

Dawid Nowakowski
Uniwersytet Łódzki

KALWINA KONCEPCJA WOLNEJ WOLI I USPRAWIEDLIWIENIA¹

W powszechnej wiedzy o Kalwinie (*vivebat* A. D. 1509-1564) więcej jest, by sparafrazować tytuł dzieła Goethego, *zmyślenia (Dichtung)* niż *prawdy (Wahrheit)*, a narosła wokół jego osoby legenda na plan dalszy odsunęła realną postać i głoszoną przezeń naukę. Listę tego rodzaju mitów przytacza we wstępie do swej znakomitej książki, *Jan Kalwin – Studium kształtowania kultury Zachodu*, Alister E. McGrath, poczynając od wizji krwawego „dyktatora z Genewy” w brutalny sposób rządzącego miastem, na Kalwinie jako „wrogu rozwoju intelektualnego” kończąc.² A przecież, jak podaje B. Cottret (2000, s. 292 i n.), z wielu dzieł Kalwina „przenika duch racjonalizmu”, objawiający się nie tylko w krytyce zabobonu i bałwochwalstwa, ale także – na co wskazują fragmenty *Institutio Christianae Religionis* – w jawnej aprobacie dla nauk wyzwolonych i filozofii:

Ci, którzy posiadli wiedzę z zakresu nauk wyzwolonych, a nawet choćby tylko powierzchownie z nimi się zapoznali, daleko głębiej z ich pomocą wnikać mogą w tajniki boskiej mądrości [...]. (Kalwin 1972, s. 291 [I,V,2]).

Ta aprobująca postawa Kalwina względem racjonalnej wiedzy i nauki wpływa, jak można mniemać, z jego wcześniejszych kontaktów z renesansowym humanizmem. Szczególne znaczenie miał tutaj okres studiów prawniczych

¹ Artykuł ten jest częścią pracy magisterskiej

² McGrath 2009, s. 17-19. Kalwina jako „wielkiego dyktatora Genewy” przedstawił w swej monografii Stefan Zweig (*Castellio gegen Calvin oder ein Gewissen gegen die Gewalt*), a Andrew Dickson White, w napisanej przez siebie w 1869 roku *History of the warfare of science with theology*, stwierdził, jakoby Kalwin w swym *Komentarzu do Księgi Rodzaju* „potępił wszystkich, którzy twierdzą, że Ziemia nie jest centrum wszechświata” i skrytykował Kopernika (błąd ten w sposób niewolniczy powtarza Bertrand Russell w *Dziejach filozofii Zachodu*). Rzecz w tym, że wizerunek Kalwina jako „dyktatora Genewy” nie ma żadnego pokrycia w faktach (tamże, s. 165) i ponadto, w żadnym ze znanych pisma Kalwina nie ma negatywnych odniesień do teorii heliocentrycznej.

w Orleanie, w którym Kalwin pobierał wykłady prawa rzymskiego od samego, ogromnym kosztem sprowadzonego z Włoch, Andreasa Alciatiego (*vivebat* A. D. 1492-1550). To w Orleanie zapoznał się Kalwin również z humanistyczną myślą Guillaume'a Budé (*vivebat* A. D. 1468-1540), autora znakomitych dzieł jak *Annotationes in quatuor et viginti Pandectarum libros* (1508), *De asse et partibus eius* (1514), *Commentarii graecae linguae* (1529) i poświęcone Nowemu Testamentowi *De transitu hellenismi ad Christianismum* (1535) (McGrath 2009, ss. 99-100; por. Cottret 2000, s. 34). Podziwu dla *bonae litterae* nie wyrzekł się Kalwin do końca swego życia i nawet w *Institutio Christianae religionis* pojawia się przepiękna, w prawdziwie humanistycznym duchu, pochwała literatury antycznej:

Czy powiemy, że ślepymi byli filozofowie w swych wybornych badaniach i skrupulatnym opisie natury? Czy zaprzeczmy, że posiadali intelekt, ci którzy stworzyli sztukę dyskusji i nauczyli nas mówić zgodnie z rozumem? Czy nazwiemy niespełna rozumu tych, co przez wytworzenie medycyny użyzyli nam swej skrzętności? Cóż powiemy o całej matematyce? Powiemy, że była brednią szaleńców? Przeciwnie, pisma dawnych pisarzy o tych przedmiotach powinniśmy czytać z najwyższym podziwem; podziwiać należy, gdyż wspaniałość ich, zmusza do uznania. (Calvin 1576, s. 60 [II,II,15]).

Pobrzmiewa w tych słowach gruntowne wykształcenie Kalwina w sztukach wyzwolonych, poza które zresztą – jak pozwalają wnioskować dostępne świadectwa, nigdy nie wykroczył; Kalwin nigdy nie studiował teologii (por. McGrath 2009, s. 64). Co zatem spowodowało tę przemianę z humanisty w reformatora? Podając przyczynę bliższą, wskazać z pewnością należy na sławetne nagłe nawrócenie (*conversio subita*) Kalwina, które miało miejsce – wedle jego własnego świadectwa – na przełomie lat 1532/1533³. Gdy jednak na całą rzecz spojrzymy z dalszej perspektywy, okaże się, że, podobnie jak u Lutra, przemiana ta dokonała się – o czym pisze w odpowiedzi na list od kardynała Jacopo Sadoleta z 1539 roku – pod wpływem wzrastającej niechęci do współczesnego Kościoła i jego doktryny:

Wierzyłem, jak zresztą byłem nauczony, że zostałem odkupiony przez śmierć Twego Syna od groźby wiecznej śmierci, lecz zbawienie, jak sądziłem o nim, nie miało dostatecznie dużo siły, by mnie dotyczyć. Spodziewałem się przyszłego dnia zmartwychwstania, lecz nienawidziłem o tym myśleć, jak o najbardziej strasznym zdarzeniu. To poczucie oładnęło nie tylko mnie z osobna, ale było także wynikiem doktryny, która ciągle była głoszona ludowi chrześcijańskiemu przez jego nauczycieli. Zaiste, prawili oni o Twej łagodności, lecz jedynie dla tych, którzy sami powinni wydawać się tego warci. Ponadto kładli oni nacisk na sprawiedliwość z uczynków, [mówiąc] że tylko ten dostąpi Twego zmiłowania, kto pojedna się z Tobą poprzez uczynki. [...]

³ Nawrócenie to opisał Kalwin w przedmowie do *Komentarza do Księgi Rodzaju*. Por. Cottret 2000, s. 77 nn.

Jednakże, kiedy wykonałem wszystkie te zalecenia, chociaż miałem pewne momenty spokoju, wciąż byłem daleki od prawdziwego spokoju sumienia. Bo- wiem, kiedy tylko schodziłem do siebie, lub wznosiłem swój umysł ku Tobie, ogarniało mnie ogromne przerażenie, że nie może mnie uleczyć żadna ekspiacja ani zadośćuczynienie. Im bardziej dokładnie siebie badałem, tym ostrzejsze były wyrzuty, jakimi nękanie było moje sumienie, tak że jedyną ulgą było oszukiwać się przez zapomnienie [o swym stanie]. (Calvin 2006, ss. 10-11).

Wszystko to, jak można się domyślać, skierowało zainteresowania Kalwina w stronę teologii i – ostatecznie – doprowadziło do powstania jednego z największych dzieł szesnastowiecznej reformacji, traktatu określanego niekiedy mianem protestanckiej *summy* – *Institutio Christianae religionis*.

1. ŹRÓDŁA MYŚLI KALWINA

Kalwin wykazuje dużą świadomość miejsca, jakie na arenie różnorodnych poglądów teologicznych, zajmuje jego własne stanowisko, gdy zaznacza w *Institutio Christianae religionis*, że jego poglądy nie są właściwie nowe, lecz należą do późno-augustyńskiej tradycji⁴:

Czytelnicy z pewnością spostrzegą, że nie mówię tu niczego nowego, lecz to, co głosił już dawniej Augustyn za aprobatą wszystkich pobożnych [mężów] i co zostało zamknięte w mnisich klasztorach na niemal tysiąc lat. (Calvin 1576, s. 66 [II,III,5]).

I faktycznie – na co wskazują współczesne badania – Augustyn jest autorem, z którego pism Kalwin cytuje najczęściej. Dalej stoją Grzegorz Wielki, Gracjan, Piotr Lombardi i Bernard z Clairvaux⁵. Brak w naszym wyliczeniu nowszych teologów nie oznacza jednak tego, że Kalwin ich nie znał. Jakkolwiek nawet w głównym jego dziele nie pojawiają się takie nazwiska jak Ockham, czy Grzegorz z Rimini, jest wielce prawdopodobne, że ich wpływ znalazł jednak jakieś dojsście do kalwińskiej myśli (McGrath 2009, s. 219, 82-83). Najbardziej słuszne wydaje się być zdanie Paula Helma, który stwierdza, że choć Kalwin raczej rzadko (o ile w ogóle) korzysta z filozofii scholastycznej jako podstawowego źródła swoich idei, to jednak odnosząc się do niej, wykazuje dużą świadomość filozoficznych doktryn i argumentów (Helm 2006, s. 157).

⁴ Kalwin nie używa tutaj wprawdzie terminu „późny augustynizm”, niemniej jednak, tytuły dzieł, na które się powyżej cytowanego miejsca powołuje (*De perfectione iustitiae hominis*, *De natura et gratia*), pozwalają na takie określenie tej tradycji.

⁵ Augustyn jest cytowany 1708 razy, Grzegorz Wielki 179 razy, Gracjan 138 razy a Bernard z Clairvaux – 67 razy; [za:] Lane 1996, s. 7, przyp. 38 i 39. Warto nadmienić, że mimo iż Kalwin wielce sobie cenil teologię Bernarda (Cottret 2009, s. 367; Lane 1996, s. xiii, 7), to jednak nie da się wyraźnie wskazać, w których punktach wpływ Bernarda był decydujący (Lane 1996, s. 101).

Osobną kwestią jest stanowisko, jakie zajmuje Kalwin wobec renesansowego humanizmu. Charles Trinkaus wskazuje na to, że – ogólnie mówiąc – w swych dziełach rozważa on kilka kwestii, które można skądinąd nazwać „problemami renesansowymi”, mianowicie: „epistemologiczną kwestię relacji subiektywnego postrzegania do obiektywnej prawdy (a); powiązaną z nią kwestię człowieka i wszechświata, *mikrokosmosu* i *kosmosu* (b); kwestię przypadkowości opatrnościowego charakteru zdarzeń (c) i kwestię wolnej woli (d)” (Trinkaus 1954, s. 79). Z humanistami łączy Kalwina także jego znajomość języków klasycznych – łaciny, greki i hebrajskiego – retoryczne zdolności i odczytanie w dziedzinie klasycznej filozofii moralnej (Oberman 1993, ss. 274-275). Również w treści swych własnych poglądów filozoficznych, w szczególności zaś w swojej antropologii, jak pokażemy w dalszej części niniejszego rozdziału, ujawnia Kalwin wyraźne powinowactwo z ideami włoskiego odrodzenia, w szczególności zaś florenckiego neoplatonizmu.

By zresztą zobaczyć rozległość kalwińskiej erudycji, wystarczy sięgnąć do indeksu cytowanych przez niego w *Institutio* dzieł i autorów. Nie brakuje tam zarówno pisarzy chrześcijańskich, jak Ambroży, Augustyn czy Hieronim, jak i pisarzy pogańskich – Cycerona, Wergiliusza i Platona. Z sobie współczesnych, poza – rzecz jasna – Lutrem, cytuje Kalwin tylko Lorenzo Vallę, Johanna Ecka i Erazma. Ilość nazwisk jest tak znaczna (96 autorów), że łatwiej chyba powiedzieć kogo tam nie ma, niż wymieniać wszystkich, którzy są.

2. *INSTITUTIO CHRISTIANAE RELIGIONIS* – NATURA DZIEŁA I JEGO EDYCJE

Samo dzieło, a szczególnie poszerzone wydanie z 1559 roku, również sprawia imponujące wrażenie. Składa się ono z czterech obszernych ksiąg mających łącznie prawie 600 stron dużego formatu, mówiących „O poznaniu Boga Stwórcy” (I), „O poznaniu Boga Zbawiciela w Chrystusie” (II), „O sposobie uzyskiwania łaski Chrystusa” (III) i „O zewnętrznych środkach czy też podporach, którymi Bóg wzywa nas do społeczności Chrystusowej i w niej zachowuje” (IV)⁶. Traktat ten, mimo iż wyraźnie uwidoczni się w nim logiczna struktura, nie ma jednak charakteru kompletnego systemu filozoficznego. I choć prawdą jest, że Kalwin zamierzał w *Institutio* uporządkować „dane objawienia”, to jednak idee te ułożone zostały nie podług dedukcyjnego wywodu z wiodącej zasady spekulatywnej, lecz w oparciu o względy nauczania (*docendi causa*) (por. Helm 2006, s. 8; McGrath 2009, s. 299 i n.; Oberman 1993, s. 258). Ten wychowawczy charakter dzieła wskazany został już w samym tytule, który nie

⁶ „De cognitione Dei Creatoris” (I); “De cognitione Dei Redemptoris in Christo” (II); “De modo percipiendae Christi gratiae, & qui inde fructus nobis proueniant, & qui effectus consequantur” (III); “De externis mediis vel adminiculis, quibus Deus in Christi societatem nos inuitat & in ea retinet” (IV).

brzmi ani *Doctrina*, ani *Summa*, lecz właśnie *Institutio*, co tłumaczyć można zarówno na „nauka”, ale także na „wykształcenie” i „umiejętność”.

Pierwsze wydanie *Institutio Christianae religionis* ukazało się w 1536 roku i zarówno w swym układzie, jak i treści wykazywało dużą zależność od *Małego katechizmu* Lutra (1529). W dziele tym wyraźne są też ślady innych – klasycznych dzisiaj – dzieł protestanckiej reformacji, jak chociażby *O wolności chrześcijańskiej* i *O niewoli babilońskiej Kościoła* Lutra, *Loci communes* Melanctona, czy też *De vera et falsa religione* Zwingliego (por. McGrath 2009, s. 202; Piwko 1995, ss. 21-22).

Jednakże dopiero drugie wydanie z 1539 roku, dzięki bardziej obszernemu potraktowaniu starych zagadnień i dodaniu nowych – o usprawiedliwieniu, opatrności i predestynacji – stało się dziełem niemalże kanonicznym i zaważyło o kształcie reformowanego kościoła nie tylko w Szwajcarii, czy Francji, ale również na Nowym Kontynencie. Kolejne edycje (1543, 1550) i autorskie francuskie tłumaczenia (1541, 1545, 1551), choć wprowadzają pewne zmiany, trzymają się w miarę wiernie kształtu drugiej edycji *Institutio* (por. McGrath 2009, s. 202 i n.). Traktat ostateczną formę przyjmuje w wydaniu z 1559 roku i właśnie ono będzie stanowić podstawę naszej analizy kalwińskiej koncepcji wolnej woli i usprawiedliwienia.

3. POZNANIE, PISMO ŚWIĘTE I WIARA

Teologia Kalwina, zapowiadając niejako epokę nowożytną, opiera się w dużej mierze na namyśle natury epistemologicznej, co wyartykułowane jest nie tylko w tytułach poszczególnych ksiąg *Institutio*, ale dodatkowo potwierdzone zostało już w pierwszych zdaniach dzieła, gdzie jest mowa o prawdziwej i pewnej mądrości:

Niemal cała nasza mądrość, tak dalece, jak należy jej przyznać prawdziwość i pewność, składa się z dwóch części: poznania Boga i nas samych. Jednakże, skoro obie są powiązane wzajemnie wieloma więzami, nie jest łatwo określić, która drugą poprzedza i z siebie wyprowadza. (Calvin 1576, s. 1v [I,I,1]).

Nie można przeto poznać wielkości Boga nie poznawszy własnej nędzy i – odwrotnie – własną nędzę poznajemy, przez poznanie wielkości Boga. A przecież, skoro mądrość, jak chciała to widzieć nie tylko chrześcijańska, ale również pogańska tradycja filozoficzna, jest przede wszystkim poznaniem spraw boskich, to prawdziwym jej początkiem jest poznanie samego siebie:

Nie bez powodu starożytne już przysłowie tak gorąco zalecało zawsze człowiekowi poznanie samego siebie. (Kalwin 1972, s. 328 [II,I,1]).

W jego wyniku bowiem zyskujemy nie tylko wiedzę o swej godności, ale także poznając wielkość naszego Stwórcy i swe boskie korzenie, doświadczamy również nędzy własnej kondycji po upadku.

Bóg jednak nie chce, byśmy zapomnieli o naszej pierwotnej szlachetności, którą obdarzył praojca naszego Adama, a która powinna oczywiście obudzić w nas słuszne pragnienie sprawiedliwości i dobra. Myśląc bowiem o początkach naszego pochodzenia i o celu, dla którego zostaliśmy stworzeni, nie możemy nie zejść na drogę rozważań o nieśmiertelności i dążeniu do królestwa bożego. Lecz taki obrażenie nie tylko nie dodaje nam ducha, ale nawet odbiera wszelką odwagę i zmusza do uniżenia i pokory. (tamże, s. 332 [II,I,3]).

I wówczas z pomocą przychodzi Pismo, które „rozpędza mgłę” i ukazuje Boga wyraźniej niż świat i umysł (tamże, s. 313 [II,VI,1]). Skoro jednak ze słuchania Pisma, dzięki iluminacji Ducha Świętego, rodzi się wiara (formuła *fides ex auditu*), a – jak pisze Kalwin w innym miejscu – nasza *sapientia* nie jest niczym innym, jak tylko przyjmowaniem wszystkiego, co głoszą *sacris Scripturis* – słusznym wydaje się utożsamienie z wiarą prawdziwej mądrości⁷. I jest to mądrość najwyższa, która – jak u Ficina – przekracza ludzkie zrozumienie⁸. Jest zatem wiara pewnego rodzaju „wiedzą o boskiej przychylności ku nam”⁹. Lecz,

Gdy nazywamy ją poznaniem, nie mamy na myśli pojmowania, tak jak to jest w przypadku rzeczy podpadających pod ludzkie zmysły. Albowiem [poznanie to] wyższe jest, tak że umysł ludzki, by je osiągnąć, musi daleko wykroczyć poza siebie i [siebie] przewyższyć. [...] Z czego wnosimy, że wiedza wiary bardziej jest pewnością, niż ujmowaniem. (Calvin 1576, s. 133v-134r [III,II,14]).

I dlatego też, bardziej niż z intelektem, związana jest wiara z sercem i jako taka stanowi środek prowadzący do uobecnienia w wierzącym Chrystusa¹⁰.

⁷ „Słusznie przeto Bernard uczy, że otwarte zostały przed nami drzwi zbawienia, jeśli dziś uszy nasze słuchają ewangelii.” Kalwin 1972, s. 335 [II,I,4]. „Atque haec quidem nuda externaque verbi Dei demonstratio abunde ad fidem faciendam sufficere debeat, nisi caecitas peruicaciaque nostra impediret. Verum (quae mentis nostrae ad vanitatem est propensio) Dei veritati nunquam adhaerere potest: quae hebetudo est, ad eius lucem semper caecutit. Proinde, sine Spiritus sancti illuminatione, verbo nihil agitur.” Calvin 1576, s. 139v [III,II,33]. „Nam sapere nostrum nihil aliud esse debet quam mansueta docilitate amplecti, & quidem sine exceptione, quicquid in sacris Scripturis traditum est.” Tamże, s. 52r [I,XVIII,4].

⁸ Tamże, s. 139v [III,II,33]. Por. Ficino: „Wiara jest tym, co wznosi nas do najwyższej dobroci i do wszystkich boskich spraw, i dla niewyraźnej przyczyny łączy nas z nimi” (cyt za: Garin 2008, s. 239).

⁹ Calvin 1576, s. 133r [III,II,12]. O epistemologicznej naturze wiary u Kalwina piszą: Battenhouse 1948, s. 453, 456, 461; McGrath 2009, s. 235 nn.; Piwko 1985, s. 60.

¹⁰ „Si vna haec nobis suppeteret ratio, valere deberet ad litem finiendam: assentionem scilicet ipsam, sicut ex parte attigi, & fusius iterum repetam, cordis esse magis quam cerebri, & affectus magis quam intelligentiae.” Tamże, s. 132r [III,II,8]). Właściwym obiektem wiary nie jest Bóg,

W ten sposób dokonuje się radykalna przemiana w życiu człowieka, czego owocem jest skrucha (Calvin 1576, s. 143r [III,III,1]).

Mimo tego, ostatecznie, ontologicznego rezultatu wiary, należy jednak podkreślić jej źródłowo epistemologiczny charakter. Ten dwojaka, ontologiczno-epistemologiczna natura wiary-wiedzy zbliża Kalwina do florenckich neoplatoników oraz Kuzańczyka, którzy właśnie w wynikającej z poznania przemianie bytowej człowieka widzieli istotę zbawienia (Battenhouse 1948, s. 453). Lecz przybliżenie to, co warto zaznaczyć, nie oznacza utożsamienia i – jak pokaże analiza innych wątków filozofii Kalwina – w wielu kwestiach istnieją pomiędzy nimi wyraźne różnice.

4. OPATRZNOŚĆ I FATUM

Problematyka relacji Boskiej Opatrzności do fortuny i fatum, która razem z doktryną predestynacji, pojawiła się dopiero w drugim wydaniu *Institutio* z 1539 roku, jest jednym z tych elementów, które odróżniają kalwińską koncepcję od typowego przeświadczenia włoskiego renesansu. Tym, co zamierzał Kalwin w pojęciu *providentia* przedstawić, jest to, że wspierająca obecność Boskiego działania nie ustała wraz z zakończeniem dzieła stworzenia (McGrath 2009, s. 225).

A zwłaszcza w tym szczególnie odróżniamy się od ludzi świeckich, [twierdząc] że obecność boskiej mocy jest nie mniej widoczna w ciągłym stanie świata, niż to było u jego początków. (Calvin 1576, s. 41v [I,XVI,1]).

Opatrzność ta nie odnosi się jedynie do tego, co ogólne, ale sięga każdego pojedynczego bytu (tamże, s. 43r [I,XVI,4]). Prócz tego, podobnie jak to miało miejsce w *De servo arbitrio* Lutera, ma ona dynamiczny i aktywny charakter:

I słusznie Bóg sobie przypisuje wszechmoc, którą chce nam objawić, nie taką, o jakiej mającą sofiści – tj. ubogą, opieszłą i niemal ospałą, lecz czujną, skuteczną i pracowitą, która znajduje się ciągle w akcji, i nie taką, która jest przyczyną jedynie tego, co ogólne, jak to jest, gdy rzeka płynie przez raz ustanowione koryto, lecz taką, której ruch jest zwrócony ku pojedynczym i poszczególnym bytom¹¹.

lecz Chrystus (tamże, s. 129v-130r [III,II,1]). Wprowadzając Chrystusa przekształca ona życie wierzącego (McGrath 2009, s. 236-237).

¹¹ Tamże, s. 42r [I,XVI,3]. Por. Luter 2002, s. 295 [WA XVIII, 747]: „Boże kierownictwo, które nie jest czymś gnuśnym i opieszłym, jak to sobie wyobraża *Diatryba*, lecz owo działanie Boga jest bardzo żywe i czynne, i trudno go uniknąć czy odmienić, lecz przeciwnie, dzięki niemu z konieczności ma się takie chcenie, jakie daje Bóg i ono po prostu [...] swoim porywem ogarnia.” Patrz też: Trinkaus 1954, s. 68 nn.

W związku z powyższym rozszerzeniem siły sprawczej Opatrzności wyłania się kwestia statusu, jaki w obrębie kalwińskiej filozofii przypada *fortunie* i *fatum*. Skoro bowiem Bóg w swej wszechmocy w sposób bezpośredni zawiaduje wszelkimi, nawet najdrobniejszymi bytami, istnienie jakichkolwiek pośredników wydaje się zbędne. I takie jest też zdanie Kalwina w tej kwestii, który odrzuca istnienie w naturze „ślepego instynktu” (*caecus naturae instinctus*) i przyjmuje, że wszystko podporządkowane jest Opatrzności – o czym świadczy chociażby opisana w Księdze Jozuego (Joz. 10, 13) historia zatrzymania biegu słońca, jak i ciągle zmiany i nieregularności w następowaniu pór roku (Calvin, *Institutio*, s. 42r [I,XVI,2]). W związku zaś z tym, że wszystko zarządzane jest przez „tajemny zamysł Boży” (*arcanum Dei consilium*), złudne są starania astrologów, by z ruchu gwiazd i komet odczytać mające nadzieść dobrodziejstwa, czy nieszczęścia (tamże, s. 42v [I,XVI,3]).

Krytykuje Kalwin również stoickie pojęcie *fatum* i odżegnuje się od wszelkiego z nim powinowactwa. Ci bowiem, którzy przypisują mu to twierdzenie, działają w sposób złośliwy i fałszywy,

Gdyż nie wymyślamy razem ze stoikami konieczności [składającej się] z ciągłego łańcucha przyczyn i jakiejś serii powiązań wiążącej naturę, lecz Boga ustanawiamy panem i zarządcą wszystkiego, który przez swą mądrość w najbardziej odległej wieczności ustalił, co będzie czynił i obecnie, przez swą moc spełnia, to co ustalił. Zatem stwierdzamy, że Jego Opatrzność kieruje nie tylko niebem, ziemią i bytami nieożywionymi, lecz także zamysłami i wolą ludzi, by poruszali się dokładnie wedle tego, co wcześniej określił. Cóż więc – zapytasz – nic nie zdarza się przypadkowo i kontyngentnie? Odpowiem, za Bazylim Wielkim, że fortuna (*fortuna*) i przypadek (*Casum*) są pustymi nazwami, których znaczeniem nie powinny zaprzętać się umysły pobożnych. (Calvin 1576, s. 44r [I,XVI,8]; por. Piwko 1995, s. 68 nn.).

Dla wierzącego bowiem, najważniejsze jest to, że przez poznanie światła boskiej Opatrzności wnet uwolniony zostaje nie tylko od granicznego strachu i lęku, lecz również od wszelkiej troski dnia codziennego (Calvin 1576, s. 48v [I,XVII,11]).

Niewiedza o Opatrzności jest największym ze wszystkich nieszczęść, jej poznanie zaś jest najwyższym szczęściem. (Tamże, s. 49r [I,XVII,11]).

Wszechobecność wpływu Bożego nie oznacza jednak tego, że człowiek zwolniony jest z wyznaczonych mu przez Stwórcę obowiązków, lecz pozbawia go ona zmartwienia związanego z rezultatem własnych działań (tamże, 46r-v [I,XVII,4]). Ponadto, jedynie Bogu, nie sobie, powinien chrześcijanin przypisywać wszelkie powodzenie własnych spraw i realizację swoich planów (tamże, 47r-v [I,XVII,7]). Nigdy jednak nie powinien dociekać racji, które stoją za tym

lub innymi Boskimi wyrokami, bowiem ich wielkość dalece przekracza ludzkie zrozumienie (tamże, 234r-v [III,XXIII,5]).

5. ANTROPOLOGIA KALWINA

Nie jest przypadkiem to, że kalwińską koncepcję człowieka omawiamy dopiero po nakreśleniu charakteru Boskiej Opatrzności, skoro – po pierwsze – Bóg jest tym bytem, który we wszelkich porządkach poprzedza wszystkie inne i – po drugie – człowiek stworzony został nie dla czego innego, jak właśnie dla wyrażenia Bożej chwały. Również sam Kalwin, idąc być może za wskazaniem Zwingliego, dopiero w dalszych rozdziałach swojego dzieła omawia naturę człowieka, podporządkowując jej pojmowanie swej teologicznej wizji¹².

Całą antropologię Kalwina, wraz z towarzyszącą jej doktryną usprawiedliwienia, warunkuje przekonanie o jurydycznym podłożu, że skoro ludzie zostali stworzeni dla Bożej chwały, to Bóg ma prawo tej chwały od nich wymagać (por. Strohm 2005, s. 268.). To właśnie przesłanie stoi za szeroko dyskutowaną kalwińską koncepcją stworzenia człowieka na „obraz Boży” – inaczej mówiąc, stworzenia go jako „zwierciadła Bożej chwały” (*speculum glorie Dei*) (Calvin 1576, s. 39r [I,XV,4]). Jednakże – jak słusznie zauważa Oberman – nie powinno się owego *imago Dei* pojmować na sposób substancjalny, jako byt konstytuujący ludzką naturę, lecz widzieć w nim należy nacelowanie człowieka na to, by w Bogu poszukiwał on swego spełnienia i szczęścia¹³. Stworzenie człowieka *ad similitudinem et imaginem Nostram* odnosi się zatem nie do jego własnych naturalnych możliwości, lecz wiąże się z ukierunkowaniem go na nadnaturalny wpływ Boga – z tym, co św. Augustyn w swym opisie z *Państwa Bożego* nazwał wpływem łaski (Augustyn, św. 2002, s. 486-487 [XIII,13]). Właściwą naturą człowieka jest proch, z którego został stworzony; cała jego godność pochodzi z odbijającej się w nim chwały Bożej¹⁴. Ów fragment Księgi Rodzaju, „stwórzmy człowieka na nasz obraz i nasze podobieństwo” (Rdz. 1, 26) nie mówi przeto o właściwości ludzkiej natury, lecz o celu, do którego została ona powołana. Gdy zatem człowiek odwrócił się od Boga, zatarciu uległo w nim również Boskie odbicie:

Chociaż bowiem dusza nie jest człowiekiem, nie jest jednak absurdem, nazywać go obrazem Boga przez wzgląd na jego duszę; nawet jeśli wcześniej utrzymywałem, że wizerunek Boży rozciąga się na wszystką doskonałość, pośród czego natu-

¹² Odnośnie do Zwingliego, por. Zwingli 1832, s. 282. O teologicznych korzeniach refleksji antropologicznej Kalwina pisze Piwko 1995, s. 93.

¹³ Oberman 1993, s. 266; por. Battenhouse 1948, s. 458. Wydaje się, że Luter w swym późnym dziele *Disputatio de homine* reprezentuje dość zbliżone podejście do kwestii *imago Dei* w człowieku przed upadkiem – por. Barth 1987, s. 51.

¹⁴ Por. *Komentarz do Genesis*, 2, 7; [za:] Oberman 1993, s. 271.

ra ludzka przerasta wszystkie gatunki zwierząt. (...) I nadto chociaż pierwotna siedziba boskiego obrazu była w umyśle i sercu, czy też w duszy i jej władzach, to jednak nie było żadnej części w ciele, w której nie błyskałaby jakaś [jego] iskierka." (...) Przekonano chociaż utrzymujemy, że obraz Boży w nim nie uległ całkowitemu usunięciu i wymazaniu, to jednak tak został zniszczony, że cokolwiek pozostało, straszliwym było zeszpeceniem i dlatego początek naszego uzdrowienia jest w tej odnowie, którą osiągamy przez Chrystusa, który dlatego nazywany jest drugim Adamem, że nas przywraca do prawdziwej i pewnej czystości. (Calvin, 39r-v [I,XV,3-4]).

Zatarcie w człowieku Boskiego obrazu jest właśnie tym, co możemy nazwać pierwotnym grzechem, dziedzicznym skrzywieniem i deprawacją ludzkiej natury (tamże, s. 55r [II,I,8]). Konsekwencjami zaś grzechu było – jak naucza Kalwin za Augustynem – uszkodzenie w człowieku darów naturalnych i odebranie nadnaturalnych, „rozumiejąc poprzez dary nadnaturalne światło wiary jak i sprawiedliwość, które były wystarczające do osiągnięcia niebieskiego życia i wiecznej szczęśliwości” (tamże, s. 59v [II,II,12]; por. Lane 1981, s. 77 nn.; McGrath 2009, ss. 226-227).

Z racji zaś tego, że – jak stwierdziliśmy już wcześniej – człowiek jest bytem utworzonym z marnego prochu, to po odebraniu mu wszelkich ożywiających go darów nadnaturalnych, natura jego ograniczyła się do podległej grzechowi cielesności (por. Calvin 1576, s. 63v [II,II,27]):

Lecz nie można człowieka, w obu jego częściach (tj intelekcie i woli – DN), lepiej poznać, niż podążając za sentencją, którą określa go Pismo. Jeśli w pełni opisywany jest on tymi słowami Chrystusa: «Co narodziło się z ciała, ciałem jest», bardzo mizernym musi być stworzeniem. (Tamże, s. 64r [II,III,1]).

Lecz nawet, mimo owego strasznego zniszczenia, które skłania do pogardy, gdy tylko człowieka rozważy się we właściwy sposób, nie można nie zauważyć również tego, że przewyższa on wszelkie inne stworzenia i że słusznie określany jest dawnym powiedzeniem *μικρόκοσμος* (Calvin 1838, s. 18 [I,26]; por. Kalwin 1972, s. 292 [I,V,3]).

W tej swoistej ambiwalencji *dignitas* i *contemptus* człowieka ujawnia się wpływ, jaki na antropologię Kalwina wywarły neoplatońskie nauki renesansowych humanistów (por. Battenhouse 1948, s. 452 nn.; Trinkaus [za:] Oberman 1993, s. 254; Trinkaus 1954, s. 79). Z jednej strony próbuje on uratować ludzką godność, która – jak można mniemać – wynika z wyróżniającego człowieka spośród zwierząt rozumu, a z drugiej – wskazując na niemoc woli – podąża za pesymistyczną nauką Lutera (Calvin 1576, s. 61r [II,II,17]). Z tych dwóch części składa się bowiem ludzka dusza, która dzięki intelektowi (*intellectus*) rozróżnia pomiędzy obiektami wedle tego, czy wydają się one godne zatwierdzenia, czy odrzucenia, a dzięki woli (*voluntas*) wybiera, czy podążać, czy też nie, za tym,

co jej rozum przedstawia¹⁵. I choć (co odróżnia Kalwina od Lutra) rozumowi dostępne są wskazania moralności, to jednak słabość woli (co odróżnia go od wielu humanistów) nie pozwala uczynić jej niczego dobrego¹⁶. Za tę jej niemoc odpowiada cielesno-zmysłowa *concupiscentia*, która, po opuszczeniu człowieka przez Ducha św., zupełnie zapanowała nad jego chceniem¹⁷.

Kalwińskie rozważania nad naturą człowieka i jego duszy, doprowadziły go zatem do uznania istniejącej w nim podstawowej rysy, wiążącej się z nieuzgadnialnością ludzkiego poznania i chcenia. Człowiek, w poznaniu obecnych w umyśle Boskich wskazań moralności, doświadcza własnej godności, lecz w doświadczeniu swej wolicjonalnej niemocy, poznaje także swą marność. Skoro zaś *liberum arbitrium* przynależy raczej do porządku woli, niż do intelektu (por. Calvin 1576, s. 63v [II,II,26]), również w niej przejawiać się będą te elementy, których obecność w człowieku świadczy raczej o jego nędzy, niż świetności.

6. WOLNA WOLA I ŁASKA

W swych poglądach na wolną wolę sprzeciwia się Kalwin całej niemalże pozaaugustyńskiej tradycji patrystycznej. Jak stwierdza już na kartach *De scandalis*, naczelnym błędem Ojców Kościoła, w szczególności zaś Tertuliana, Orygenesesa, Bazylego, Chryzostoma i Hieronima, jest to, że w swej ocenie kondycji człowieka bardziej niż słowami samego Pisma, kierowali się ludzkim odczuciem i poglądami pogańskich filozofów (J. Calvin, *De scandalis*, [za:] Piwko 1995, s. 79). Krytykę swoją rozwija Kalwin w *Institutio christianae religionis*, gdzie pisze, iż

Spośród których [tj. pisarzy kościelnych - DN], szczególnie dawni wydają się mi tak podnosić siły ludzkie, by wyznawszy jasno ich niemoc, nie narazić się na śmiech tych filozofów, z którymi wówczas spór wiedli [...] (Calvin 1576, s. 56v-57r [II,II,4]).

By uniknąć głoszenia nauki, która dla większości ludzi wydałaby się absurdem, pomieszali oni doktrynę Pisma z dogmatami filozofów, przez co wszyscy patryści, z wyjątkiem tylko Augustyna, tak się zawikłali, że z ich pism nie można wywieść żadnej pewnej opinii w kwestii wolnej woli (tamże, s. 57r

¹⁵ Calvin 1576, s. 40v-41r [I,XV,7]. Lane 1996, s. 72-73. Jak się wydaje, pojęcia *ratio* i *intellectus* są u Kalwina jednoznaczne.

¹⁶ Wskazania moralności dostępne są rozumowi naturalnemu: Calvin 1576, s. 62r-v [II,II,22]; wola nie może uczynić niczego dobrego: tamże, s. 65v-66r [II,III,5]. Luter przeczy, by rozum sam z siebie mógł poznać Boskie wskazania (Luter 2002, s. 319-320 [WA XVIII, 761-762]); chociaż wcześniej uznawał, iż serce ma dostęp do wskazań moralnych (por. Luter 2009, s. 79, przyp. 70).

¹⁷ Por. Calvin 1576, s. 40v-41r [I,XV,7]. Duch nie jest z natury, lecz z odnowienia: tamże, s. 63v [II,II,27].

[II,II,4]. Kalwin, chcąc niejako zaradzić temu nieporządkowi, przystaje na zaproponowany przez Piotra Lombardiego (*Sent.*, II, 25) podział wolności na trzy rodzaje – wolność od konieczności, wolność od grzechu i wolność od nieszczęścia – i spośród nich uznaje w człowieku naturalnym jedynie tę pierwszą, a i to w takim stopniu jedynie, w jakim miesza ona konieczność z przymusem (Calvin 1576, s. 57v [II,II,5]).

Zatem o człowieku w taki sposób mówi się, że ma wolną wolę, nie dlatego, iż ma wolność w wyborze dobra albo zła, lecz ponieważ czyni zło dobrowolnie, a nie pod przymusem. Z pewnością jest to zupełnie prawdziwe: lecz po co tak malutką rzecz nazywać tak wyniosłym tytułem? Wyborna to zaiste wolność, jeśli człowiek nie jest zmuszany do służenia grzechowi; jednak skoro jest *εθελόδουλος* [dobrowolnym niewolnikiem, gr.] jego wola jest skrępowana kajdanami grzechu. (Tamże, s. 58v [II,II,7]).

A zatem, Kalwin godzi się zaakceptować pojęcie *libertas arbitrii* w takim tylko sensie, że wolność ta polega nie na braku konieczności, lecz na braku przymusu. Skoro bowiem wola człowieka jest zła, naturalne dla niej jest to, że wybiera zło, i że dobra wybrać nie może – jest to dla niej koniecznością, choć z racji tego, iż działa *ex sua sponte*, nie ma w tym przymuszenia¹⁸.

W pełni wolną wolę posiadał człowiek jedynie przed grzechem, a i to tylko o tyle, o ile trwał w stanie najwyższej prawości, a wszystkie jego części połączone były wzajemną harmonią; prawdziwie mógł on wówczas, jeśliby tylko zechciał, osiągnąć wieczne życie (Calvin 1576, s. 41r [I,XV,8]). Jednakże, wybrawszy zło, odwrócił się od dobrego wpływu Boskiego gubiąc jednocześnie swą wcześniejszą, obustronną wolność wyboru. A zatem, wolna wola bez łaski, którą obdarzeni są tylko wybrani, nie może uczynić niczego dobrego (tamże, s. 57v [II,II,6]).

Czymże zatem jest łaska? Jest darmowym i niezasłużonym darem, poprzez który wprowadzane jest lekarstwo dla naprawienia i uleczenia skażonej natury¹⁹. Jednakże, co warto podkreślić, remedium to nie oznacza u Kalwina „ontologicznego wzniesienia”, lecz „psychologiczną reorientację” (Oberman 1993, s. 271). Dzięki działaniu łaski naturalna inklinacja woli ku złu jest odwracana ku dobru:

Mówię, że wola jest usunięta, lecz nie tak dalece, jak jest ona wola: ponieważ w ludzkim nawróceniu nienaruszone zostaje wszystko, co przynależy do jego pierwotnej natury; mówię jednak, że jest ona na nowo stworzona, nie jakoby wola była

¹⁸ Kalwin pozostaje tutaj w zgodzie ze stoicką tradycją wywodzącą się od *De fato* Pseudo-Plutarcha, a w renesansie i reformacji reprezentowaną m.in. przez Plethona i Lutra. Patrz również: Helm 2006, s. 161, 162; Lane 1981, s. 79 nn.; Piwko 1995, s. 82. Argumentację tę zastosował Kalwin również w polemice z Albertem Pighiusem (1542-1543); por. Delumeau 1986, s. 90; Helm 2006, ss. 158-159; Oberman 1993, s. 256; Piwko 1995, s. 42.

¹⁹ Calvin 1576, s. 66r [II,III,6]. O darmości łaski, por. McGrath 2006, ss. 336-337.

przez to powoływana do istnienia, lecz dlatego, że odwrócona zostaje od zła ku dobru. (Calvin 1576, s. 66v [II,III,6]; por. Lane 1981, s. 81).

Łaska ta jest nieodparta i nie potrzebuje współpracy wolnej woli (Calvin 1576, s. 67v-68r [II,III,10-11]; por. Delumeau 1986, s. 91). Człowiek jest przeto całkowicie we władzy Boga i nie od niego zależy, czy zostanie mu okazane miłowanie, czy też nie²⁰. Siła łaski jest tak wielka, że nie ogranicza się jedynie do dania człowiekowi pełnej wolności wyboru, ale – co zwolenników ludzkiej autonomii może napawać prawdziwym przerażeniem – odpowiada również za wybór i chcenie:

Posiadamy obecnie poświadczenie Augustyna dla tego, co przede wszystkim chcemy bronić, [tj., że] przez Pana oferowana jest nie tylko ta łaska, która uwalnia wybór każdego, by przyjmował lub nie przyjmował, lecz również ta, która formuje w sercu zarówno wybór, jak i chcenie: tak, że każde stąd wynikające dobre dzieło jej [tylko] jest rezultatem i owocem [...]. (Calvin 1576, s. 69r [II,III,13]).

7. USPRAWIEDLIWIENIE, ZBAWIENIE I PREDESTYNACJA

Zbawienie w żaden sposób nie zależy przeto od wysiłków człowieka i stoi całkowicie poza jego kontrolą (por. McGrath 2009, s. 227, 241). Nawet wówczas, gdy zechcemy – jak czynią to przeważnie filozofowie – wyróżnić cztery jego przyczyny, okaże się, że wszystkie one należą do jedynie Boga. I tak, przyczyną sprawczą zbawienia, jak naucza Pismo, jest miłosierdzie i darmowe umiłowanie przez Ojca niebieskiego, przyczyną materialną jest Chrystus, który przez swe posłuszeństwo zyskał nam sprawiedliwość, przyczyną celową – demonstracja *Diuinae Iustitiae* i pochwała dobroci, przyczynę zaś formalną, czy też instrumentalną, stanowi wiara, przez którą Chrystus przydaje nam sprawiedliwość (Calvin 1576, s. 190r [III,XIV,17]).

Gdy widzimy, iż wszystkie części naszego zbawienia w ten sposób istnieją poza nami, z jakiej racji polegamy na uczynkach, albo się nimi chełpimy? I ani o sprawczą, ani o celową przyczynę nie mogą wieść z nami sporu najbardziej nawet zaprzysięgli wrogowie boskiej łaski, o ile nie zechcą wyprzeć się całego Pisma. W odniesieniu do przyczyny materialnej i formalnej czynią głosę, jakoby czyni nasze posiadały połowę udziału względem wiary i sprawiedliwości Chrystusa. Lecz i to także Pismo odrzuca, zapewniając po prostu, że Chrystus jest w nas sprawiedliwością i życiem i że tylko dzięki wierze jest nam dany dar sprawiedliwości. (Tamże, s. 190r-v [III,XIV,17]).

Czym zaś jest samo usprawiedliwienie i na czym polega pisze Kalwin w innym miejscu *Institutio*, gdzie stwierdza, że jedynym środkiem na uniknięcie przekleństwa prawa i uzyskanie zbawienia, jest wiara:

²⁰ J. Calvin, *Institutio*, I, XVI, 6, s. 43v. Por. S. Piwko S., *Jan Kalwin*, s. 86.

To zaś tak może być podsumowane: Chrystus, dany nam przez dobroć Boga, wiarą jest przez nas ujęty i posiadany, w którym mając udział szczególnie dwojaki dar otrzymujemy: mianowicie, że Jego niewinnością jesteśmy pojednani z Bogiem, przez co w miejsce sędziego mamy w niebie przychylnego Ojca i ponadto, że będąc uświęceni przez Jego Ducha przygotowujemy się do niewinnego i czystego życia. (Tamże, s. 175r [III,II,1]).

Tak więc jedynie dzięki sprawiedliwości Chrystusa zostajemy usprawiedliwieni przed Bogiem (tamże, s. 182r [III,II,23]). Jak się wydaje, Kalwin, w swej ekonomii zbawienia, idzie drogą zaproponowaną przez Anzelma z Canterbury w *Cur Deus homo* – co biorąc pod uwagę augustynizm obu myślicieli nie powinno nikogo zaskakiwać – i, podobnie jak on, jedyny ratunek dla pogrążonego w *iniustitia* człowieka widzi w zewnętrznej *iustitia Dei*²¹. Z uwagi zaś na tę „zewnętrność” darowanej sprawiedliwości i zepsutą naturę człowieka (która dopiero poprzez Ducha jest stopniowo uświęcana), Kalwin, w swej ocenie stanu człowieka odkupionego, powtarza w zasadzie treść lutowej formuły *simul iustus et peccator*, głosząc, że sami z siebie zasługujemy na potępienie, lecz przez wzgląd na imputowaną nam sprawiedliwość jesteśmy sprawiedliwi (tamże; por. Wawrykow 1992, s. 82).

A zatem nie od ludzkiej sprawiedliwości zależy zbawienie człowieka, lecz całkowicie jest dziełem miłosiernego Boga (Calvin 1576, s. 230v [III,XXII,6]):

Wiemy ze słów Apostoła, że zbawienie wiernych oparte jest tylko na decyzji Boskiego wyboru. I przychylność ta nie jest spowodowana uczynkami, lecz wychodzi z darmowego powołania. (Tamże, s. 230v [III,XXII,5]).

W ten sposób dochodzimy do szczególnie kontrowersyjnego zagadnienia podwójnej predestynacji. Nim jednak zaczniemy rozpatrywać poglądy Kalwina na predestynację, konieczne jest stwierdzenie dwóch rzeczy: po pierwsze, tego, że *praedestinatio duplex* nie jest kalwińskim wynalazkiem, lecz głosili ją już przedstawiciele *schola Augustiniana moderna*²² i po drugie – że, wbrew powszechnemu mniemaniu, problem predestynacji nie zajmuje centralnego miejsca w teologii Kalwina (Helm 2006, s. 9; McGrath 2009, s. 239 nn.). Predestynacja – na co wskazuje już sam układ dzieła *Institutio christianae religionis* – nie jest

²¹ Odnośnie do poglądów Anzelma odnośnie Boskiego usprawiedliwienia, patrz McGrath 2005, s. 80 nn.

²² McGrath 2005, ss. 171-175. *Schola Augustiniana moderna* rozwinęła doktrynę predestynacji pod wieloma względami podobną do nauki Gotszalka z Orbais. Szczególne znaczenie miało na tym polu dzieło Tomasza Bradwardine, *De causa Dei contra Pelagianum*, wymierzone przeciw *Pelagiani moderni*, czyli przeciw reprezentantom ockhamizmu. Również Grzegorz z Rimini głosił koncepcję podwójnej predestynacji, a jego śladami poszli inni augustyńscy teologowie, tacy jak: Hugolino z Orvieto, Dionizy z Montina, Johannes Hitalingen z Bazylei, Johannes Klenkok i Angelus Dobelinus.

zasadą konstytuującą strukturę kalwińskiej myśli, lecz jest raczej efektem innych pryncypiów: koncepcji Boga wszechwiedzącego i wszechmocnego *in actu* (1) oraz warunkującej wszystko jurydycznej zasady sprawiedliwości (2). Skoro bowiem wszyscy ludzie po upadku zasługują na potępienie (*ex 2*), a Bóg jest jedyną działającą zasadą w świecie (*ex 1*), to również do niego należy realizacja wyroku i (za sprawą jego przedwiedzy) predestynacja do wyznaczonej kary. Nikt jednak nie może zarzucać mu okrucieństwa, skoro działa jako sędzia w imię wiecznego prawa:

Dlaczego Bóg niektórych od początku predestynuje na śmierć, którzy, skoro jeszcze nie istnieją nie mogli zasłużyć jeszcze na wyrok śmierci? [...] Skoro wszyscy jesteśmy zepsuci grzechem, nie możemy nie być wstrętnymi dla Boga i to nie z tyrańskiego okrucieństwa, lecz ze słusznej zasady sprawiedliwości. Jeżeli więc wszyscy, których Pan na śmierć predestynuje, w swej naturalnej kondycji, podlegli są wyrokowi śmierci, o jaką – usilnie proszę – niesprawiedliwość go oskarżają? (Calvin 1576, s. 233v-234r [III,XXIII,3]).

Jeśli Bóg zechce jednak okazać komuś swą łaskę i predestynuje go do wiecznego życia, to nie czyni tego ze względu na własne zasługi człowieka, lecz przez swe wolne i niczym nieuwarunkowane, miłosierdzie (Kalwin 1972, s. 391 nn. [III,XXIV,1]; por. Calvin 1576, s. 67r [II,III,8], 235v-236r [III,XXIII,10]).

To zatem mówimy, co Pismo jasno wykazuje, że Bóg w swym niezmiennym zamysle raz ustanowił niegdyś, których kiedyś zechce przyciągnąć do zbawienia, których, przeciwnie, oddalić na zgubę. Twierdzimy, że to ustanowienie w stosunku do wybranych jest oparte na darmowym jego miłosierdziu, a nie na żadnym uwzględnieniu ludzkiej godności; tych, których zaś oddał na potępienie, wykluczył z dostępu do życia za sprawą pewnego prawego i nienagannego, choć niepojmowalnego, wyroku. (Calvin 1576, [III,XXI,7]).

I choć doktryna ta może niektórym wydawać się zupełnie niezgodna z rozumem, dla wybranych jest ona niepodważalną i uspokajającą pewnością, „że źródłem naszego zbawienia jest niezasłużone przez nas miłosierdzie Boże” (Kalwin 1972, s. 373 [III,XXI,1]). Nieprawdziwa jest również – pisze Kalwin – ta „zuchwała i złośliwa kalumnia przeciw tej doktrynie, głosząca, że niszczy ona napomnienia do pobożnego życia” (Calvin 1576, s. 236v [III,XXIII,13]). Ci bowiem, którzy przypomną sobie słowa Pawła, że nie zostaliśmy powołani do nieczystości (I Tes. 4,7), lecz do dobrych uczynków (Ef. 2, 10), zrozumieją, jak godzi on te dwie rzeczy (tamże, s. 236v [III,XXIII,13]). Jednym słowem doktryna predestynacji nie tylko nie sprzeciwia się chrześcijańskiemu życiu, lecz jest dla niego czymś najbardziej użytecznym i owocnym (Kalwin 1972, s. 373 [III,XXI,1]).

Jak przewrotne jest wyobrażenie ludzi tego rodzaju na temat predestynacji, nie potrzeba lepszego dowodu niż ten, który daje samo doświadczenie. Bo najbardziej zgubnym błędem zatruwającym duszę ludzką jest ten, który niszczy i odbiera sumieniu niezmacony spokój wobec Boga. Jeśli więc lękamy się katastrofy, strzec się musimy tej skały, na którą wpadłszy nikt zguby nie uniknie. Lecz choć dysputa na temat predestynacji jest jak morze pełne niebezpieczeństw, to jednak rozpatrzenie tej kwestii daje sposobność spokojnego i bezpiecznego, powiem, nawet przyjemnego, żeglowania, chyba że ktoś z własnej woli pędzi ku zdrażliwym rafom. (Kalwin 1972, s. 396 [III,XXIV,4].

BIBLIOGRAFIA

- Augustyn św. 2002, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty.
- Barth H. M. 1987, *Marcina Lutra "Disputatio de homine" 1536*, tłum. M. Potępa, J. Piórczyński, "Folia Philosophica. Acta Universitatis Lodziensis" 4.
- Battenhouse R. W. 1948, *The Doctrine of Man in Calvin and in Renaissance Platonism*, "Journal of the History of Ideas" 9.
- Calvin J. 1576, *Institvtio christianae religionis, ab ipso avthore anno 1559*, Lausannae.
- Calvin J. 1838, *In Librum Geneseos Commentarius*, pars I, ad Editionem Amstelodamensem, E. Hengstenberg (cur.), Berolini.
- Calvin J. 2006, *Selections from His Writings*, E. Griffin (ed.), tłum. E. A. McKee, New York.
- Cottret B. 2000, *Kalwin*, tłum. M. Milewska, Warszawa.
- Delumeau J. 1986, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.*, t. I, tłum. J. M. Kłoczowski, Warszawa.
- Garin E. 2008, *History of Italian Philosophy*, t. 1, tłum. G. Pinton, New York.
- Helm P 2006, *John Calvin's Ideas*, New York.
- Kalwin J. 1972, *Nauka religii chrześcijańskiej (fragm.)*, tłum. I. Lichońska [w:] *Myśl filozoficzno-religijna reformacji XVI wieku*, L. Szczucki (red.), Warszawa.
- Lane A. N. S. 1981, *Did Calvin Believe in Free Will?*, "Vox Evangelica" 12.
- Lane A. N. S. 1996, *Calvin and Bernard of Clairvaux*, Princeton.
- Luter M. 2002, *O niewolnej woli*, tłum. W. Niemczyk, Świętochowice.
- Luter M. 2009, *Komentarz do Listu do Rzymian*, tłum. zespół, Tymbes.
- McGrath A. E. 2005, *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge. New York.
- McGrath A. E. 2009, *Jan Kalwin. Studium kształtowania kultury Zachodu*, tłum. J. Wolak, Warszawa.

- Oberman H. A. 1993, *The Pursuit of Happiness: Calvin Between Humanism and Reformation* [w:] *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation. Essays in Honor of Charles Trinkaus*, J. W. O'Malley, T. M. Izbicki, G. Christianson (ed.), Leiden, New York, Köln.
- Piwko S. 1985, *Jana Kalwina próba teodycei. Uwagi wstępne*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 30.
- Piwko S. 1995, *Jan Kalwin. Życie i dzieło*, Warszawa.
- Strohm C 2005, *Ethics in Early Calvinism* [w:] *Moral Philosophy on the Threshold of Modernity*, J. Krayer, R. Saarinen (ed.), Dordrecht 2005.
- Trinkaus C. 1954, *Renaissance Problems in Calvin's Theology*, „Studies in the Renaissance”, 1.
- Wawrykow J. 1992, *John Calvin and the condign merit*, „Archiv für Reformationsgeschichte”, 83.
- Zwingli U. von 1832, *De vera et falsa religione* [w:] *Huldrici Zuingli Opera completa editio prima*, M. Schulero, I. Schulthessio (cur.), Turici 1832.

Dawid Nowakowski

CALVIN'S CONCEPTIONS OF FREE WILL AND JUSTIFICATION

Calvin in popular imagination functions as a radical antagonist of rationalism and as an extreme advocat of predestination. This article, primarily on the base of analysis of *Institutio Christiane religionis*, shows that his doctrines are neither so distant from the theological and philosophical traditions, or so devoid of logical structure, as is commonly believed. When Calvin's conceptions of free will and justification are placed in a broader epistemological and anthropological perspective, a detailed analysis of his thought system shows that the idea of predestination is not his objective, but rather a logical extension.