁵. Leppin dopatruje się ich w głównych nurtach teologicznej myśli Lutra: w polaryzacji między Prawem a Ewangelią, w nauce o usprawiedliwieniu i w tezie o powszechnym kapłaństwie³⁶.

Dlatego podstawą zrozumienia jego nauki o usprawiedliwieniu jest jego bardzo wyrazista teologia pokory, porównywalna z tą, jaką znajdziemy w pismach mistycznych. Pokora jest warunkiem doświadczenia przez człowieka sprawiedliwości Bożej, przy czym Luter rozumie *desperatio* (‘zwątpienie’) człowieka jako *opus alienum* (‘obce dzieło’) Boga³⁷. Jeśli zatem człowiek rozpoznaje, że sam z siebie nie jest w stanie osiągnąć zbawienia, to jest to dziełem Boga. Pokora nie jest więc dziełem ludzkim, lecz – inaczej niż u wielu teologów mistycznych – wyłącznie darem Bożym. Pokora zaś, ujęta w kategoriach teologii pokuty, stanowi dla Lutra warunek otwarcia się na słowo Boże, które głosi człowiekowi Ewangelię usprawiedliwienia przez Boga³⁸. Także w nauce o usprawiedliwieniu znajdują się analogie strukturalne do myśli mistycznej, zwłaszcza w rozpowszechnionym m.in. przez XIV-wieczne dzieło mistyczne *Theologia Deutsch* poglądzie o łasce bezpośredniej, niezależnej od

³² Por. M. Wriedt: dz. cyt. s. 81. Niemniej można napotkać u Lutra raz po raz aluzje do doświadczeń mistycznych, jak np. w kazaniu na poniedziałek Zielonych Świątek w 1523 r., w którym według Georga Rörera miał powiedzieć: „Multos vidi monachos et clericos, qui incerti sunt, et ego semel raptus fui in 3um celum” (WA [Weimarskie Wydanie dzieł Lutra] 11, 117, 35n); cyt. za: V. Leppin: *Transformationen spätmittelalterlicher Mystik bei Luther*. W: *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther*. Red. B. H a m m i V. L e p p i n. Tübingen 2007 s. 168.

³³ M. Wriedt: dz. cyt. s. 81.

³⁴ Zob. V. Leppin: *Transformationen spätmittelalterlicher Mystik bei Luther*. dz. cyt. s. 166n. 168. 171.

³⁵ Por. tamże s. 185. Leppin reasumuje swoje badania w następujący sposób: „Teologię Lutra w jej najgłębszej istocie należy postrzegać nie inaczej jak poprzez pryzmat jej mistycznych korzeni”.

³⁶ Por. tamże s. 174.

³⁷ Por. tamże s. 176n.

³⁸ Por. tamże s. 178.

sakramentów³⁹. Luter również uważał, że chrześcijanin otrzymuje łaskę Bożą bezpośrednio, bez pośrednictwa sakramentów, a mianowicie: poprzez słowo. Ewangelię przyjmuje się przez wiarę. Podejmując tę tematykę, szczególnie w swoich pismach o wolności chrześcijańskiej, Luter posługuje się obrazem przejętym z mistyki oblubieńczej. Jednakże decydującej roli w doświadczeniu zjednoczenia Oblubieńca i oblubienicy nie odgrywa u niego miłość emocjonalna, lecz wiara⁴⁰. Przez wiarę zatem, a nie przez uczucie miłości, miłość afektywną człowiek jest blisko Boga. Już u Taulera pobrzmiewa przekonanie, że powszechne kapłaństwo ludzi wiodących życie mistyczne jest faktem zbawczym. Luter jednak – mocniej niż Tauler – podkreśla absolutną bezwarunkowość takiego kapłaństwa dla wszystkich – nie tylko dla kleru i nie tylko dla mistyków i mistyczek⁴¹. Każdy ochrzczony ma bezpośredni przystęp do Boga, a nie tylko duchowny czy człowiek religijny.

Już to krótkie spojrzenie na Marcina Lutra i jego teologię pokazuje, że tożsamość ewangelicka i mistyka w żaden sposób nie wykluczają się nawzajem. Nawet jeśli w teologii ewangelickiej mamy z konieczności tu i tam do czynienia z pewnymi modyfikacjami teologii mistycznej, to z całą pewnością wolno nam zapytać o teorie mistyczne w protestantyzmie, zwłaszcza te, które wychodzą naprzeciw społecznym wyzwaniom naszych czasów.

V. Ewangelicka mistyka dzisiaj?

Nie da się spojrzeć na doświadczenie, również doświadczenie religijne, w oderwaniu od jego konkretnego kontekstu. Szczególnie przekaz doświadczeń wymaga konkretnych środków, które mają także własny kontekst społeczny i historyczny. Kiedy więc ludzie mówią o swoich doświadczeniach, to zawsze też opowiadają jednocześnie o swojej historii, kulturze i religijności. Także ewangelicy nie mogą nigdy mówić o swoich doświadczeniach mistycznych w oderwaniu od własnego kontekstu religijnego. Kto zatem chce wyrazić swoje mistyczne doświadczenie, sięga zawsze po wzorce językowe i schematy myślenia, które go ukształtowały. Dlatego przekaz doświadczeń jest zawsze uwarunkowany także religijnie, a nawet konfesyjnie.

Z tego względu trzeba się zgodzić z twierdzeniem Petera Zimmerlinga, że konfesyjne uwarunkowania odgrywają „ważną rolę” w „każdej postaci mistyki”⁴². Zimmerling, dla którego mistyka jest „intensywnym stopniem duchowo-

³⁹ Por. tamże s. 179n.

⁴⁰ Por. tamże s. 138. W oparciu o WA (Weimarskie Wydanie dzieł Lutera) 7. 25. 26–28.

⁴¹ Por. tamże s. 183n.

⁴² P. Zimmerling: *Evangelische Mystik*, dz. cyt. s. 18.

ści w sensie intensywnego doświadczenia Boga”, idzie jeszcze dalej, mówiąc o „mystyce specyficznie ewangelickiej”⁴³. Ja natomiast wolałbym mówić tu jedynie o specyficznym ewangelickim komunikowaniu doświadczeń mistycznych. Mimo takiego przekazu zabarwionego zawsze kulturowo i wyznaniowo, mistyka jest właściwie zjawiskiem transkonfesyjnym i transreligijnym. Pod względem struktury doświadczenia owej *unio* z Bogiem w poszczególnych religiach i wyznaniach nie różnią się zasadniczo między sobą. Niemniej trudno jest je niejako wyabstrahować z ich konkretnego kontekstu⁴⁴. Nie da się mówić o doświadczeniach zjednoczenia z Bogiem jako takich – zawsze mamy tu do czynienia z medializacją, czyli przekazem tych doświadczeń w formie jakiegoś medium.

Protestantyzm jest zjawiskiem bardzo różnorodnym. Dlatego niemożliwe jest mówienie o mistyce ewangelickiej jako takiej, gdyż występuje ona w rozlicznych kształtach i odcieniach. I tak np. pieśni kościelne Gerharda Tersteegen⁴⁵ (1697–1769) czy droga nawrócenia Augusta Hermanna Francke⁴⁶ (1663–1727) są wyraźnie nasycone wzorcami językowymi i schematami myślenia mistyki tradycyjnej, podczas gdy w innych obszarach protestantyzmu mamy do czynienia z mistyką w formie dalece zmodyfikowanej.

W gruncie rzeczy mistyczne modele myślenia i idea reformacji mają wspólne korzenie strukturalne. Markus Wriedt zwrócił uwagę na to, że mistyka jest zjawiskiem kryzysowym. Cieszyła się powodzeniem szczególnie w czasach, gdy zdawało się, że teologia zatracza wymiar doświadczeniowy. W tym sensie za zjawisko kryzysowe należy uznać też teologię ewangelicką. Wriedt dostrzega analogie między mistyką a reformacją już w samych uwarunkowaniach teologicznohistorycznych. W miarę, jak teologia mistyczna wszystkich czasów wyrażała wewnętrzne odniesienie pojedynczego człowieka do Boga, prowokowała jednocześnie krytykę Kościoła, a niekiedy nawet odejście od niego. W miarę jak próbowała trzymać w ryzach takie indywidualne „przełomy” lub je zażegnawać,

⁴³ Tamże s. 246. Por. K. Dienst: *Mystik als eine Form protestantischer Frömmigkeit*. „Luther” 73 (2001) s. 70n. Dienst dystansuje się od idei mistyki transkonfesyjnej i konstatuje: „Mistyka jest konfesyjna”.

⁴⁴ Por. tamże s. 71. Dienst nie przyjmuje jasnego rozróżnienia między doświadczeniem jako takim a jego przekazem. Dlatego dochodzi do następującego wniosku: „Mystykę należy postrzegać jako część lub element konkretnej religii względnie określonej religijnej osobowości; jest ona każdorazowo osadzona w języku i kulturze, w konkretnej historii każdego doświadczenia”. Moim zdaniem, właśnie rozróżnienie pomiędzy horyzontem doświadczenia a samym doświadczeniem jest konieczne.

⁴⁵ Odnośnie do tematu ewangelickiej pieśni kościelnej i mistyki por. H. Jehle: *Glaube, Erfahrung, Mystik im Evangelischen Kirchenlied*. „Una Sancta” 61 (2006) s. 309–326; odnośnie do Tersteegen zob. M. Wehr: dz. cyt. s. 85–92; P. Zimmerling: *Evangelische Mystik*. dz. cyt. s. 112–131.

⁴⁶ Zob. P. Zimmerling: *Evangelische Mystik*. dz. cyt. s. 25n.

rozwijają jednocześnie potencjał reformatorski, któremu teologia ewangelicka zawdzięcza w gruncie rzeczy swoje istnienie⁴⁷.

Ażeby zatem uzasadnić ścisły związek mistyki i protestantyzmu, nie wystarczy wskazać na te dwa czynniki: indywidualne odniesienie Boga, właściwe dla mistyki, i generowaną przez nie krytyczną postawę wobec Kościoła. Wspomniany wyżej potencjał reformatorski w obrębie protestantyzmu rozwinął się – jak pisze Wriedt – w wielu kierunkach. Widać to wyraźnie nie tylko w nauczaniu Lutra, będącego pod wpływem przetransformowanych koncepcji mistycznych, jak też i w chętnie do nich sięgającej współczesnej duchowości ewangelickiej. Peter Zimmerling stworzył coś w rodzaju katalogu kryteriów recepcji mistyki w obrębie protestantyzmu, na temat których można by dyskutować⁴⁸. Moim zdaniem, nie należy traktować ich normatywnie, lecz przede wszystkim hermeneutycznie. Chrześcijanie, a dokładniej: chrześcijanie ewangelicy, mogą komunikować swoje doświadczenia tylko wtedy, gdy posługują się językiem religijnym swojej tradycji⁴⁹. Ta zaś jest istotnym wskaźnikiem ich tożsamości i przynależności. Właśnie w tym sensie kryteria Zimmerlinga uważam za bardzo przydatne. Patrząc przez ich pryzmat, możemy powiedzieć, że mistyczne doświadczenia w ramach chrześcijaństwa:

1. Należy umieszczać w perspektywie wiary w Trójjedynego Boga. Uzasadnieniem dla tego kryterium jest to, że chrześcijanie swoje potencjalne doświadczenia mistyczne muszą wiązać zawsze z przekazanymi im przez chrześcijaństwo obrazami Boga, albowiem mogą o Nim mówić jedynie za pomocą tych obrazów.

2. Nie dają się oddzielić od życia i czynów Chrystusa. Stąd doświadczenia duchowe nie mogą być w żadnym wypadku traktowane jako źródło objawienia, ważniejsze niż depozyt wiary w Jezusa Chrystusa. W ten sposób mistyk zatracaliby istotny indyktor chrześcijańskiej tożsamości. Zimmerling mówi, że mistyka ewangelicka służy wręcz upodobnieniu się do Chrystusa, jak czytamy w 1 J 3,2: „Wiemy, że gdy się objawi, będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest”⁵⁰.

3. Mogą być bardzo zróżnicowane w obliczu tak wielu przejawów działania Boga w świecie i wielorakości miejsc, w których można Go doświadczyć.

⁴⁷ Zob. M. Wriedt: dz. cyt. s. 86.

⁴⁸ Zob. P. Zimmerling: *Evangelische Mystik*. dz. cyt. s. 243–249.

⁴⁹ Zob. tamże s. 246. Również Zimmerlingowi nie jest obca hermeneutyczna funkcja tradycji. Dlatego stwierdza: „Każde przeżycie jest nasycone interpretacją”. Ja natomiast – inaczej niż Zimmerling – najpierw oddzieliłbym wyraźniej od siebie interpretację od przeżycia jako takiego. Istnieje doświadczenie jako takie, które jednak bez interpretacji nie może zostać zmedializowane względnie przekazane.

⁵⁰ Por. tamże s. 243.

4. Mogą mieć miejsce także obok słowa i sakramentu. Istnieją zatem także poza ustalonym porządkiem, nadzwyczajne doświadczenia mistyczne⁵¹. Jednakże słowo i sakrament mogą być tu też probierzem, za pomocą którego te doświadczenia będą weryfikowane.

5. Mają charakter indywidualno-osobowy i eklezjalny. Tradycyjna mistyka promuje co prawda indywidualne spojrzenie na człowieka w spotkaniu z Bogiem, nigdy jednak nie wyprowadza go z Kościoła. Zimmerling wyraża to trafnie za pomocą formuły: „Nie ma mistyki bez Kościoła”⁵². Przez swoje naturalne oparcie na doświadczeniu, mistyka nie działa destruktywnie, w celu zniesienia Kościoła, lecz dąży konstruktywnie do jego reformy.

6. Prowadzą do przemiany własnego ja. Poprzez spotkanie z Bogiem i związane z nim wyzwolenie człowieka z jego skupiania się na własnym ja mistyka czyni człowieka kreatywnym i zdolnym do miłości czynnej.

7. Są obłożone tzw. „zastrzeżeniem eschatologicznym” (J.B. Metz). Mistyczne doświadczenia to jedynie punktowe *prolepses* (‘antycypacje’) objawienia się Boga przy końcu wieków. W tym świecie mistyka nigdy nie jest oddzielona od cierpienia i niedostatków. Jednakże gnostycki dualizm pomiędzy czystym doświadczeniem ducha z jednej strony a warunkami materialnej egzystencji w świecie z drugiej strony jest w chrześcijańskiej mistyce nie do pomyślenia.

Wymienione tu kryteria odnoszą się do wszelkich form mistyki chrześcijańskiej. Obok nich da się określić specyficzne założenia hermeneutyczne dla mistyki ewangelickiej w szczególności. Chrześcijanie ewangelicy muszą postrzegać doświadczenia mistyczne w świetle podstawowych tez teologii ewangelickiej, ażeby zachować swoją ewangelicką tożsamość. Właśnie z tej perspektywy przyglądał się Volker Leppin wątkom mistycznym w nauczaniu Lutera. Mistyka ewangelicka wiąże zatem – jak pokazuje Zimmerling w jeszcze jednym stworzonym przez siebie katalogu – doświadczenia mistyczne z następującymi podstawowymi tezami reformacyjnymi⁵³:

1. *Solus Christus* – odniesienie mistyki ewangelickiej do Chrystusa. Mistyka ta interpretuje swoje doświadczenia na tle osobowego obrazu Boga. W Bogu, którego bliskości mistyk doświadcza w sposób bezpośredni, rozpoznaje on Boga, który się objawił w Jezusie Chrystusie.

2. *Sola scriptura* – Biblia jako rama hermeneutyczna ewangelickiego doświadczenia Boga. Według mnie, doświadczenie Boga u ewangelickich mistyków nie jest – jak twierdzi Peter Zimmerling – zredukowane do *verbal-*

⁵¹ Por. tamże s. 244.

⁵² Tamże.

⁵³ Por. tamże s. 247–249.

ności mistyki⁵⁴. Niemniej Biblia dostarcza wzorce słowne, które szczególnie w sferze ewangelickiej duchowości pozwalają wyrazić doświadczenia Boga.

3. *Sola gratia* – doświadczenie Boga jako czysty i całkowicie niezasłużony dar. Właśnie z tym problemem najbardziej zmagają się od wieków teologia mistyczna i ewangelicka duchowość. U wszystkich mistyków i mistyczek panuje jednak zgoda co do tego, że pierwsze kroki na drodze mistycznej, jak np. oczyszczenie, nie są w stanie wymusić doświadczenia mistycznego. Hartmut Rosenau bardzo trafnie określił to jako *negatywny synergizm mistyki*: Te pierwsze kroki są po, by pozwolić Bogu działać bez zakłóceń⁵⁵.

4. *Sola fide* – jedynie wiara jest decydująca dla chrześcijan ewangelików. Według Zimmerlinga nie da się odłączyć ewangelickiej duchowości od wiary jako „trwania przy ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Jezusie Chrystusie”. Duchowość ta staje się przez to bardziej intensywną, bardziej subiektywną formą tej wiary⁵⁶. Wiara umożliwia w pewnym sensie „zdemokratyzowaną”, mistyczną formę odniesienia człowieka do Boga. Dlatego mistyki ewangelickiej nie da się oddzielić od wiary w ujęciu reformacyjnym. Ewangeliccy mistycy i mistyczki łączą więc swoje doświadczenia zawsze z tradycją, której są wierni. Wiara służy też interpretacji i komunikacji ewangelickich doświadczeń mistycznych. Trudno jednak zgodzić się z Zimmerlingiem, że doświadczenia te zależne są od aktywnej postawy wiary u człowieka. Tak długo, jak doświadczenia mistyczne, a nawet związana z nimi ekstaza, pozostają darem od Boga, nie można ich uzależniać od aktywności człowieka. Niemniej w przestrzeni ewangelickiej da się je wyrazić, zakomunikować wyłącznie w perspektywie wiary.

5. *Rezygnacja z Kościoła jako instytucji zbawczej*. Również i w tym punkcie spotykają się tożsamość ewangelicka i mistyka chrześcijańska. W tym, że mistyka, akcentując stronę doświadczeniową wiary, podnosi znaczenie pojedynczego wierzącego i jednocześnie relatywizuje znaczenie Kościoła oraz jego funkcji pośredniczenia w zbawieniu, można odnaleźć pewne podobieństwo do duchowości ewangelickiej⁵⁷. Nie znaczy to jednak, że chodzi w niej o rezygnację z Kościoła jako instytucji, lecz o nowe rozumienie tego, czym jest „społeczność świętych”⁵⁸, którzy mają zawsze bezpośredni przystęp do Boga.

6. *Powszechne kapłaństwo wszystkich ochrzczonych*. Mówiąc o mistyce ewangelickiej, należy szczególnie podkreślić, że nie ogra-

⁵⁴ Por. tamże s. 247.

⁵⁵ Por. H. Rosenau: *Mystik III, Systematisch-theologisch*. W: Theologische Realenzyklopädie 23 (1994) s. 585.

⁵⁶ P. Zimmerling: *Evangelische Mystik*. dz. cyt. s. 248.

⁵⁷ Por. tamże.

⁵⁸ W Kościele katolickim: „świętych obcowanie” (przyp. tłum.).

nicza ona doświadczeń mistycznych do żadnej elity religijnej. Znaczy to, że nie są one też związane z określonymi formami życia, jak np. życie klasztorne. U podstaw takiego podejścia leży znowu transformacja poglądów rozwiniętych jeszcze w późnej starożytności. Podobnie jak w słynnej drabinie do nieba Jana Synaity (VI w.) duchowo-mistyczna droga dostępna jest dla wszystkich, tak też w Lutrowej wizji duchowego powołania nie ma miejsc zarezerwowanych wyłącznie dla duchownych czy mnichów.

7. **Otwarcie na codzienność.** Poprzez doświadczenie Boga mistyka ewangelicka uwalnia człowieka od zamykania się w sobie i otwiera go na Boga i świat. Trudno się więc dziwić, że u współczesnych mistyków i mistyczek ewangelickich kontemplacja i walka idą ze sobą w parze.

Mistyka zatem stanowi jedno z głównych źródeł duchowości ewangelickiej. Badania nad teologią Marcina Lutra wykazują w niej proces transformacji myśli i ideałów starożytnej i średniowiecznej mistyki w nową chrześcijańską duchowość. Jednakże trzeba przy tym uwzględnić jeszcze coś, co Karl Dienst trafnie nazwał protestanckim zastrzeżeniem w odniesieniu do recepcji mistyki. Mimo doświadczeń zjednoczenia z Bogiem teologia ewangelicka wychodzi z założenia, że zawsze dokonują się one jedynie w sposób *dialektyczny* lub co najwyżej proleptyczny (antycypacyjny)⁵⁹. Świadomość tego drugiego istniała już w późnej starożytności. Zatem mistyka w odpowiednio zmodyfikowanej formie jest konstytutywna dla protestantyzmu.

Dzisiaj również może ona pomóc chrześcijanom ewangelikom praktykować swoją wiarę zgodnie z duchem czasu. Z całą pewnością nie wszystkie protestantki i protestanci muszą stać się mistykami, ażeby dać wyraz swojej wierze w XXI wieku. Dla tych jednak, którzy pragną wiary nasyconej doświadczeniem, mistyka wydaje się czymś niezbędnym. Z tego też względu właśnie ona jest tym, co – ponad granicami poszczególnych konfesji i religii – umacnia w człowieku wiarę, daje mu pewność, że obecności Boga można rzeczywiście doświadczyć.

(Z języka niemieckiego przełożył ks. Adam Kalbarczyk)

Bibliografia

Benz E.: *Die protestantische Thebais. Zur Nachwirkung Makarios des Ägypters im Protestantismus des 17. und 18. Jahrhunderts in Europa und Amerika*. Wiesbaden 1963.
Bouyer L.: „*Mystisch*“ – *Zur Geschichte eines Wortes*. W: Sudbrack J. (Red.): *Das Mysterium und die Mystik. Beiträge zu einer Theologie der christlichen Gotteserfahrung*. Sudbrack J.: Würzburg 1974 s. 57–75.

⁵⁹ Por. K. Dienst: *Mystik*. dz. cyt. s. 72.

- Delgado M./Fuchs G. (Red.): *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung*, t. I i II, Fribourg – Stuttgart 2004/2005.
- Delgado M./Leppin V. (Red.), „*Dir hat vor den Frauen nicht gegraut*“. *Mystikerinnen und Theologinnen in der Christentumsgeschichte* (= Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 19) Stuttgart 2015.
- Dienst K.: *Mystik als eine Form protestantischer Frömmigkeit*. „Luther“ 73 (2001) s. 65–83.
- Dienst K.: *Protestantische Mystik. Zu Begriff – Geschichte – Kontexte*. „Zeitwende 68 (1997) s. 227–241.
- Gordon R.: *Mystik III. Geschichtlich 1. Griechisch-römische Antike*. W: *Religion in Geschichte und Gegenwart V*. Tübingen 2002 s. 1655n.
- Haas A.: „*Was ist Mystik*“. W: Ruh K. (Red.): *Abendländische Mystik im Mittelalter*. Symposium Kloster Engelberg 1984. Stuttgart 1986 s. 319–346.
- Hasse H-P.: *Karlstadt und Tauler*. Gütersloh 1993.
- Harnack A.: *Lehrbuch der Dogmengeschichte III*. Tübingen 1910.
- Jehle H.: *Glaube, Erfahrung, Mystik im Evangelischen Kirchenlied*. „Una Sancta“ 61 (2006) s. 309–326.
- Leppin V.: *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*. München 2016.
- Leppin V.: *Transformationen spätmittelalterlicher Mystik bei Luther*. W: Hamm B./Leppin V. (Red.): *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther*. Tübingen 2007 s. 165–185.
- Leppin V.: *Die christliche Mystik*. München 2007.
- Müller A.: „... durch treffende Aussagen widerlegt ...“? *Theologie, Kirchenpolitik und Frömmigkeit beim 3. Ökumenischen Konzil von Ephesos*. W: Jördens A. i in. (Red.): *Quaerite faciem eius semper. Studien zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. FS Albrecht Dihle*. Hamburg 2008 s. 255–271.
- Müller A.: „... da erhoben wir uns mit glühenderem Verlangen nach dem «wesenhaften Sein»“. *Individualisierte Religiosität in Augustins Confessiones (IX 24)*. „Archiv für Kulturgeschichte“ 97 (2015) s. 271–289.
- Müller A.: *Geistliche Väter als Lebensbegleiter. Ein Beitrag zur Seelsorgepraxis in der ostkirchlichen Orthodoxie*. „Internationale Kirchliche Zeitschrift“ LXXXIX (1999) s. 209–251.
- Nigg W.: *Heimliche Weisheit. Mystisches Leben in der evangelischen Christenheit*. Zürich/München 1987.
- Pico della Mirandola G.: *Oratio de hominis dignitate*. Thum. N. Baumgarten. Hamburg 1990.
- Rosenau H.: *Mystik III, Systematisch-theologisch*. W: *Theologische Realenzyklopädie* 23 (1994) s. 581–589.
- Ruhbach G./Sudbrack J.: *Christliche Mystik. Texte aus zwei Jahrtausenden*. München 1989.
- Schwarz R.: *Thomas Müntzer und die Mystik*. W: Bräuer S./Junghans H. (Red.): *Der Theologe Thomas Müntzer. Untersuchungen zu seiner Entwicklung und Lehre*. Gütersloh 1989 s. 283–301.
- Wehr G.: *Mystik im Protestantismus. Von Luther bis zur Gegenwart*. München 2000.
- Wriedt M.: *Mystik und Protestantismus – ein Widerspruch?* W: Schilling J. (Red.): *Mystik. Religion der Zukunft – Zukunft der Religion?*. Leipzig 2003 s. 67–87.

Zeller W.: *Luthertum und Mystik*. W: Tenze: *Theologie und Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze II*. Marburg 1978 s. 35–54.

Zimmerling P.: *Evangelische Mystik*. Göttingen 2015.

Zimmerling P.: *Sonne in einem stillen Wasser. Mystik und Protestantismus – eine schwierige Beziehung*. „Zeitzeichen” 1 (2009) s. 19–21.

STRESZCZENIE

Duchowość i mistyka ewangelicka

Czy istnieje mistyka ewangelicka i czym różni się ona od mistyki w innych religiach lub wyznaniach? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy przede wszystkim opisać trudny do zdefiniowania termin „mystyka”. Mistyka jako zjawisko przekraczające granice religii i wyznań może mieć ważne znaczenie dla współczesnych społeczeństw i być dawną odpowiedzią na aktualne wyzwania naszych czasów. Doświadczenie jedności z Bogiem odgrywa i zawsze odgrywało ważną rolę także w protestantyzmie, chociaż pierwotnie reformatorzy byli sceptyczni wobec mistycznych doświadczeń. Krótkie spojrzenie na Marcina Lutra i jego teologię, a także na współczesne protestanckie teorie mistyki wskazuje, że tożsamość ewangelicka i mistyka nie wykluczają się wzajemnie. Jednakże ewangelicy chrześcijanie mogą jedynie przekazywać swoje mistyczne doświadczenia w odwołaniu się do ich języka religijnego i własnej tradycji. Ponadto muszą oni interpretować te doświadczenia w świetle podstawowych założeń teologii ewangelickiej, aby w ten sposób zachować swoją ewangelicką tożsamość. Tak rozumiana mistyka stanowi jedno z głównych źródeł ewangelicznej duchowości.

Słowa kluczowe: duchowość, mistyka, ewangelicy

SUMMARY

Evangelical Spirituality and Mysticism

Is there any mysticism specifically evangelical and how does it differ from other forms of mysticism conditioned by a confession or religion? To answer such questions, first of all, mysticism, a difficult to define term, has to be thematized. Mysticism as a phenomenon expanding boundaries of any confession or religion, can have an important meaning for the contemporary society, providing it with an old answer to the current challenges of our times. Experiencing the unity with God has played and still does play an important role also within Protestantism, even though originally the reformers were skeptical toward mysticism. A brief look at Martin Luther and his theology, as well as at the contemporary protestant theories of mysticism reveals that the evangelical identity and mysticism do not exclude each other. However, Evangelical Christians can communicate their mystical experiences only if they resort to the religious language of their tradition. In addition, they have to perceive such experiences in the light of the basic theses underlying evangelical theology in order to sustain their evangelical identity. Thus, mysticism in a modified form constitutes one of the main sources evangelical spirituality stems from.

Keywords: spirituality, mysticism, evangelical Christians