

KAMILA ŻUKOWSKA
Uniwersytet Łódzki*

Intymna ścieżka. Późnośredniowieczna pobożność jako kontekst dla Reformacji

The Intimate Path. The Late Medieval Piety as a Context for Reformation

Abstract

The aim of the paper is to analyse the transformations of the forms of late medieval folk piety in Germany and Netherlands. Two types of late medieval religious expression were distinguished: the so called extraverted piety, being a ritualised form faith, and the *devotio moderna* movement as instantiated by the mysticism of Meister Eckhart. By using the passages from The Imitation of Christ by Thomas à Kempis, De theologia mistica by Jacobus de Paradiso and Theologia Germanica both types of piety were presented as preparing the ground for the Reformation.

* Katedra Literatury Dawnej i Nauk Pomocniczych Wydziału Filologicznego
Uniwersytetu Łódzkiego
ul Pomorska 171/173, 90-236 Łódź
e-mail: eudajmone@gmail.com

Zepsucie i śmierć
Bez pociechy los
Cały potępiony
Na zewnątrz i wskroś
Abym był zbawiony
Nie zanoście próśb¹

Wstęp. Cele artykułu

Artykuł ten poświęcony jest przemianom pobożności, które historia społeczna wyodrębniła w dziejach religijności europejskiej na terenach dzisiejszych Niderlandów i Niemiec w okresie od czternastego do szesnastego wieku². Ówczesne zmiany w społecznym podejściu do transcendencji, jak i przeobrażenia religijnych praktyk szerokich mas ludności, zmian, które dokonały się u schyłku średniowiecza, pozwalają nam na wyodrębnienie — dla celów badawczych — dwóch odmiennych sposobów podejścia ówczesnych chrześcijan do rzeczywistości. Zarazem, co istotne, owe wizje świata, w które wpisany został Bóg, zgodnie z przyjętą tu definicją religijności³, kreują nowy stosunek wobec bytu — najważniejszego elementu decydującego o przyjętej przez masy formie pobożności. Postawy te nie stoją wobec siebie jedynie w opozycji ale, jak zostanie dowiedzione w toku analizy, dopełniają się nawzajem, tworząc zróżnicowany obraz zachowań religijnych sprzed okresu instytucjonalizacji religii reformowanej (a więc czasów potrydenckich, których sam Luter nie dożył). Okres zanalizowanych tu przemian duchowości obejmuje późne średniowiecze i początek nowożytności — podczas badania szerokich nurtów światopoglądowych nie jest bowiem możliwe jednoznaczne określenie cezury czasowej. Pewnym jest jednak, że

¹ Pseudo-eckhiartańskie pismo *vom Zorn der Seele* (cyt. za: *Teologia niemiecka* 2016: 42)

² Na temat omawianego tu zjawiska: związków reformacji z pobożnością średniowieczną, mistycyzmem i *devotio moderna* pisało wielu badaczy. Jednym z najważniejszych, syntetycznych opracowań jest monografia Williama Gilberta (nieopublikowana za życia autora — obecnie dostępna jedynie online) poruszająca m.in. problem statusu mistycyzmu w Kościele (Gilbert: <http://www.thefishersofmenministries.com/Renaissance%20and%20Reformation%20by%20William%20Gilbert.pdf>). Bezpośrednim związkiem Lutra z mistycyzmem średniowiecznym książkę poświęcił badacz mistyki chrześcijańskiej Volker Leppin (2016).

³ Przyjęłam szeroką definicję religijności zgodnie z założeniami Pierre’a Chaunu, który określał religijność jako „stosunek człowieka do bytu a poprzez byt to, co go łączy z innymi ludźmi” (Chaunu 1989: 13).

podejście zarówno do Boga, jak i rzeczywistości, związane jest z przemianami w myśleniu o samej śmierci, której obraz — w interesujących nas cezurach czasowych — również uległ znacznym przeobrażeniom (zob. Vovelle 2004: 49–180 i Aries 1992: 293–308).

Pierwsza z interesujących nas postaw religijnych opisana jest na kartach *Czasu Reform* Pierre’a Chaunu, jest to religijność o charakterze widowiskowym, nastawionym na publiczne okazywanie wiary, określona jako pobożność ekstrawertyczna (Chaunu 1989: 34–35 i dalej). Druga z postaw, kształtująca się wraz z doświadczeniem egzystencjalnym świata pełnego⁴, nazwana została w historii religijności terminem *devotio moderna*⁵. Nurt nowej pobożności, częściowo za sprawą dowartościowania jednostki i dewaluacji kościoła instytucjonalnego, prowadzi do zjawiska, które zapisało się w historii Kościoła jako Reformacja (Chaunu 1989: 353, Bainton 1995: 25–37, Friedenthal 1992: 10–35).

Charakter dwóch, w znacznej mierze odmiennych postaw, tj. pobożności ekstrawertycznej oraz *devotio moderna*, stanowi główny przedmiot artykułu, który w zamierzeniu ma nakreślić światopoglądowe zmiany w obrębie religijności ludowej, których przedłużeniem i zarazem konsekwencją stały się późniejsze wielkie reformy kościelne. Charakter zmian w obrębie późnośredniowiecznej pobożności wskazuje na nowy stosunek prostego człowieka do bytu — człowieka, który wraz ze zmianami w średniowiecznej kulturze i powolnym wyczerpywaniem się dawnych sposobów życia, zmienia swoje podejście zarówno do religii, jak i rzeczywistości społecznej. Zwrot ku duchowości indywidualnej można potraktować jako jedną z reakcji na religię wyłączenia, braku bezpośredniego dostępu do Boga, który w pobożności ekstrawertycznej dystansuje się wobec człowieka nie tylko za sprawą własnej mocy, ale także wskutek pośrednictwa instytucji kościelnej. Formy pobożności, będące rezultatem zmian struktury społecznej późnego średniowiecza i obejmujące każdy aspekt życia ówczesnego człowieka (Chaunu 1989: 13), stanowią zarazem izomorficzne odbicie owych przeobrażeń i wykazują pewien określony kierunek — ruch ku indywidualnej duchowości jednostki, której apogeum stanowiła mistyka nadreńska i flamandzka, powiązana, jak w anonimowej *Teologii niemieckiej* (traktat powstał prawdopodobnie w drugiej połowie XIV wieku: Augustyniak 2013: 6), czy dziele *De imitatione Christi* (1423), z ruchem *devotio moderna* (Domański 1983: 5–16; Chaunu 1989: 266; Augustyniak 2013: 6). Wiara Lutra nie pozwala na bezpośrednie włączenie mistyki w program odnowy religijności, choć wiara ta czerpie z nowych form pobożności, które ukształtowały się na peryferiach dawnego Cesarstwa Rzymskiego w doświadczeniu świata ulegającego zasadniczym zmianom: w ciągu trzystu lat nastąpił dziesięciokrotny wzrost liczby czytających (pomiędzy rokiem 1000 a 1300), a duża liczba ludności przyczyniła się do zmian w aksjologii samej rodziny, która coraz częściej przyjmuje formę nuklearną, a nie rodową, i radykalizuje się w zakresie etyki seksualnej, zmniejszając dystans między ludźmi świeckimi i duchownymi (Chaunu 1989: 48–49, 75, 82–83).

Jako że tekst poświęcony został szerokiemu zjawiskom społecznym, konieczna w artykule staje się synteza, w ramach której został naszkicowany interesujący nas pejzaż przemian

⁴ „Świat pełny” to pojęcie zaczerpnięte z książki Chaunu, które odnosi się do gospodarczych i demograficznych przemian rzeczywistości społecznej pierwszej połowy XIV wieku, gdy tereny Niderlandów i dzisiejszych Niemiec zostały gęsto zaludnione (do ok. 40 osób na km²), co przyczyniło się do przemian w obrębie struktury społecznej (m.in. zwiększenie roli państwa prawa i zmniejszenie władzy rodowej), jak i wzrostu znaczenia pobożności indywidualnej (Chaunu 1989: 41–83).

⁵ Jak podaje Jarosław Stoś — termin „devotio moderna” został po raz pierwszy użyty już w XV wieku przez Jana Buscha w jego dziele *Kronika Windesheim* (Stoś 1997: 19).

w obrębie pobożności *plebs indocta*. Analiza religijnej *praxis*, zostanie tu uzupełniona, w miarę możliwości, fragmentami dzieł ówczesnej literatury religijnej, wśród której wyróżniłam trzy teksty: wspomniany już traktat *O naśladowaniu Chrystusa* przypisywany Tomaszowi à Kempis (na temat niepewnego autorstwa traktatu zob.: Domański 1983: 11), tekst *De theologia mystica* Jakuba z Paradyża (powstały około 1441–1453), napisany, co istotne, u schyłku życia autora w klasztorze w Erfurcie, miejscowości stanowiącej później także ośrodek studiów młodego Lutra (Górski 1979: 218), wreszcie jedną z najważniejszych książek w życiu byłego augustianina, z własnej inicjatywy dwukrotnie przezeń wydaną, przepelnioną eckhartowską, mistyczną iskrą *Teologię niemiecką* (Augustyniak 2013: 5–7). Dzieła te, oparte na doświadczeniach mistycznych, czerpiące z teorii teologicznej i filozoficznej Mistrza Eckharta czy św. Bernarda z Clairveaux, literacko ilustrują istotne cechy *devotio moderna*, choć należy też pamiętać, że ponad nurt nowej pobożności znacznie wyrastają. Brak nam tekstów bezpośrednio nawiązujących do omawianej formy pobożności, ponieważ — jak zauważył Henryk Barycz we wstępie do *Pochwały Głupoty* Erazma z Rotterdamu —

Zamknięcie się jednakowoż [*devotio moderna* — przyp. autora] w obrębie dbałości o pogłębianie własnego życia wewnętrznego i doskonalenia go, sprawiło, że mimo zatoczenia szerokich kręgów ruch ten nie wydał w dziedzinie kultury umysłowej trwalszych i wybitniejszych pomników. (Barycz 1953: XXVI)

Problem braku konkretnych tekstów dotyczy także utworów z kręgu religijności „rytualnej”, która w literaturze późnego średniowiecza, ze względu na ludyczny i anonimowy charakter owej pobożności, wynikający z braku dostępu szerokich mas ludności do pisma i druku (ten ostatni wynaleziono wszak dopiero u schyłku piętnastego wieku), jest jeszcze głębszy niż w przypadku *devotio moderna*. Jedyną możliwością rekonstrukcji sposobu myślenia stojącego za ekstrawertyzmem religijnym są teksty nieco późniejsze, bo przynależne do wieku szesnastego, które jednak zostały napisane specyficznym językiem, korzystającym ze średniowiecznego spojrzenia na rzeczywistość, i które często stanowią polemikę z luteranizmem lub też są elementem krytyki ze strony samej „wiary luterskiej” w ramach rodzącej się Reformacji. Podobnie jak w przypadku dzieł wyrastających z *devotio moderna*, utwory te w tekście służą jedynie za ilustrację określonego sposobu wyrażania uczuć religijnych, a ich przywołanie ma w artykule charakter pomocniczy. Jest to zarazem główna przyczyna arbitralnego wyboru owych fragmentów.

Pobożność średniowieczna. Ludyczny wymiar religijności

Pobożność ekstrawertyczna była elementem kultury średniowiecznej, w której monopol na pismo i wiedzę należał do środowisk kościelnych, zamkniętych przeważnie w monastycznych murach lub katedrach uniwersyteckich. W uproszczeniu można więc powiedzieć, że „była to religia ludzi nieumiejących czytać” (Chaunu 1989: 21). Potwierdzeniem tego szczególnego ekskluzywizmu kultury pisanej, a więc przede wszystkim duchownej są uwagi autorów tekstów z przełomu piętnastego wieku, pojawiające się zarówno w *O naśladowaniu Chrystusa*, jak i *De theologia mystica*. W tej drugiej pracy autor pisze wprost o szczególnym powołaniu zakonników (Kartuzów) do mistycyzmu, czyli poznania Boga za sprawą miłości i żarliwości wiary (za: Górski 1979: 218–219). Z kolei w dziele przypisywanym Tomaszowi à Kempis autor daje takie oto rady braciom zakonnym:

Jeśli chcesz nieco postąpić w życiu wewnętrznym, utrzymuj się w bojaźni Bożej i nie chciej zbytnej wolności, lecz wszystkie zmysły utrzymuj na wodzy. Nie powierzaj siebie także niestosownej radości. Oddaj się skrusze serca, a znajdziesz pobożność. Skrucha serca otwiera wiele dóbr, które rozprężenie szybko zwykło trwonić. ([Tomasz à Kempis] 2014: 76)

Teksty te, reprezentujące religijność indywidualną (omawiane szerzej we fragmencie poświęconym *devotio moderna*), dostarczają ilustracji powiązania kultury wysokiej z *via sacra*, która monopolizowała dostęp do wiedzy. Tymczasem jedną z głównych cech kultury ludowej, z której wyrosła pobożność rytualna i ekstrawertyczna, był oralny charakter kultury tradycyjnej, opartej na strukturze rodowej, niewymagającej od jednostki umiejętności pisma: najważniejsze informacje przekazywano bowiem ustnie, wykorzystując popularne wówczas metody mnemotechniczne⁶ (Chaunu 1989: 154). Strukturę, z której pobożność ekstrawertyczna wyrosła, można ująć w przestrzeni wertykalnej: jest to świat feudalny, w którym jednostka, za sprawą tradycji, jest pewna swojego miejsca w świecie, choć pod koniec średniowiecza owa pewność zaczyna się chwiać, co widać w historycznej postawie szerokich mas ludności, jak i młodego brata zakonnego, Marcina Lutra (Bainton 1995: 19–41; Friedenthal 1992: 31–35). Brak umiejętności pisma, brak znajomości łaciny i dostępu do słowa pisanego znacznej większości profanów sprawiają, że w pobożności ekstrawertycznej dominuje światopogląd prostego ludu wraz z jego magicznym i uproszczonym postrzeganiem rzeczywistości oraz uzależnieniem jednostki od grupy. Świadectwem tego zawikłania są fragmenty ówczesnej pieśni ludowej, którą śpiewała, pochodząca z saksońskiego i na wskroś średniowiecznego gminu, matka Lutra: „jeśli ludziska nas nie lubią inni prawie na pewno my jesteśmy winni” (cyt. za Bainton 1995: 18). Słowa te akcentują tym samym kolektywny wymiar ówczesnej kultury, do której jednostka zawsze musiała się dostosować.

Cechą mentalności ludowej, manifestującej się w pobożności ekstrawertycznej było także traktowanie świętych sakramentów na wzór obrzędów przejścia, co doprowadziło do powszechnej aprecjacji chrztu, ze względu na jego symboliczny potencjał (przyjęcie jednostki do wspólnoty, a szerzej — jej kulturowa agregacja), oraz deprecjacji tych sakramentów, które w schemacie *rite de passage* nie mogły się odnaleźć, jak miało to miejsce w przypadku bierzmowania, niezrozumiałego dla umysłów prostych ludzi i dodatkowo osłabiającego wartość chrztu (Chaunu 1989: 160). Gorliwość wobec sakramentów połączona ze skwapliwym wypełnianiem nakazów i zakazów kościelnych — do których należał przede wszystkim post (w późnym średniowieczu obejmował on sto dwadzieścia dni) — oraz zakaz pracy w wyznaczone przez Kościół dni — skutkowały tym, że religia ekstrawertyczna późnego średniowiecza była religią znaku i rytuału, będącego elementem umowy z Bogiem, potwierdzonej koniecznym imprimatur kościoła-institucji, którego roli nie można podważać (Chaunu 1989: 175)⁷. Powszechna była wiara *plebs indocta*, że wierność

⁶ Co ciekawe, w dziele *De theologia mistica*, które badacze łączą z nurtem *devotio moderna*, Jakub z Paradyża, poszukując najbardziej efektywnych metod modlitwy, kieruje swą uwagę ku hezychazmowi, odmianie mistycyzmu wschodniego, który poza zalecaną ascezą charakteryzował się również nieustannym powtarzaniem tych samych wersów modlitwy. Mnemotechnika i powtarzalność służyły tu jednak wyciszeniu i kontemplacji, a skupienie autora na technice modlitwy pozwala uznać jego dzieło za efekt przełomu światopoglądowego, który nastąpił w XV wieku (por. Górski 1979: 227).

⁷ Warto pamiętać, że krytyka oraz deprecjacja instytucji kościelnych jako koniecznego pośrednika w drodze do zbawienia duszy jest starsza niż ruch *devotio moderna* i Reformacja. Jej echa pojawiają się już w działalności Wiklifa, który podważał władzę papieską oraz nadawał Biblii moc weryfikacji instytucji kościelnej (podobnie jak miało to miejsce podczas sądowych sporów Lutra z wysłannikami papieża) (Chaunu 1989: 236–244).

poszczególnym czynnościom bez głębokiej refleksji teologicznej wystarczy, by osiągnąć zbawienie. Tłumaczy to częściowo wielką popularność ilustrowanych podręczników dobrego umiaru, które swymi schematycznymi wskazówkami zapewniały wiernym dostęp do królestwa niebieskiego. Przed wybuchem epidemii czarnej śmierci, jak zauważył Michel Vovelle, obraz śmierci nie był tak niepokojący jak w wieku piętnastym (Vovelle 2004: 49–55; Aries 1992: 19–24; Chaunu 1989: 156). Przeważała bowiem wiara, że wystarczy w *articulo mortis* obecność kapłana wraz z komunią, którą konający mógł wreszcie bez obaw przyjąć, by zapewnić sobie życie wieczne (Chaunu 1989: 191). W opinii ludu już sam żal za grzechy w ostatnich chwilach życia pozwalał uzyskać prawo boskiej łaski — nieważne zatem jak moralne lub niemoralne było życie moribunda, wystarczyło bowiem dopełnić religijnych formalności, by cieszyć się boskim rajem. Przejście przez Europę epidemii zmieniło podejście do śmierci, która z elementu samego życia stała się przerażającą, autonomiczną siłą czyhającą na życie człowieka w każdej chwili. Jak powtarzały bowiem teksty dawnych testamentów: „Nie masz na świecie rzeczy bardziej pewnej niż śmierć i nic mniej pewnego niż godzina śmierci”⁸. Zmiana wizerunku śmierci wymusza na ludności inne spojrzenie na samą religijność, której rytuały nie zabezpieczają już przed tragicznym i złowrogim światem; ta zmiana podejścia wobec śmierci, w znacznej mierze wymuszona przez historię, jest jedną z przyczyn późniejszego rozwoju nurtu *devotio moderna*. Nie bez znaczenia jest bowiem fakt, że gęsto zaludnione tereny północno-zachodniej Europy w połowie wieku czternastego stały się tłem dla makabry, przed którą nie można było już się ochronić sprawdzonymi wcześniej, powtarzalnymi czynnościami religijnymi.

Istotną cechą religijności ludowej był epistemologiczny prymat zmysłów (w tym przede wszystkim dotyku i wzroku), za sprawą którego ludność upodobała sobie fizyczną obecność sacrum (fenomen ten Joanna Tokarska-Bakir nazwała sensualizmem magicznym) (Tokarska-Bakir 2000: 45). Pobożność oparta na chęci fizycznego kontaktu ze świętością manifestowała się szerokim kultem relikwii, z którym później starał się walczyć Luter. Walka ta nie była prosta, zważywszy na pasję zbierania relikwii, której uległ Fryderyk Mądry, elektor Saksonii, będący głównym zwolennikiem Lutra, a zarazem człowiekiem należącym do ówczesnej elity, co świadczyło o niezwyklej popularności tej praktyki także wśród warstw panujących (Bainton 1995: 60). Obrzędowy charakter pobożności wynikał z podejścia do samego Boga i sacrum: bóg *plebs indocta* jest bogiem gniewu, a lęk przed nim, jak pisał Chaunu, skutkuje obsesyjną manią powinności, nakazów oraz zakazów: postami, pielgrzymkami, głośnymi modlitwami i darowiznami (przymusowymi lub dobrowolnymi) na rzecz Kościoła. Datki te były przeznaczane szczególnie na msze za dusze zmarłych, zaś ich odprawianie (często w liczbach absurdalnych, liczonych w tysiącach) nakazywano w ówczesnych testamentach (zob. Chaunu 1989: 159; Aries 1992: 174–176). Tymczasem sukces nurtu *devotio moderna*, jak i przeobrażenia pobożnościowej *praxis*, wynikają ze zmiany nastawienia jednostki do Boga — z Boga gniewu i Boga-sędziego, znanego z kart Starego Testamentu, istota najwyższa, dzięki ofercie z krwi i samopoświęceniu, staje się bliższa człowiekowi. Jak zostanie to opisane w toku dalszej analizy, reński i flamandzki mistycyzm posunął się w tym aspekcie do skrajności, doszukując się boskości w człowieku, który dzięki technikom mistycznym może stać się samym Bogiem. Dystans wobec sacrum, powodowany lękiem przed świętością, który nie pozwalał ludowi na przyjmowanie sakra-

⁸ W tym m.in. testament cesarza Karola V, strony w procesie Lutra w Wormacji, do końca życia niechętnego działaniom byłego augustianina (Aries 1992: 189; Friedenthal 1992: 287).

mentów komunii w chwili innej niż godzina śmierci z lęku przed możliwością popelnienia grzechu (Chaunu 1989: 191), zostaje później zniwelowany zarówno przez sprowadzenie Boga do postaci człowieka, jak i człowieka do postaci Boga.

Wyobrażnia religijna prostego człowieka ówczesnych czasów jest oczywiście w znacznej mierze sferą domysłów. Wiadomo nam jednak, że jednym z głównych punktów zapalnych w wystąpieniach Lutra był problem odpustów i finansowego zadośćuczynienia za grzechy, która to praktyka przynależała do elementów pobożności ekstrawertycznej. Problem ten, podobnie jak uprzywilejowanie dotyku i wzroku w kontakcie z sacrum, sięga mentalności przedchrześcijańskiej i nie był jedynie kwestią chciwości ówczesnych duchownych (w tym papieża Juliusza II, gromadzącego środki na budowę nowej Bazyliki Św. Piotra). Richard Friedenthal, najlepszy portrecista czasów Lutra, zauważa bowiem, że termin „pokuta” pojawił się już w języku staroniemieckim i oznaczał gratyfikację pieniężną wypłacaną na poczet dokonanej szkody społecznej (Friedenthal 1992: 141). Przeniesienie terminu prawnego do języka religii sprawiło, że w świadomości ludzi, zgodnie z archaiczną formą myślenia *do ut des*, skodyfikowaną w prawie rzymskim, wypełnienie zobowiązania wyznaczonego przez autorytet (władcę czy papieża) zmyślało nawet największą winę — tak też większość prostej ludności traktowała problem odpustów, zapewniając sobie spokój sumienia. Luter, atakując proceder odpustowy, podobnie jak Karlstadt, jego nauczyciel, a później także jeden z pierwszych reformacyjnych radykałów krytykujących obrazy religijne i wyśmiewających się z katolickiej ceremonii mszy świętej, wykonał gest przeciwko owemu ludowemu porządkowi. Reformator zdawał sobie sprawę z przywiązania gminu do dawnych zwyczajów choć potępiał działalność takich zakonników jak choćby dominikanin Johann Tetzel, który podczas mszy dał się poznać jako prawdziwy demagog i piewca totalnej władzy papieża nad duszami czyścowymi, który mógł z niego wyciągnąć nawet tego, kto poważyłby się zapłodnić Matkę Boską! Jak dobitnie mówił o swojej działalności w imieniu papieża: „gdy pieniądź wpadnie do trzosa/dusza uleci w niebiosą” (cyt. za Friedenthal 1992: 137). Zarazem sam Luter, dla którego Tetzel stanowił negatywny przykład duchownego nadużywającego władzy nad ludem, był przedmiotem satyrycznej twórczości literackiej, która powstała także w kościelnym środowisku (zwłaszcza tym wywodzącym się z niższych warstw stanowych). Luter bowiem, opierając się na Piśmie Świętym, zdewaluował wartość sakramentów, co stanowiło dla krytykujących byłego augustianina jeden z najcięższych zarzutów. Znany satyryk-franciszkanin i *poeta laureatus*, Tomas Murner, pisał w swym paszkwilu *O wielkim błęźnie luteranśkim*, używając dosadnego języka, jakoby luteranie cierpieli na dziedziczny kołtun, a samemu Lutrowi życzył dosadnie: „w sraczu giń człowieku wstrętny co odrzucasz sakramenty” (cyt. za Friedenthal 1992: 349). Opór ludności, która stosowała dawne praktyki ekspiacyjne i uczestniczyła w kościelnych rytuałach, wobec krytyki reformatora był zatem ogromny i, mimo sukcesu Reformacji, nie udało się go całkowicie pokonać.

Czasy odpustów to również czasy rozpowszechnienia w społeczeństwie wizerunku czyścica, który — choć jego ślad pojawia się w drugiej księdze Machabejskiej — stanowił dotychczas w świadomości ludu miejsce dość nieokreślone, zaś jego pierwsze ikonograficzne przedstawienia w sztuce europejskiej sięgają dopiero połowy XV wieku, a jakiekolwiek ludowe wzmianki o nim pojawiają się dopiero w testamentach siedemnastowiecz-

nych (Chaunu 1989: 179)⁹. Czyściec, stanowiący „trzecie miejsce”, pobożność prostego człowieka adaptuje na swój sposób: jako miejsce „pomiędzy”, niweluje ono dystans absolutny między niebem, piekłem i ziemią, zaś wiara w możliwość zmiany *status quo* duszy za sprawą odpustów i rękojmi papieża, który jakoby dzięki nadwyżce dobrych uczynków świętych może skrócić czas mąk czyścicowych, zwiększa poczucie bezpieczeństwa średniowiecznych jednostek, których postawa wobec sacrum została ukształtowana przez lęk i zarazem rytuał (Chaunu 1989: 162). Strach przed zmarłymi w czasach średniowiecza, będący echem dawnych wierzeń, był w ówczesnych czasach na tyle silny, że próba schrystianizowania przez Kościół *transi*, powracającego na ziemię żywego trupa, nigdy do końca się nie udała, choć to tej próbie zawdzięczamy pierwsze wyobrażenia tańca śmierci (Aries 1992: 116–122). Symboliczny potencjał czyścica, jako miejsca nad którym panował papież, a żywi przez swoje zachowanie mieli wpływ na życie zmarłych, stanowił wentyl bezpieczeństwa dla prostego ludu. Z kolei luteranizm, który rozpowszechnił się w szesnastym wieku na terenie Saksonii, odrzucał wiarę „w trzecie miejsce”, korzystając w swym wyobrażeniu *eschatonu* z wykładni biblijnej. Zgodnie z treścią Starego Testamentu, najczęściej cytowanego przez Lutra, obcowanie żywych ze zmarłymi było niemożliwe, podobnie jak niemożliwy — dzięki soteriologii zbudowanej na idei *sola fide* — stał się wpływ żywych na życie pośmiertne bliskich (Chaunu 1989: 369).

***Devotio moderna* i droga mistyki**

Częściowy kres średniowiecznej pobożności ekstrawertycznej, wraz z jej rytuałami i praktykami (choć kres ten był jedynie częściowy, bo flagellanci istnieją na terenach Włoch jeszcze na początku siedemnastego wieku), był spowodowany dwoma znanymi powszechnie czynnikami: rozdźwiękiem między teologią i filozofią, której słynna debata paryska jedynie nadała symboliczną datę, oraz gęstym zaludnieniem terenów wokół Renu i Niderlandów, na terenach których rosła znacznie liczba czytających, a dostęp do święceń kapłańskich miało coraz więcej ludzi z niższych warstw społecznych (Chaunu 1989: 93). Dawne *limes* Cesarstwa Rzymskiego stały się miejscem, gdzie — ze względu na ciągle zwiększającą się liczbę czytających także wśród świeckich oraz zmiany w strukturze rodziny, spowodowane tempem i charakterem zaludnienia — powstała potrzeba nowej pobożności, opartej nie tyle na bezrefleksyjnych rytuałach związanych z magicznym myśleniem, ile na bezpośrednim, jednostkowym kontakcie z Bogiem (Barycz 1953: XXVI; Chaunu 1989: 235–236). Rozpad dawnych struktur społecznych znalazł więc swoje odbicie w charakterze myślenia o sacrum, powiązany z tymi zmianami; wertykalna, rodowa struktura została zastąpiona *ordo* horyzontalnym, gdzie miejsce autorytetu, zamiast rodziców czy suzerena, zajęła wspólnota parafialna oraz popularne bractwa świeckie (Chaunu 1989: 135, 141). Znajomość pisma, zmniejszająca dystans między księżmi i świeckimi, a także zmiana zachowań seksualnych, wynikająca z gęstego zaludnienia świata sprzed wybuchu epidemii, wymusza wówczas późniejszy wiek zawierania małżeństw i dłuższą wstrzemięźliwość seksualną wśród osób świeckich (Chaunu 1989: 147). Wtedy też dochodzi do głosu religijna narracja

⁹ Czyściec nie pojawia się w teorii św. Augustyna, który był patronem zakonu Lutra. Sam Luter, we wczesnej młodości, zgodnie z wyobraźnią ludową, wierzy w czyściec, choć jego wiara szybko wygasa. Wydaje się, że nie bez znaczenia dla Lutra, poza treścią mistycznego dzieła, Teologii Niemieckiej, sprowadzającej piekło i niebo do problemu istnienia woli ludzkiej i boskiej (brak tu miejsca na czyściec) była właśnie soteriologiczna myśl Augustyna. (Chaunu 1989: 177; *Teologia niemiecka* 2013: 132).

związana z kręgiem nadreńskiej i flamandzkiej mistyki, a zarazem postępująca krytyka środowisk kościelnych, której świadectwa pojawiały się na terenach działalności Lutra ponad sto lat przed jego wystąpieniem w Wittemberdze (począwszy od Wiklefowskiego ruchu lollardów). Na podstawie treści zachowanych pism ulotnych można spróbować odtworzyć panujący tam klimat światopoglądowy, otaczający kościół-instytucję, który był postrzegany jako zdemoralizowana instytucja, dająca możliwość wygodnego i bogatego życia: „Z Wurzburga dziewięć ma kanonik/czternaście lat w katedrze strawił/mszy ani jednej nie odprawił” (cyt. za Friedenthal 1992: 26).

Wiek XV, wraz z końcem spetryfikowanej struktury średniowiecznej i zanikiem dawnej kultury religijnej, staje się areną dla nowopowstałych ruchów, w tym nurtu mistycznego dążącego do całkowitego zjednoczenia człowieka i Boga, który — jak w przypadku myśli Mistrza Eckharta — nie został przez Kościół wyartykułowany *expressis verbis* jako herezja¹⁰. Mistyka nadreńska Eckharta czy Jana Taulera ukształtowana została w klimacie *devotio moderna*, choć nie zamyka się ona w granicach nurtu, stając się swoistą, autonomiczną teologią, w myśl której Bóg i człowiek są całkowicie od siebie zależni. Mistycyzm ten oparty został na imperatywie żarliwości emocjonalnej jako jedynej drodze do Boga. Jego echa pojawiają się w dziele *O naśladowaniu Chrystusa*, w którym religia, w przeciwieństwie do ludycznej pobożności ekstrawertycznej, przenika wszystkie dziedziny życia człowieka. Główną cechą dzieła jest wyeksponowanie człowieczeństwa Chrystusa, który — w przeciwieństwie do bohatera *Enchiridionu* Erazma, gdzie Chrystus zgodnie z humanistycznym ujęciem religijności to przede wszystkim nauczyciel i propagator Ewangelii — jawi się nam przede wszystkim jako człowiek cierpiący za grzechy innych, wraz z całym uniwersum znaczeń, które pociąga to za sobą dla jego wyznawców (Domański 1983: 5). Życie ludzkie zostaje tu naznaczone poczuciem winy wobec Boga, którego cierpienie fizyczne, wyeksponowane, zaczyna przypominać jedynie ludzką dółę, co zbliża owo myślenie o Bogu do herezji monofizyckich (Chaunu 1989: 236)¹¹.

Wraz z ostrym podziałem świata na materię i transcendencję, którą *devotio moderna* przejmując z ruchów znacznie od niej starszych, mających swe korzenie w greckim orfizmie (i w adaptującym część orfickiej wizji świata Platonie) nowa pobożność nie traci jednak swego optymizmu co do zbawienia, dając wiernym praktyczne rady na miłę Bogu, pobożne życie. Narzędzia praktyczne, służące zbliżeniu jednostki z Bogiem wypracowane przez *devotio moderna* przypominają swym charakterem elementy *praxis* właściwe pobożności ekstrawertycznej. Różnicą stanowiącą o odmienności *devotio moderna* jest jednak introwertyzm i skupienie się na własnej duszy, ponieważ, jak czytamy w *O naśladowaniu Chrystusa*, jedynie przez poznanie siebie możemy odnaleźć drogę do Boga, która „jest pewniejsza niż poznanie naukowe” (Tomasz à Kempis 2007: 19). Podobną treść wyraża traktat Jakuba z Paradyża *De theologia mistica*, gdzie autor zawarł myśl, iż jedynie pokuta i żarliwa miłość mogą doprowadzić jednostkę do bezpośredniego kontaktu z Bogiem (za Górski 1979: 221). Postulat aktywnego udziału w życiu religijnym, wraz ze wspomnianym już zmniejszającym się dystansem świeckich i duchownych, musiał wzmocnić

¹⁰ Na temat kontrowersji wokół mistyki jakie pojawiają się w dogmatyce kościelnej zob. wspomnianą już książkę Gilberta (zwl. Rozdział IX), zob. przyp. nr 1.

¹¹ Domański, analizując postać Chrystusa w dziele przypisywanym Tomaszowi à Kempis, twierdzi, że obecność Chrystusa w dziele jest poddana niewielkiemu zmetaforyzowaniu, zaś On sam jest w tekście obecny przede wszystkim „jako ciało” (Domański 1983: 17).

krytykę dawnych instytucji kościelnych — nurt *devotio moderna*, tak jak robił to Wiklef, Hus czy Luter, kieruje swą uwagę głównie na Pismo Święte, które staje się głównym sędzią działania ziemskiego Kościoła i pierwszym autorytetem człowieka pobożnego (Chaunu 1989: 240; Friedenthal 1992: 188–189). Prymat pisma nad instytucją pojawia się także jako pokłosie debaty paryskiej o całkowitej wolności Boga, skutkującej rozdzieleniem teologii od metafizyki i kryzysem samej metody scholastycznej, która przez ilość komentarzy zdystansowała się wobec tekstu samego Pisma Świętego (Chaunu 1989: 275). Przeciwno scholastyce wymierzony jest także fragment tekstu przypisywanego Tomaszowi à Kempis, w którym dowiadujemy się, że *afectus* jest najpewniejszą drogą poznania Boga, co wyklucza poznanie przez *intellectus*, czyli rozum i dowodzenie:

Odpocznij od nadmiernej żądzy wiedzy, bo wiele w niej rozterek i złudzeń. Učení pragną być dostrzegani i uchodzić za mądrych. Wiele jest rzeczy, których znajomość mało lub wcale nie przynosi duszy pożytku. I bardzo niemądry jest ten, kto dąży do niektórych rzeczy, innych niż te, które służą zbawieniu. (Tomasz à Kempis 2007: 14)

Topos *ignorantia docta* pojawia się także w *De theologia mistica*, w której autor przytacza legendę z hagiografii świętej Katarzyny ze Sieny o pobożnych niewiastach, które zawstydzają uczonych mężów (Górski 1979: 224). Należy pamiętać, że czasy działalności obu autorów to również czas napisania przez Mikołaja z Kuzy dzieła o uczonej niewiedzy, co stanowiło reakcję na kryzys epistemologiczny, spowodowany coraz większym dystansem pomiędzy teologią i metafizyką — ta ostatnia rozpoczęła bowiem własną drogę ku autonomizacji. Dlatego też głównym celem człowieka religijnego w nurcie *devotio moderna* nie jest uzyskanie szerokiej wiedzy teologicznej (co, zgodnie z treścią przytoczonych traktatów raczej oddala od Boga), ale poznanie siebie, które równa się całkowitemu odrzuceniu jaźni i wzniesienie się do istoty najwyższej przez bezinteresowną miłość, będącą naturalną konsekwencją wiedzy o Boskiej doskonałości, a nie nadziei na lepsze życie na ziemi czy też po śmierci (zob. *Teologia niemiecka* 2013: 40 i por. Górski 1979: 221; Tomasz à Kempis 2007: 39). Praktyka ta stanowi przeciwieństwo dawnej pobożności ludowej, która opierała się na nakazach i zakazach kościelnych oraz prawie podstawowej wymiany dóbr, nie kwestionując prymatu samej instytucji Kościoła wraz z centralną władzą papieża czy soboru. *Devotio moderna* tymczasem dystansuje się od instytucji Kościoła, choć w dystansie tym nie posuwa się do radykalności Lutra, który papieża zaczyna nazywać Antychrystem, czyli przeciwnikiem Chrystusa w sensie moralnym¹². Kościół w mistyce nadreńskiej i w *devotio moderna* staje się przede wszystkim wspólnotą samych wiernych połączonych miłością do Boga, przypominając projekt św. Augustyna, na którego również później będzie powoływał się Luter (Chaunu 1989: 351; Gilson 1987: 76). W kontekście tym istotne jest również to, że, jak pisał Jakub z Paradyża — w przeciwieństwie do późniejszej mistyki hiszpańskiej — możliwość zespolenia z Bogiem jest dana każdemu człowiekowi, nie wyłączając niepiśmiennych prostaczków (za: Górski 1979: 218).

Teologia obecna w *O naśladowaniu Chrystusa*, *Teologii niemieckiej* czy *De theologia mistica* ma charakter pozytywny, choć kontrast między człowiekiem traktowanym jako stworzenie, które posiada własną jaźń, ujawnia, wszystko to czym Bóg nie jest. Z drugiej strony, postać

¹² Por. z cyt. z *Teologii niemieckiej*: „Gdy »ludzka wola« odrzuca Chrystusowe życie oraz inne rzeczy należące do prawdziwego dobra, których uczył i którymi żył Jezus, to jest ona Antychrystem” (*Teologia niemiecka* 2013: 107–108).

Chrystusa, którego człowieczeństwo zostało wyeksponowane w mistyce chrystocentrycznej, stwarza możliwość zredukowania dystansu i potraktowania cierpienia Syna Bożego jako dowodu bezgranicznej miłości Boga. Obie drogi kierują jednak uwagę człowieka ku jego grzeszności, będącej efektem działania nie tyle diabła, ile wolnej woli (która swoją drogą zostaje w *Teologii niemieckiej* wprost z diablem utożsamiona; *Teologia niemiecka* 2013: 64). Pojawiające się z kolei w *O naśladowaniu Chrystusa* połączenie żarliwości i doświadczenia mistycznego zostają zestawione z dawnymi naukami stoików, z tym, że zamiast ataraksji wynikającej z wiedzy o naturze rzeczy, pojawia się tu pewność wynikająca z charakteru samego Boga, którego człowiek jest częścią i w którym istnieje zawsze boża iskra — motyw pojawiający się również w *Teologii niemieckiej* prześikniętej naukami Eckharta (Tomasz à Kempis 2007: 42; *Teologia niemiecka* 2013: 87, 103–104). Myślenie o Bogu, którym wzgardził świat (Chrystus) i wzgarda dla tegoż świata, w którym jest tyle klęsk i cierpienie, zapewnić ma jednostce spokój oraz nadzieję na zjednoczenie z Bogiem (Tomasz à Kempis 2007: 57). Nieustannie podkreślana jest konieczność odrzucenia własnej woli, czyli natury, która, zgodnie z tezami Eckharta, sama nie może być Bogiem, to jest ciałą, woli jednostkowej będącej zawsze przyczyną grzechu (myśl powielana również, jak zostało już wspomniane, w anonimowym tekście *Teologii niemieckiej*) i miłości do samego siebie oraz innych ludzi — na wzór stoicki. Autor *O naśladowaniu Chrystusa* cytuje nawet Senekę:

Powiedział ktoś (Seneka, List 7): „Ilekoć byłem wśród ludzi, wracałem mniejszym człowiekiem”. Często tego doświadczamy, gdy wdajemy się w długie pogawędki. Łatwiej całkiem milczeć, niż nie wykroczyć w słowach. Łatwiej się w domu ukryć, niż poza domem móc siebie wystarczająco upilnować. Kto więc zamierza dojść do rzeczy wewnętrznych i duchowych, powinien z Jezusem usuwać się od tłumów. Tylko temu nie zaszkodzi publiczne ukazywanie się, kto chętnie kryje się przed ludźmi. Tylko temu nie zaszkodzi mówienie, kto chętnie milczy (...) (Tomasz à Kempis 2007: 55).

Pojawia się również w dziele przypisywanym Tomaszowi à Kempis, a zaczerpnięty z listów św. Pawła, termin „człowiek wewnętrzny”, stojący w opozycji do człowieka zmysłowego (a nie zewnętrznego), skoncentrowanego na sobie i doczesności (Tomasz à Kempis 2007: 200 i dalej). Jedyne człowiek wewnętrzny, zawierający bożą iskłę, jest w stanie dotrzeć do Boga, zaś w *Teologii niemieckiej* dotarcie to równa się przeobóstwieniu człowieka, którego jedynym przykładem jest właśnie Chrystus (*Teologia niemiecka* 2013: 26–27, 90)¹³. Zjednoczenie z Bogiem, za sprawą unii woli człowieka z wolą Boga zostaje najpełniej opisane właśnie w *Teologii niemieckiej*, która stanowi jeden z najważniejszych tekstów kultury niemieckiej, o której z uwielbieniem wypowiadał się Luter, porównując ją z Pismem Świętym i dziełami Augustyna, i o której Schopenhauer pisał, że jej anonimowy autor był geniuszem jak Budda (Augustyniak 2013: 5–7). Tekst, opierając się na Plotynie, a bezpośrednio na mistyce reńskiej, przedstawia obraz Boga jako doskonałość i jedność, z której wypływają wszystkie byty, zgodnie z wykładnią Świętego Pawła: to, co cząstkowe, bierze swój początek z doskonałego jak promień ze Słońca (*Teologia niemiecka* 2013: 23–24). Podobnie

¹³ Étienne Gilson o Eckhartiańskiej teorii przeobóstwienia człowieka pisał, że jest ono możliwe jedynie wtedy, gdy dusza odwróci się od świata doczesnego. Tylko wtedy jest ona w stanie odkryć naturalną łączność z Bogiem, co prowadzi do ubóstwienia, czyli momentu, gdy dusza powraca do Boga, by się z nim zjednoczyć (zdolność dotarcia duszy do istoty Boga została określona jako *synderesis*) (Gilson 1987: 394).

jak w *O naśladowaniu Chrystusa*, także w *Teologii niemieckiej*, autor krytykuje zmysły i wiedzę rozumową, które jedynie oddalają jednostkę od Boga. Pisze on również wprost, że gdyby człowiek żył w całkowitym posłuszeństwie wobec Boga, to odkryłby, iż sam jest Bogiem:

Prawdziwy doskonały Bóg i prawdziwy doskonały człowiek są jednym, człowiek bowiem tak zupełnie ustąpił miejsca Bogu, że sam Bóg jest tam człowiekiem, a jest przecież Bogiem samym.
(*Teologia niemiecka* 2013: 68)

Bóg w dziele przedstawiony jest zgodnie z teologią mistyczną Eckharta: wszystkie byty mają w nim początek, ponieważ ich istnienie wynika z jego woli, która sama jest właśnie działaniem. Powstanie bytów w teorii Eckharta, jak i w treści *Teologii niemieckiej*, jest konieczne: Bóg, który jest przeciw wszystkim, a więc jednością łączącą w sobie zarazem statyczne istnienie, jak i kinetyczne działanie (zob. Gilson 1987: 391–392 i por. *Teologia niemiecka* 2013: 86–87). By sam siebie poznać jako najwyższe dobro i doskonałość, musi Bóg zróżnicować się na osoby, a także powołać do istnienia kolejne stworzenia, które zawierają w sobie boski pierwiastek, a więc mogą poznawać ową doskonałość Boga przez zwrócenie się do niego (*Teologia niemiecka* 2013: 84–85, 100). Jedynie bowiem przez istnienie i działanie Bóg może być doskonały; wynika z tego konkluzja, że istnienie ludzi, którzy mogą poznać Boga, jest konieczne dla jego doskonałości. Postawa ta, stanowiąca element mistyki i część *devotio moderna*, jest zupełnie obca pobożności ekstrawertycznej, którą napędzał lęk przed oddalonym od człowieka Bogiem. *Mutatis mutandis*, poznanie cierpiącego Chrystusa, postulowane w dziele *O naśladowaniu Chrystusa*, również kieruje wierzącego w stronę samego Boga, choć oczywiście autor nie posuwa się tu do spekulatywnej skrajności Frankfurtczyka.

Bóg z kart *Teologii niemieckiej*, ze względu na swą niepojmowalną dla człowieka istotę, może być poznany jedynie przez samego siebie, a więc przez „człowieka wewnętrznego”, czyli duszę, w której „iskierce” zawiera się pierwiastek boskości (*Teologia niemiecka* 2013: 103–104). Ruch ku duchowemu wnętrzu, będący cechą *devotio moderna*, nastawiony jest w owej mistyce nie tyle na życie w zgodzie z przykazaniami boskimi i późniejsze zbawienie duszy, ile na zrównanie się z Bogiem. W ten sposób religijna trwoga wieków średnich zostaje całkowicie przezwyciężona. Najgorszym zagrożeniem dla człowieka praktykującego *devotio moderna* nie jest, jak dawniej, diabeł, ale własna wola połączona z tożsamością jednostkowej biografii. Jak czytamy w *Teologii niemieckiej* — w intelektualnym opisie piekła — „nie ma tam nic innego niż własna wola”, która jest zarazem źródłem wszelkiego zła (*Teologia niemiecka* 2013: 132). Nieznany autor dzieła, zrównując wolę człowieka z grzechem, zabezpiecza się również przed ewentualnym zagrożeniem ze strony teodycei: istnienia jednostkowej woli, która uzurpuje sobie prawo do fałszywej boskości. Jak się dowiadujemy: „nie można pytać dlaczego bóg stworzył jednostkową wolę bo jest to pycha godna Adama, to tajemnica Boga” (*Teologia niemiecka* 2013: 135)¹⁴. W ten sposób, pobożnemu człowiekowi pozostaje jedynie bezinteresowna wiara w Boga, którą jako rękojmię protestanckiej soteriologii przejmie później Luter.

¹⁴ W podobny sposób o pysze, powołując się na niemożność pojęcia przez człowieka Boskiego planu, pisał Augustyn (Gilson 1987: 76).

Podsumowanie

Pobożność ekstrawertyczna oraz *devotio moderna* wraz z praktykami mistycznymi były nastawione przede wszystkim na zapewnienie duszy życia wiecznego. Zmiany w późnośredniowiecznej strukturze społecznej, kryzys nauki, skutkujący rozdziałem teologii od scholastyki i metafizyki, szerszy dostęp do pisma mas świeckich, wynalezienie druku oraz demoralizacja życia monastycznego i duchownego, spowodowały zwrot ku duchowości indywidualnej, który zapisał się w historii religii jako *devotio moderna*. Nurt ten, postulujący ciągłą, duchową *praxis* zbliżającą jednostkę do Boga, który „bada serca i nerki”, wykształcił specyficzny etos pracy dla samej pracy, wiarę w nieograniczoną moc Boga i ograniczoną moc człowieka, który sam na sam ze swoją jaźnią nie jest niczym więcej niż prochem i nicością (Barycz 1953: XXVI). W jego ramach pojawiły się również nurty mistyczne, które, opierając się przede wszystkim na teorii Eckharta, poszukiwały możliwości zjednoczenia czy nawet zrównania się z Bogiem. Drogi, które ku temu wiodły, zakładały odrzucenie pokus ziemskiego świata oraz uświadomienie wierzącym ofiary Chrystusa. Nowopowstała mieszczańska etyka związana z *devotio moderna*, ruchem ludzi pragnących bezpośredniego kontaktu z bóstwem, które opisywały teksty mistyczne, położyła podwaliny pod znacznie szerszy nurt, który w przeciwieństwie do niej został dokładnie opisany i zinstytucjonalizowany: Reformację. Ruch ten, znacznie mniej optymistyczny w kwestii możliwości człowieka w zakresie pokonania dystansu pomiędzy nim a Bogiem, wykorzystywał jednak żarliwość *devotio moderna*, która stanowiła zarazem efekt załamania się średniowiecznego autorytetu Kościoła instytucjonalnego jak i dawała remedium na zaistniałą sytuację, dowartościowując indywidualną potrzebę kontaktu z sacrum bez skompromitowanego pośrednika (papieża) oraz zdegradowanego do roli marionetki przez okoliczności polityczne kościoła-instytucji.

Reformacja w swym podejściu wobec wiernych wykorzystuje zarazem także dawną kulturę średniowieczną, która przejawia się w aprecjacji muzyki religijnej (ważnej dla także dla mistyków: Bernarda z Clairveaux i Jakuba z Paradyża), którą komponowano na wzór dawnych pieśni rybaltów czy wagantów: luterński utwór bożonarodzeniowy *Przybyłem tu z wysokich nieb* jest przeróbką świeckiej, miłosnej pieśni *Z dalekich krain idę tu*, zaś znany tekst *Straciłem łaskę, wziął ją bóg* to przeróbka *Straciło dziewczę bucik z nóg* (Friedenthal 1992: 31). Istotą ruchu Lutra jest jednak powrót do jego ulubionego Ojca Kościoła, Augustyna, który w *Państwie Bożym* wypowiada się na temat zbawienia, zawsze będącego Boską tajemnicą, ponieważ żaden człowiek nie jest w stanie pojąć Boskiego planu dotyczącego łaski. Augustyn przypomina także — o czym zdaje się zapomniano w obu opisanych tu ruchach średniowiecznej pobożności — że po dokonaniu grzechu pierwszych ludzi, żaden człowiek nie ma prawa być zbawiony i dlatego jedynym, co pozostaje jednostce, jest tylko wiara w owo zbawienie: *sola fide* (Gilson 1987: 76). Luter i jego następcy, w czasach kryzysu systemu dawnej wiary, kierują się ku temu, do czego dążyła *devotio moderna*. Opuszczając spetryfikowane komentarze do Pisma Świętego, powracają do jego litery i do nauk Ojców Kościoła. Różnica polegała jednak na tym, że, w przeciwieństwie do swych poprzedników, Luter okazał się „bardziej katolicki niż katolickie nauki” (Friedenthal 1992: 109).

Bibliografia

- Aries Philippe (1992), *Człowiek i śmierć*, tłum. E. Bąkowska, PIW, Warszawa.
- Augustyniak Piotr (2013), *Przedmowa do wydania polskiego [w:] Teologia niemiecka*, tłum. P. Augustyniak, Kronos, Warszawa.
- Bainton Roland (1995), *Tak oto stoje. Klasyczna biografia Marcina Lutra*, tłum. W. Maj, Aeropag, Katowice.
- Barycz Henryk (1953), *Wstęp [w:] Erazm z Rotterdamu, Pochwała głupoty*, tłum. E. Jędrkiewicz, Ossolineum, Wrocław.
- Chaunu Pierre (1989), *Czas Reform*, tłum. J. Grosfeld, PAX, Warszawa.
- Domański Juliusz (1983), *Tomasz a Kempis i erasmiańska refleksja nad tekstem jako uobecnieniem*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, nr 28.
- Gillbert William (1997), *The Renaissance and the Reformation*, <http://www.thefishersofmenministries.com/Renaissance%20and%20Reformation%20by%20William%20Gilbert.pdf> [dostęp: 5 grudnia 2017].
- Gilson Etienne (1987), *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, PAX, Warszawa.
- Górski Karol (1979), „Teologia mistyczna” Jakuba z Paradyża, „Roczniki Filozoficzne”, nr 1.
- Friedenthal Richard (1992), *Marcin Luter. Jego życie i czasy*, tłum. Cz. Tarnogórski, PIW, Warszawa.
- [Tomasz à Kempis] (2007), *O naśladowaniu Chrystusa*, tłum. St. Kuczkowski SJ, WAM, Kraków.
- Stoś Jarosław (1997), *Mistrz Jakub z Paradyża i „devotio moderna”*, Wydawnictwa Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa.
- Teologia niemiecka* (2013), tłum. P. Augustyniak, Kronos, Warszawa.
- Tokarska-Bakir Joanna (2000), *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych*, Universitas, Kraków.
- Volker Leppin (2016), *Die fremde Reformation: Luthers mystische Wurzeln*, C.H. Beck, München.
- Vovelle Michel (2004), *Śmierć w cywilizacji Zachodu*, tłum. T. Swoboda, M. Ochab, M. Sawiczewska-Lorkowska, D. Senczyszyn, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
-