

Dziedzictwo Jana Kalwina

Legacy of John Calvin

Słowa kluczowe: kalwinizm, kapitalizm, etyka pracy, polityka, predestynacja, ortodoksja kalwińska, purytanizm, teologia wyzwolenia.

Key words: Calvinism, capitalism, ethics of work, politics, predestination, Calvinist orthodoxy, Puritanism, liberation theology.

Streszczenie:

Artykuł najpierw ukazuje kilka teorii ilustrujących wpływ Jana Kalwina na współczesne społeczeństwo, by następnie skoncentrować się na ściśle teologicznym dziedzictwie jego nauki. Wyliczono sześć płaszczyzn widocznych wpływów. Związane są one z rozwojem kapitalistycznej gospodarki, etyką pracy, procesami demokratycznymi w polityce, purytanizmem, ortodoksją i neo-ortodoksją reformowaną oraz teologią wyzwolenia.

Abstract:

The article depicts, firstly, several theories illustrating the influence of John Calvin on contemporary society, then focuses on the strictly theological legacy of his teaching. Six levels of visible influence are then enumerated. These in turn are connected to the development of the capitalist economy, ethics of work, democratic processes in politics, Puritanism, reformed orthodoxy and neo-orthodoxy as well as to liberation theology.

W ocenie wpływu myśli Jana Kalwina (1509–1564) na epokę nowożytną można spotkać, zwłaszcza w literaturze nie wprost teologicznej, przesadnie brzmiące sądy, jakoby większość przejawów

¹ Ks. prof. dr hab. Piotr Jaskóła jest dyrektorem Instytutu Ekumenizmu i Badań nad Integracją oraz kierownikiem Katedry Kościołów Poreformacyjnych w Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego.

życia współczesnej zachodniej kultury sięgała swoimi korzeniami do reformatorów XVI wieku. Tak skrajnego stanowiska z pewnością trudno racjonalnie bronić. Z drugiej strony, nie sposób zaprzeczyć, że reformatorzy – w tym także Jan Kalwin jako „reformator drugiej generacji”, zainicjowali w Europie ruch, który doprowadził do odczuwanych także dziś głębokich zmian wielu wymiarów życia społecznego i religijnego. W niniejszym tekście wskaże się na kilka teorii ilustrujących wpływ Jana Kalwina na współczesne społeczeństwo, by następnie skoncentrować się na ściśle teologicznym dziedzictwie jego nauki.

1. Jan Kalwin a rozwój kapitalizmu i etyki pracy

Najbardziej znana i rozpowszechniona teoria pokazująca wpływ Kalwina na epokę nowożytną związana jest ze słynną tezą Maxa Webera (1864–1920). Ten niemiecki socjolog w 1905 roku stwierdził, że reformacja, a zwłaszcza Kalwin i kalwinizm, miały istotny wpływ na powstanie i rozwój kapitalizmu². Kalwińskie wyobrażenia o chrześcijańskim powołaniu, a zarazem powołaniu świeckim, zmieniły perspektywę patrzenia na doczesność i wieczność. Weber decydującą rolę przypisywał nauce o predestynacji. Według niego, kalwińscy potwierdzenia swego odwiecznego wybrania upatrywali w zdolności przynoszenia ewangelijnych „dobrych owoców”. Do „dobrych owoców” zaliczano także dążenie do życiowych sukcesów. W ten sposób, według tezy Webera, znaczna część religijnej energii, jako swego rodzaju skutków nauki Kalwina, przetwarzana była w kapitałowe inwestycje, a nie była „marnotrawiona na konsumpcję”. W osiągnięciu życiowych sukcesów widziano ponadto przeciwieństwo krytykowanego w średniowieczu dążenia do bogacenia się. Bogaty katolik średniowiecza żył z pewnym niepokojem sumienia, że może zbyt mało wspiera ubogich, podczas gdy nowożytny kalwiński przedsiębiorca

² Weber 1994.

był mocno przekonany, że jego życiowe sukcesy, ciągłe inwestowanie, odrzucanie konsumpcji, służą chwale Boga i są świadectwem jego wybrania³.

Czy Weber miał rację? Historycy często odpowiadają „nie”, albo – „niekoniecznie”⁴. Wielu argumentacja Webera w pewnych szczegółach wydaje się słaba i mało uzasadniona. Jaka była faktycznie rola Kalwina w procesie, który zarysował Weber? Pisma Reformatora świadczą, że nie stworzył on uproszczonego programu uwolnienia się od lęku o życie wieczne, nie dał też wprost wskazań, jak dochodzić do bogactwa. Genewskich rzemieślników czy innych pracodawców często krytykował, że zainteresowani są tylko powiększaniem własnych zysków. Kalwin był przekonany, że dążenie do ustawicznego powiększania zysków może prowadzić do „społecznego samobójstwa”⁵. Z drugiej strony, czego też nie można zapominać, dostarczał np. teologicznego uzasadnienia dla pożyczania pieniędzy w zamian za odsetki – tym samym usprawiedliwiał ówczesne praktyki i przeczył zasadom średniowiecznej etyki, jakoby te praktyki stanowiły lichwę i jako takie były zakazane przez Biblię i prawo kościelne. Weber miał jednak rację twierdząc, że Kalwin rzeczywiście stworzył przekonanie, że dobre czyny człowieka mogą przyczynić się do wzrostu jego świadomości o przynależeniu do grona wybranych, mimo że równie mocno akcentował, iż dobre czyny nie są żadną podstawą dla łaski usprawiedliwienia⁶.

Nie ma żadnego tekstu Kalwina, który by potwierdzał, że radził komukolwiek, by w finansowym sukcesie odnajdywał radość swego wybrania. Według Reformatora, dobra światowe mogą być, ale niekoniecznie muszą być, znakiem Bożego upodobania i łaski. Ubóstwo, choroba,

³ Por. Mizińska 1994, XX.

⁴ Elwood 2001, 156.

⁵ Mówiąc o usprawiedliwieniu i potrzebie pewności wybrania, Kalwin często podkreślał, że „należy kierować wzrok na Chrystusa, a nie na samego siebie” (Elwood. 2001, 157).

⁶ Por. Elwood 2001, 160.

prześladowania mogą stanowić sytuacje próby, które Bóg dopuszcza na człowieka, aby go w ziemskim życiu przygotować do życia wiecznego⁷.

W różnych szczegółach można dziś podważać doktrynę Webera, ale ogólnie jego teza jest wciąż podtrzymywana. Wielu uważa, że potwierdzają ją współczesne wyobrażenia o kalwinistach: ludzie ceniący porządek, pracowici, skromni. Kalwin sam i jego idee przyczyniły się do tworzenia przekonania, że praca nie tylko stanowi pewną wartość religijną, ale jest religijnie nakazana. Kalwin, a także kontynuatorzy jego myśli i porządków, które wprowadzono w Genewie, zdecydowanie walczyli z przejawami nieróbstwa i próżniactwa. Tym samym można stwierdzić, że kalwinizm – chociaż z pewnością nie tylko on – przyczynił się do rozwoju etyki pracy. Etyka protestancka poniekąd sakralizowała pracę, traktowała ją bowiem nie jako środek do celu doczesnego – bogactwa i zysku, ale jako konieczną drogę dla zbawienia duszy. Paradoksalnie można by stwierdzić, że etyka protestancka preferowała „ascetyczne bogacenie się”⁸.

Jednym z najważniejszych przekonań mających wpływ na życie gospodarcze, jak i na wiele innych aspektów nowożytnego stylu życia, było zerwanie przez Kalwina z mocno wtedy rozpowszechnionym przekonaniem o bliskim końcu świata. W przeciwieństwie do grup, które w taki bliski koniec świata wierzyły i nie widziały większego sensu, by ten skłaniający się do upadku świat zmieniać, Kalwin oraz jego ówczesni i późniejsi zwolennicy mocno wierzyli, że Bóg swój lud wybrał, by ten świat zmieniał. Można przypuszczać, że to właśnie przekonanie, jak i trzeźwe, racjonalistyczne spojrzenie na dotychczasową historię świata wraz z nową etyką pracy przyczyniało się do aktywnego uczestnictwa wiernych Kościołów reformowanych w życiu gospodarczym, społecznym i politycznym. To może również wyjaśniać, dlaczego kalwiniści od samego początku – nawet wtedy i tam, gdzie stanowili mniejszość

⁷ Por. Elwood 2001, 158.

⁸ Por. Mizińska 1994, XX.

społeczną – odgrywali nieproporcjonalnie wielką rolę przy kształtowaniu się nowożytnej, zachodniej kultury⁹.

2. Kalwinizm i polityka

Mówiąc o dziedzictwie Kalwina, dość powszechnie jest dziś przekonanie, że jego myśl wpływała przez wieki na sposób uprawiania polityki. Świadczyć o tym może kilka wybranych przykładów. Przede wszystkim wartym wspomnienia jest fakt, że po śmierci Kalwina jego zwolennicy należeli do najbardziej zagorzałych obrońców prawa do sprzeciwu wobec wszelkich form niesprawiedliwości ze strony panujących. Nie brak zwolenników teorii, że Kalwin w pewnym stopniu mógł przyczynić się do powstańczych rozruchów, które w XVI wieku miały miejsce w Szkocji, Francji i Niderlandach. Są również tacy, którzy nawet późniejsze ruchy rewolucyjne w Ameryce i Rewolucję Francuską wiążą z kalwińskimi inspiracjami. Uważają bowiem, że idee Kalwina motywowały chrześcijan, by nie ulegać takim rządóm, które chciałyby zmusić swoich podwładnych do nierespektowania Bożych przykazań. Teorii tej trudno odmówić pewnych racji, gdyż Kalwin i jego zwolennicy nie akceptowali bez zastrzeżeń obowiązującego wówczas przekonania, że skoro władza pochodzi od Boga, to i sposób rządzenia sprawujących władzę pokrywa się z wolą Boga¹⁰.

Doświadczenie wielu kalwinistów, zwłaszcza tych żyjących pod represyjnymi rządami władców katolickich, wskazywało na coś przeciwnego. Zwolennicy genewskiego reformatora odrzucali, a przynajmniej oceniali negatywnie skrajne wizje polityczne: tyranie i anarchię. Tyranii nie uznawali za wzorzec porządku politycznego przede wszystkim dlatego, że władza skupiona w rękach jednego człowieka może prowadzić do idolatrii – postawienia władcy w miejsce Boga i naruszenia w ten sposób samej istoty państwa¹¹. Odrzucając tyranie, nie mówili jednak,

⁹ Por. Elwood 2001, 159.

¹⁰ Elwood, 2001 160. Zob. Plasger 2008, 127–133.

¹¹ Bardzo surową ocenę jedynowładztwa odnosił Kalwin do konkretnych i współczesnych sobie przypadków. Przyznanie sobie przez Henryka VIII tytułu „Głowy

jak np. ówcześni anabaptyści: ten rząd jest zły, dlatego że każdy rząd jest zły. Według kalwinistów, anabaptyści wprowadzali anarchię i naruszali porządek dany przez Boga¹². Trzeba także uczciwie dodać, że wprawdzie kalwiści byli wewnątrznie przekonani, iż rządy winny realizować wolę Boga, to jednak szczegółowej instrukcji, jak skłonić rządy do realizacji woli Bożej nigdy nie wypracowali.

W kwestiach politycznych Kalwin był realistą. Uważał, iż zwykli obywatele sami nie mogą wiele zdziałać. Jeśli nawet biorą udział w ruchu sprzeciwu, to potrzebują kogoś, kto ich poprowadzi. Ten zaś, kto taki ruch sprzeciwu organizuje, działa wbrew obowiązującemu porządkowi. Niektórzy kalwiści interpretują myśl Kalwina w sposób radykalny – skoro Kalwin nie godził się na kompromisy, to nie trzeba być posłusznym rządowi, które uważa się za bezbożne. To nieposłuszeństwo może przybrać formę aktywnego nieposłuszeństwa, a nawet akcji zbrojnej¹³. Stąd jeszcze pod koniec życia Kalwina, a także po jego śmierci, niektórzy jego zwolennicy biorą udział w europejskich ruchach rewolucyjnych. Nie zabrakło ich także w wielkich rewolucyjnych wydarzeniach XVIII i XIX wieku.

Kalwinizm miał swój udział nie tylko w rewolucjach. Dostrzega się także jego rolę w tworzeniu współczesnej zachodniej polityki. Nie brak uczonych, którzy stawiają tezę, że Kalwin i jego zwolennicy mieli wydatny udział w procesach demokratyzacji nowożytnego świata. Republika stworzona przez Kalwina w Genewie, chociaż była uważana za państwo teokratyczne, miała reprezentatywną formę rządów. Prawo wyborcze ograniczone było do określonych osób: do mężczyzn urodzonych w mieście i do tych, którzy sprowadzili się do Genewy, ale za swoje obywatelstwo oraz prawo wyborcze uiścili wskazaną zapłatę. Uprawnieni

Kościół” uznał za bluźnierstwo; negował też coraz powszechniejszą w niemieckich księstwach luterzańskich praktykę rozstrzygania przez nich spraw przynależnych sferze duchowej. Por. Kopiec 2016, 285.

¹² Por. Kopiec 2016, 285.

¹³ Por. Elwood 2001, 161.

do głosowania wybierali reprezentantów do różnych gremiów rządzących w mieście. W systemie wyboru reprezentantów i ograniczonego prawa wyborczego widział Kalwin formę rządów mieszanych – opartych na tych, którzy pochodzą ze szlachectwa i wybranych demokratycznie. Zdaniem Kalwina, to właśnie jest rozsądna droga tworzenia rządu. Demokratyczny element wpływa bowiem hamująco na wykorzystywanie siły, czyli tego elementu, który nie liczy się z odczuciami szerszych mas społecznych. Natomiast element szlachecki pozwala natomiast oddawać rządy w ręce ludzi mających odpowiednie kwalifikacje, ludzi z dużym poczuciem sprawiedliwości¹⁴. Preferowanie elementu szlacheckiego (a więc tego z nadania: tylko mężczyźni urodzeni w mieście lub ci, którzy się wkupili) nie odpowiada może naszemu dzisiejszemu rozumieniu demokracji, ale nie jest ono na przykład odległe od wyobrażeń, które mieli założyciele podstaw ustrojowych Stanów Zjednoczonych. Oni obawiali się radykalnych form demokracji, gdzie przy wyborach każda osoba ma jeden głos, stąd po dziś dzień przy wyborze prezydenta USA ostatecznie liczą się głosy elektorów.

Przemyślenia Kalwina odnoszące się do obywatelskich rządów miały jeszcze większe przełożenie w organizacji kalwińskich Kościołów. W Genewie nad organizacją życia kościelnego czuwały różne gremia: kolegium pastorów, rada starszych, konsystorz. Dla kalwińskich Kościołów ważne też były zgromadzenia ogólne, synody regionalne, synody narodowe.

Praktyczne rozwiązania w polityce kościelnej miały głęboko teologiczne i antropologiczne uzasadnienie. Kalwin często przypominał, że wszyscy jesteśmy grzesznikami. Także ci stojący wysoko w hierarchii kościelnych urzędów nie pozbyli się grzesznej natury. Rozbudowany system rad pastoralnych miał służyć temu, by słabości czy grzechy jednostek utrzymywane były pod kontrolą. Wzajemna kontrola, widzenie siebie oczyma innych, nie tylko sprzyjały wewnętrznemu rozwojowi

¹⁴ Elwood 2001, 162.

piastujących urząd, ale i pozwalały podejmować wyważone decyzje¹⁵. Te formy „kościelnej demokracji” łatwo dały się przenieść na poziom życia społecznego. Właśnie sposoby rządzenia w Stanach Zjednoczonych mogą być tego dobrym przykładem.

Oprócz przytoczonych przykładów pokazujących wpływ kalwinizmu na kształtowanie się nowożytnego stylu życia warty wspomnienia jest także wpływ Kalwina na rozwój języka francuskiego i innych europejskich języków poprzez związaną z językowym słownictwem zmianę kategorii myślenia i wyobrażeń o świecie. Kalwin zerwał z katolickimi, „sakramentalnymi” wyobrażeniami o świecie i naturze. Można przypuszczać, że kalwińskie odrzucenie szeroko rozumianej sakralności świata, świętości w świecie, zainspirowało później Maxa Webera do stworzenia postulatu „odczarowania świata” (*Entzauberung der Welt*) – tj. pozbycia się wyobrażeń magicznych, tworzenia nowego, racjonalnego światopoglądu, który w swych konsekwencjach sprzyjał rozwojowi nowożytnej nauki. To wszystko były dziedziny możliwego wpływu myśli Jana Kalwina¹⁶. Bardziej jednoznaczny jest jednak jego wpływ i dziedzictwo na płaszczyźnie religijnej i teologicznej.

3. Ortodoksja kalwińska

Zdumiewającym pozostaje fakt, że bezpośredni następcy Kalwina rzadko są wspomniani jako jego rzeczywisti następcy. Dzieje się tak dlatego, że wielu ma wątpliwości, czy we właściwy sposób interpretowali oni i rozwijali myśl Reformatora. Teodor Beza, który jako pierwszy objął schedę po Kalwinie w Genewie, poszedł w kierunku nazywanym „reformowaną scholastyką” czy też „reformowaną ortodoksją” lub „kalwińską ortodoksją”¹⁷. Zaczął on tworzyć szkoły, które miały ugruntować reformowane nauczanie. Własny system myślenia i uprawiania teologii miał chronić przed wpływami innych systemów i szkół. Paradoksalnie

¹⁵ Por. Kopiec 2016, 287–291; Piwko 1995, 154–169.

¹⁶ Elwood 2001, 164–165.

¹⁷ Elwood 2001, 164–165.

w obronie reformowanych przekonań wykorzystywano narzędzia, które Kalwin odrzucił. Do tych narzędzi wykorzystywanych przez reformowaną ortodoksję należała filozofia Arystotelesa, ściśle logiczne sposoby argumentacji, jak i argumenty pochodzące z dedukcji teologicznej. Podczas gdy metoda stosowana przez Kalwina bazowała głównie na retorycznych środkach przekonywania, to dla jego scholastycznych spadkobierców bardziej przekonywującymi wydawały się być środki oparte na dowodach logicznych¹⁸. To metodyczne przesunięcie przełożyło się na przesunięcie akcentów w treści nauczania.

Reformowani scholastycy starali się ukazywać prawdy chrześcijańskiej wiary wychodząc od boskiego pochodzenia Pisma Świętego. Dopiero na tej bazie starali się rozwijać poszczególne elementy własnego teologicznego systemu. Szczególnie wyraźnie widoczne to jest na przykładzie nauki o predestynacji, którą reformowani scholastycy eksponowali bardziej niż sam Kalwin. O ile dla reformatora Genewy nauka o predestynacji miała w praktyczny sposób budzić ufność w Bożą łaskawość i podkreślać suwerenność Boga nad wszelkim stworzeniem, o tyle niecierpliwi następcy Kalwina uczynili z tej nauki klucz do systematyzowania teologicznych myśli. Jak Kalwin nauką o predestynacji chciał przede wszystkim wyjaśnić, w jaki sposób łaska staje się naszym udziałem, tak scholastycy kalwińscy uczynili z nauki o predestynacji część wiedzy o istocie Boga. Według nich, skoro wyroki odwiecznej woli Boga zostały podjęte „przed” aktem stworzenia, grzechem Adama i Ewy oraz przed przyjściem Chrystusa, to czyż nie powinno się od tej właśnie nauki rozpoczynać opisu dziejów świata i w predestynacji widzieć klucz do rozwiązywania wszelkich teologicznych kwestii?¹⁹

Znaczenie przypisywane doktrynie predestynacji posłużyło w 1618 roku na Synodzie w Dordrechcie w Holandii do stworzenia normy prawowiernego kalwińskiego nauczania. Pastor Jakub Arminius

¹⁸ Por. Elwood 2001, 165.

¹⁹ Por. Elwood 2001, 165. Zob. Zieliński 2002, 92–105; Plasger 2008, 89–96.

(1560–1609) podał wówczas w wątpliwość naukę o predestynacji. Obawiał się, że związane z predestynacją podważenie ludzkiej wolności odmawia człowiekowi wpływu na jego zbawienie i prowadzi do moralnego samozadowolenia. Arminius uważał, że łaska jest propozycją Boga, którą człowiek może odrzucić. Według niego ci, którzy otrzymali od Boga łaskę, mieli wolny wybór w jej przyjęciu lub odrzuceniu, zaś odwieczną wolą Boga jest zbawienie wierzących. Zmieniając kalwińską naukę o predestynacji, Arminius bardzo szybko zjednał sobie wielu zwolenników. Natomiast jego przeciwnicy uważali, że swoją nauką podważył on podstawową zasadę ewangelicko-reformowanego wyznania. Zarzucali mu filokatolicyzm i ograniczanie wolności Boga²⁰. Koncepcja Arminiusa rzeczywiście stwarzała większą przestrzeń dla ludzkiej wolności, niż to jej przypisywał Kalwin. Uwalniała ona także Boga od zarzutu, wysuwanego przez Bolseca, jakoby Bóg miał stać u źródła ludzkiego grzechu²¹.

Kosztom zwycięstwa wolności przypisanej człowiekowi była jednak utrata kalwińskiego wyobrażenia o wszechmocy Bożej łaski we wszystkich uwarunkowaniach ludzkiego życia. Na Synodzie w Dordrechcie po raz pierwszy kalwińskie kościelne gremium zadeklarowało, że Chrystus umarł tylko za wybranych. Konsekwencją przyjęcia wypracowanych tam uchwał było jednoznaczne opowiedzenie się za predestynacją i odrzucenie wszelkich myśli o wolności człowieka i możliwości jego współpracy z łaską Boga²².

„Duch Dordrechtu” stał się „autoświadomością” ludzi Reformacji XVII wieku – bardzo mocno świadomych swego wybrania, którzy jednak nie tylko w wybraniu starali się znajdować powód religijnego samozadowolenia, lecz w dawaniu świadectwa chwały Boga w codziennym życiu²³.

²⁰ Por. Broveto, Mezzadri, Ferrario, Ricca 2005, 445–447.

²¹ Por. Broveto, Mezzadri, Ferrario, Ricca 2005, 167.

²² Por. Broveto, Mezzadri, Ferrario, Ricca 2005, 168.

²³ Por. Broveto, Mezzadri, Ferrario, Ricca 2005, 446–447.

Współcześni teolodzy reformowani nie są zgodni w ocenie reformowanej scholastyki. Jedni widzą w reformowanej ortodoksji pewne odstępstwo od myśli Kalwina, inni – etap rozwoju jego myśli. Zwolennicy teorii rozwoju uważają, że następcy Kalwina zachowali jego treściowe teologiczne dziedzictwo, a zmienili tylko niektóre jego metody. Drudzy w uchwałach z Dordrechtu widzą wyraźne odstępstwo od myśli Kalwina. Zmiana metody miała bowiem również wpływ na zmianę treści. Przywołują argumenty, że Kalwin zwalczał scholastyczno-teologiczne metody i nadmierne powiązanie teologii z filozofią. Sam starał się wprowadzać swoich zwolenników bezpośrednio bardziej w świat Biblii, niż w skostniałe teologiczne systemy, które miały spełniać tylko służebną rolę w interpretacji i obronie prawd biblijnych.

4. Purytanizm – amerykańska forma kalwinizmu

Specyficzną formę kalwinizmu stworzyli angielscy kalwińscy, którzy na początku XVII wieku wyemigrowali do Ameryki. Niektórzy teolodzy uważają, że jest to paradygmatyczna forma kalwinizmu, dla której szczególnie ważną była duchowość ascezy świeckiej. O niej pisze M. Weber: „Bóg kalwinizmu nie wymagał od swoich wyznawców pojedynczych dobrych czynów, lecz świętości czynów tworzących całościowy system oglądu świata. Postępowanie etyczne przeciętnego człowieka zostało w ten sposób przemienione w metodyczny i konsekwentny sposób życia”²⁴.

W religijności purytanów na różne sposoby widoczne są główne założenia teologicznej myśli Kalwina. Po pierwsze, tak jak Reformator kładli oni nacisk na wewnętrzne doświadczenie religijne – starali się powiązać poznanie Boga z poznaniem samego siebie. W sferze uczuciowej, w potrzebach ludzkiego serca starali się rozpoznawać ukryte, wewnętrzne działanie Ducha Świętego. Podobnie jak u Kalwina, purytański akcent na sferę uczuciową nie podważał jednak roli i znaczenia ludzkiego

²⁴ Cyt. za: Brovotto, Mezzadri, Ferrario, Ricca 2005, 447.

rozumu. Purytanie dbali o szeroko pojęte szkolnictwo, widzieli potrzebę wykształcenia, aby człowiek całą swoją osobowością umiał służyć Bogu²⁵.

Po drugie, purytanie przejęli od Kalwina specyficznego „ducha walki” – a nawet w tym nastawieniu przewyższali Reformatora, czego przykładem może być ich stosunek do anglikańskiego systemu episkopalnego. Zdecydowanie nie odpowiadał im konserwatyzm Kościoła Anglii. Walkę z liturgicznymi pozostałościami katolicyzmu, a zwłaszcza z panowaniem biskupów, stawiali więc w centrum swego reformowanego programu.

Po trzecie, purytanie za wzorem Kalwina starali się nadać wierze konkretną formę społeczną i kulturową. W XVII wieku osiągają oni głęboką syntezę modlitwy i pracy doskonale streszczoną przez jednego z nich:

„Jednym z największych grzechów, który przynosi w konsekwencji stratę czasu, jest lenistwo lub nieudolność (...). Jutro jest dniem pracy leniwego, dzisiaj jest jego dniem odpoczynku. (...) Właśnie ci, którzy spełniają leniwie swoją pracę, nie mogą potem znaleźć czasu na obowiązki religijne. Poświęćcie rzetelnej pracy wasz dzień, a zobaczycie, że zdołacie znaleźć także czas na modlitwę i na czytanie Pisma Świętego”²⁶.

Protestantyzm zsekularyzowany, który z wiary ojców zachował tylko aktywizm przemieniony w kupiecką drapieżność, miał pojawić się później.

Pobożność purytanów daleka była od indywidualizmu. Podobnie jak Kalwin wierzyli oni, że chrześcijanin jest w świecie powołany do składania świadectwa i budowania wspólnoty wiary, która ten świat zmienia. Emigrację do Nowej Anglii purytanie rozumieli jako część swojej religijnej misji zmieniania świata. Oni chcieli zbudować Nowe Jeruzalem, „miasto położone na górze” (Mt 5,14). Ich duchowość bywa określana „duchowością ziemi obiecanej”²⁷. Wyjazd w zupełnie nowy świat był nowym socjalnym religijnym projektem, ale doświadczenie zaczerpnięli z eksperymentu, który w „starym świecie” – w Genewie, zastosował Kalwin. Poza tym, ten misyjny projekt dał się łatwo inspirować

²⁵ Por. Elwood 2001, 169–172.

²⁶ Cyt. za Brovotto, Mezzadri, Ferrario, Ricca 2005, 448. Zob. Baxter 1975, 258–258.

²⁷ Brovotto, Mezzadri, Ferrario, Ricca 2005, 452.

kalwińskim rozumieniem Boskiej Opatrzności i ideą predestynacji. Bóg, który wybiera i powołuje swój lud, czyni z tego ludu swoje narzędzie w ewangelizowaniu nowych terenów w szerokim świecie.

Purytańskie rozumienie powołania, dążenie do uświęcenia na płaszczyźnie aktywności społecznej, jest istotnym i wyraźnym znakiem duchowego dziedzictwa Kalwina. Nawet jeśli purytanie, podobnie jak wielu utopistów przed nimi i po nich, nie potrafili wszystkich swoich celów zrealizować w pełni w społeczno-gospodarczym świecie Ameryki, to jednak z dużym prawdopodobieństwem można przyjąć, że ich dążenia zagnieździły się w amerykańskiej duszy i po dziś dzień na różne sposoby znajdują swoje odzwierciedlenie w sferze religijnej i świeckiej. Współcześnie wielu Amerykanów uważa siebie za naród szczególny, który innym chce służyć za wzór. Wiele elementów polityki amerykańskiej – tej uprawianej z perspektyw lewicowych, jak i prawicowych – przenikniętych jest purytańsko-kalwińską ambicją tworzenia społeczeństwa, którym rządzi prawo i sprawiedliwość. Po dziś dzień wielu zaangażowanych w życie polityczne Ameryki, w politykę międzynarodową i wewnętrzną – i to niezależnie od tego czy są to protestanci, katolicy, Żydzi czy agnostycy – można uważać za dzieci purytanów i genewskiego Reformatora.

5. Nowa ortodoksja

W pierwszej połowie XX wieku zrodził się w środowiskach protestanckich nowy ruch próbujący uwolnić teologię tak od skrajnych tendencji liberalnych, jak i fundamentalistycznych. Ruch ten inspirację czerpał z myśli Kalwina i innych reformatorów, a na jego czele stanął reformowany teolog z Bazylei Karl Barth (1886–1968). Barth rozpoczął swoją naukową karierę od zdecydowanego sprzeciwu wobec tego, co nazywał „błędną decyzją” (*Fehlentscheidung*) teologicznego liberalizmu. Według Bartha, liberalizm uzależnił ewangelicką teologię od kultury, a słowo Boże zmieszał ze słowem ludzkim. Szczególnie krytykował „ojca modernistycznej teologii” Friedricha Schleiermachera (1768–1834), który chciał budować

teologię, stosując metodę antropologiczną²⁸. Barth uważał, że teologowie liberalni odeszli od objawionej biblijnej nauki, która tak ważna była dla Lutera czy Kalwina. Jako swoje zadanie uznał więc przywrócenie nauce objawionej tego znaczenia, które jej się należy. W realizacji tego zadania Barth i jego następcy dalecy byli od pozycji fundamentalistycznych.

Dla Bartha Biblia jest słowem Bożym nie dlatego, że jest wolna od błędów – faktycznie dostrzegał ich w Biblii wiele, ale dlatego, że ona wskazuje na Jezusa Chrystusa jako ostateczne Słowo Boga. Chociaż wczesna teologia Bartha ujmuje Boga jako „całkiem Innego” (*ganz Anderen*), w czym widać perspektywę filozofii S. Kierkegaarda, to później coraz to bardziej teologia ta we wszystkich kwestiach na centralnym miejscu stawia Jezusa Chrystusa, w czym można widzieć inspiracje pochodzące ze środowiska własnego Kościoła, a więc i od Jana Kalwina. Reformator jednakże, na którego myśli Barth często się opierał, był w znacznej mierze przez niego tak sprofilowany, by mógł służyć do walki z założeniami teologii liberalnej. Tam, gdzie teologia Kalwina nie wspierała jednoznacznie pozycji Bartha – na przykład w wywodach nt. naturalnego poznania Boga, tam Bazylejczyk zakładał, że Kalwin z pewnością tolerowałby drobne korekty jego myśli. Przy innych tematach, jak np. przy kwestii predestynacji, Barth nie wahał się twierdzić, że Kalwin zupełnie błędnie rozumiał predestynację, ponieważ niezbyt wyraźnie rozpoznawał implikacje chrystocentrycznego rozumienia Boga. Według Bartha, Bogiem predestynującym jest Chrystus – Ten, który zamiast całą ludzkość lub jej część potępić, sam na siebie przyjął ciężar potępienia i stał się obrazem łaskawego Boga, w którym cała ludzkość została wybrana²⁹. Teologia Bartha poważnie potraktowała więc augustyńską koncepcję łaski, która także już u Kalwina miała centralne miejsce³⁰.

²⁸ Zob. Hintz 2007, 100–108; Jaskóła 2000, 117–130; Milerski 1996, 70–75.

²⁹ Zob. Barth 1959, 1–563, zwł. 101–214; Nossol 1979, 62–65; Jaskóła 1994, 142–151.

³⁰ W połowie XX wieku teologia Bartha przyczyniła się do nowego zainteresowania myślą Kalwina na kontynencie amerykańskim. Ci, którym bliska była myśl Bartha,

6. Teologia wyzwolenia

Pod koniec dwudziestego stulecia neo-ortodoksyjny konsensus ewangelicko-reformowanej teologii zdawał się stopniowo rozpadać. Zaczął on ustępować miejsca różnym teologicznym ruchom, z których żaden nie mógł zdobyć dominującej pozycji. Jedną perspektywą wydaje się być jednak godną podkreślenia – „perspektywa uwolnienia człowieka z niewolniczych struktur”³¹. Teologie wyzwolenia z Ameryki Południowej, Afryki, Azji, teologia feministyczna i teologie afroamerykańskie przy wszelkich różnicach mają ze sobą także wspólne elementy. Na użytek naszego tematu pytaniem pozostaje: czy w tych teologiach można znaleźć elementy metodologii Kalwina, które pozwalają chrześcijańską wiarę interpretować w jej nowych teologiczno-wyzwoleńczych ramach? Wydaje się, że tak!

Przed wszystkim metody różnych teologii wyzwolenia, podobnie jak to ma miejsce u Kalwina, bazują na pojęciu grzechu. Wprawdzie definiują one grzech w taki sposób, jaki dla Kalwina najprawdopodobniej byłby nie do przyjęcia, niemniej podzielają one pogląd, że grzech – czy to ujęty jak u Kalwina w tradycyjnych pojęciach, czy też rozumiany jako strukturalny „grzech świata”, jak np. rasizm czy seksizm – jest stale obecny w świecie, będąc trudnym do zrozumienia i akceptacji wymiarem ludzkiego doświadczenia.

dostrzegali, że Bazylejczyk wyprowadził myśl Kalwina i innych klasycznych teologów protestanckich z zaułka, w który zapędziła ich teologia liberalna. Do zwolenników Bartha i tzw. „dialektycznej teologii”, która w Stanach Zjednoczonych znana była pod nazwą „neo-ortodoksji”, należeli: Reinhold Niebuhr (1892–1971) i Richard Niebuhr (1894–1963). Ci dwaj, także należący do reformowanej tradycji, podobnie jak Barth zaniepokojeni byli „ślepyim zaułkiem”, w który teologię ewangelicką wprowadził liberalizm. Nie byli oni jednak tak silni jak Barth, by mogli również mocno przeciwstawić się liberalnej tradycji. Poza tym amerykańska recepcja kalwinizmu w dużej mierze akceptowała pozytywną ocenę ludzkiego doświadczenia jako źródła teologii. Por. Elwood 2001, 178n.

³¹ Elwood 2001, 179.

Po drugie, w teologii Kalwina obecny jest specyficzny „*duch krytyki*” – tak charakterystyczny dla teologii wyzwolenia. Teologowie wyzwolenia starają się nazwać wszelkie formy grzechu, które sprzeciwiają się autentycznie ludzkiemu życiu. To nazywanie grzechu połączone jest prawie zawsze z krytyką pewnych form kultury, życia społecznego, kościelnych struktur i odziedziczonych metod teologicznych. Kalwińskie rozumienie wolności i odpowiedzialności w profetycznej krytyce znajduje swoje odbicie w teologii wyzwolenia. Tym samym wyraźnie widać także, iż Kalwin nie ograniczał chrześcijańskiego orędzia do zbawienia indywidualnej duszy. On był przekonany, że biblijne orędzie stanowi wezwanie do tworzenia Kościoła jako biblijnej wspólnoty prawa i sprawiedliwości³².

Po trzecie, teologowie wyzwolenia starali się swoje postulaty i wyobrażenia o chrześcijańskiej wierze ugruntowywać społecznie, mając na celu uwolnienie całych grup społecznych od zniewalających uwarunkowań. U teologów wyzwolenia można dostrzec owo namiętne dążenie do wprowadzania nowych form współżycia międzyludzkiego, które to dążenie charakteryzowało Kalwina podczas wprowadzania reform w Genewie. Podobnie również następcy Kalwina starali się zmieniać świat na lepszy. Nawet jeśli nie w każdym przypadku wpływ Kalwina na teologię wyzwolenia jest wprost i wyraźnie widoczny, to jednak wielu teologów wyzwolenia działało, podobnie jak Kalwin, z prorockim przekonaniem, że powołaniem i misją chrześcijan jest budowanie widzialnego „*państwa Bożego*”³³.

Podsumowanie

Spoglądając na wielość perspektyw społeczno-kulturowego, politycznego i teologicznego rozwoju, które powyżej próbowano wyprowadzić z myśli Kalwina, mogą rodzić się wątpliwości: Czy to dziedzictwo

³² Por. Elwood 2001, 181.

³³ Elwood 2001, 181.

Reformatora jest w pełni autentyczne? Czy nie przeceniono skali wpływów Reformatora? Czy wyliczone płaszczyzny wpływów to wszystko „dzieci” Kalwina? Być może w tym dziedzictwie są też dzieci z nieprawego łoża lub dzieci przybrane? Trudno to w sposób ostateczny ustalić, uściślić i ocenić. Wiele zależy od sposobu patrzenia oceniającego i użytych narzędzi. Z pewnością wynik badania „teologicznego DNA”, wynik badania dziedziczenia myśli, nie jest tak jednoznaczny i pewny, jak wynik w badaniach biologicznych³⁴. Ponadto w przypadku samego Kalwina można zauważyć, że spuścizna jego myśli jest nie tylko bogata i różnorodna, ale i treściowo przenikająca się. Stąd też paradoksalnie z jednej strony można widzieć w Kalwinie reformatora krytykującego skostniałe dogmaty i humanistę wzywającego do tolerancji oraz otwierania się na szeroko rozumiane misterium, a z drugiej strony – stoi człowiek, który w chaotycznym czasie rodzenia się epoki nowożytnej, w okresie upadku różnych struktur porządkujących, pełen był ludzkich obaw i jako konserwatysta widział potrzebę walki o zachowanie porządku w świecie.

Wydaje się, że dziedzictwo myśli Jana Kalwina można dziś najlepiej obserwować i doceniać na przykładzie myśli teologów oraz działalności Kościołów reformowanych. Przy całej swej różnorodności tak myśl teologiczna, jak działalność Kościołów zdają się adekwatnie odpowiadać na przemiany kulturowe we współczesnym świecie, wpisując się w różnorodne programy ewangelizacyjne, nie tracąc przy tym swej kalwińskiej tożsamości.

Bibliografia

Barth, Karl. 1959. *Kirchliche Dogmatik*. T. II/2. Zürich-Zollikon: Evangelischer Verlag.

³⁴ Problem przekonująco ilustruje paradoksalnie brzmiącym pytaniem Ch. Elwood: czy chrześcijański feminizm i chrześcijański fundamentalizm mają to samo drzewo genealogiczne? A gdyby to miało być możliwe, to gdzie należy szukać wspólnych początków? (Elwood 2001, 182–183).

- Baxter, Richard. 1975. „Il Manuale del cristiano.” W *I puritani*, red. Ugo Bonanate, 258–258. Torino: Einaudi.
- Brovetto, Constanzo, i Luigi Mezzadri, Fulvio Ferrario, Paolo Ricca, 2005. *Historia duchowości*. T. V, tłum. Ewa Dobrzelecka OSsR. Kraków: Homo Dei.
- Elwood, Christopher. 2001. *Calvin für zwischendurch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hintz, Marcin. 2007. *Etyka ewangelicka i jej wymiar eklezjalny*. Warszawa: ChAT.
- Jaskóła, Piotr. 2000. *Panem jest Duch*. Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża.
- Jaskóła, Piotr. 1994. *Spiritus Effector*. Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża.
- Kopiec, Piotr. 2016. *Konsumpcjonizm. Perspektywa protestanckiej koncepcji człowieka i społeczeństwa*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Mizińska, Jadwiga. 1994. „Przedmowa” do *Etyka protestancka a duch kapitalizmu, Max Weber*, tłum. Jan Miziński, VI-XXII. Lublin: TEST.
- Milerski, Bogusław. 1996. *Z problemów hermeneutyki protestanckiej*. Łódź: Wydawnictwo Ewangelickie św. Mateusza.
- Nossol, Alfons. 1979. *Chrystologia Karola Bartha*. Lublin: KUL.
- Plasger, Georg. 2008. *Johannes Calvins Theologie – Eine Einführung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Piwko, Stanisław. 1995. *Jan Kalwin*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Zieliński, Tadeusz J. 2002. *Iustificatio impii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe ChAT.
- Weber, Max. 1994. *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*. Tłum. Jan Miziński. Lublin: TEST.

CHRZEŚCIJAŃSKA AKADEMIA TEOLOGICZNA
w WARSZAWIE

Rok LX

Zeszyt 3

ROCZNIK TEOLOGICZNY

WARSZAWA 2018

REDAGUJE KOLEGIUM

dr hab. Jakub Slawik, prof. ChAT – redaktor naczelny

dr hab. Jerzy Ostapczuk, prof. ChAT – zastępca redaktora naczelnego

prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński

dr hab. Borys Przedpełski, prof. ChAT

dr Jerzy Sojka – sekretarz redakcji

Skład komputerowy – Łukasz Troc

W związku z wprowadzaniem równoległej publikacji czasopisma w wersji papierowej i elektronicznej Redakcja „Rocznika Teologicznego” informuje, iż wersją pierwotną jest wersja papierowa.

BWHEBB, BWHEBL, BWTRANSH [Hebrew]; BWGRKL, BWGRKN, and BWGRKI [Greek]

PostScript® Type 1 and TrueType fonts Copyright ©1994-2013 BibleWorks, LLC.

All rights reserved. These Biblical Greek and Hebrew fonts are used with permission and are from BibleWorks (www.bibleworks.com)

ISSN 0239-2550

Wydano nakładem

Wydawnictwa Naukowego ChAT

ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa, tel. +48 22 635-68-55

Nakład: 100 egz., objętość ark. wyd.: 11

Druk: druk-24h.com.pl

ul. Zwycięstwa 10,

15-703 Białystok

Spis treści

Od Redakcji	171
-------------------	-----

ARTYKUŁY

MICHAEL MEYER-BLANCK, <i>Protestantismus und Bildung</i>	177
WOJCIECH KRIEGSEISEN, <i>Reformacja a geneza demokracji szlacheckiej w Polsce</i>	189
URSZULA ANNA AUGUSTYNIAK, <i>Tradycja Reformacji w polskim piśmiennictwie politycznym z 2 połowy XVI i pierwszej połowy XVII wieku</i>	221
JANUSZ MALLEK, <i>Polnische Reformation in Masuren</i>	259
JANUSZ MALLEK, <i>Polska Reformacja na Mazurach</i>	281
TADEUSZ STEGNER, <i>Na styku wyznań, narodów, kultur. Ewangelicy i katolicy na ziemiach polskich w XIX wieku i na początku XX wieku</i> .	303
PIOTR JASKÓŁA, <i>Dziedzictwo Jana Kalwina</i>	329
JAROSŁAW PŁUCIENNIK, <i>Różne modele protestu i wizja kultury w Reformacji</i>	347
ZENON GAJDZICA, <i>Nowe w pedagogice, a może „dobrze” zapomniane stare – o dwóch koncepcjach edukacji w opracowaniach ewangelickich nauczycieli Jana Kubisza i Jana Bystronia</i>	365

MATERIAŁY

EWA CHOJECKA, <i>Od leśnych kościołów do postmodernizmu (protestanckie miejsca pamięci górnośląskiego pogranicza)</i>	379
MANFRED UGLORZ, <i>Ks. Marcin Luter – człowiek, który umarł dla świata, a ożył dla ewangelii</i>	393

RECENZJE

Sojka, Jerzy. 2016. <i>Widzialne Słowo. Sakramenty w luterńskiej Księdze Zgody</i> . Warszawa: Wydawnictwo Naukowe ChAT. Ss. 390 (TADEUSZ J. ZIELIŃSKI).....	407
--	-----

Wykaz autorów

Urszula Anna Augustyniak, u.augustyniak@onet.eu, Instytut Historyczny Uniwersytetu Warszawskiego, Krakowskie Przedmieście 26/28,00-927 Warszawa.

Zenon Gajdzica, zenon.gajdzica@wp.pl, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Wydział Etnologii i Nauk o Edukacji w Cieszynie, ul. Bielska 62, 43-400 Cieszyn.

Piotr Jaskóła, pj@uni.opole.pl, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, ul. Drzymały 1A, 45-342 Opole.

Wojciech Kriegseisen, wkriegseisen@ihpan.edu.pl, Instytut Historii im. Tadeusza Manteuffla PAN, Rynek St. Miasta 29/31, 00-272 Warszawa.

Janusz Małek, jm@umk.pl Wydział Nauk Historycznych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, ul. Bojarskiego 1, 87-100 Toruń.

Michael Meyer-Blanck, meyer-blanck@uni-bonn.de, Evangelisch-Theologische Fakultät – Religionspädagogik, An der Schlosskirche 2-4, 53113 Bonn.

Jarosław Płuciennik, jaroslaw.pluciennik@uni.lodz.pl, , Instytut Kultury Współczesnej Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Łódzkiego, ul. Pomorska 171/173, 90-236 Łódź.

Tadeusz Stegner, tadeusz.stegner@ug.edu.pl, Instytut Historii Uniwersytetu Gdańskiego, ul. Wita Stwosza 55, 80-952 Gdańsk.