



Fideizm Jana Kalwina w doktrynie podwójnej predestynacji*

Antoni SZWED**

ABSTRACT

John Calvin's fideism in the doctrine of double predestination: Fideism, as a philosophical and theological view, is defined in various manners. Sometimes it is defined as the priority of faith over accounts of all kinds of cognition based on human reason. The Geneva reformer John Calvin (1509–1564) was a fideist, and he simultaneously admired Saint Augustine — traces of that admiration can be found very easy in the chief Calvin's work *Institutio christianae religionis*. However, this does not mean that he shared Augustinian views on faith-reason relations. John Calvin adopted late-Augustinian interests, and was especially concerned with the issue of predestination. The Geneva reformer was the author of the double predestination doctrine. The chief claim of this doctrine is that: God intended one part of humanity for salvation; and the other one for damnation. This conclusion was supported with numerous quotations from the Old and the New Testament, and followed from the accepted exegetic principle that all words of the Holy Scripture are to be understood literally. Calvin also acted selectively and did not take into account other passages of the Bible contrary to them in sense. These different, even contradictory words and quotations create an incoherent image of God, which Calvin left unexplained as one of God's mysteries. According to this image, God is a petulant despot, who by his irrational will treats people with unequal measure. God has settled *a priori* who would be saved and who would be damned, so the will of concrete man to act well or badly is without importance. In consequence, God is responsible for the evil and sins committed by people. Calvin's God is unfair because he is merciful for one man, but not for other one. In approving a voluntaristic image of God, Calvin started becoming, particularly in the doctrine of double predestination, an extreme fideist, much more than his master Augustine. However, in later decades (especially in the seventeenth century), Calvin's version of Christianity gave

* Niniejszy artykuł jest rezultatem zrealizowanego projektu finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki (decyzja nr DEC-2012/07/B/HS1/00358).

** Dr hab. profesor nadzw. Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie, kierownik Katedry Metafizyki i Ontologii UP, Wydział Humanistyczny. E-mail: aszwed@poczta.onet.pl.

rise a rebellion against the double predestination doctrine, first in the ranks of the Dutch Calvinistic theologians (Armenians), and later in the circles of the English philosophers (Cambridge Platonics). In the end, Calvinism became a compromised Christianity and essentially contributed to the development of deism and atheism in Western European Countries in the eighteenth century.

KEYWORDS

fideism; double predestination; depiction of God; determination of human morality; calvinistic Christianity

WPROWADZENIE

Fideizm jako pogląd filozoficzny i teologiczny definiowany jest różnie. Niekiedy określa się go jako uznawanie pierwszeństwa treści wiary wobec wszelkiego poznania opartego na ludzkim rozumie. W przypadku chrześcijaństwa kwestie moralne i religijne mają ostatecznie znajdować swoje wyjaśnienie w Bożym Objawieniu zawartym w Starym i Nowym Testamencie. Jednak taka definicja fideizmu, w której ostatecznym kryterium poznawanej prawdy miałyby być tezy religijne zaczerpnięte wprost z Objawienia i tym samym radykalnie wykraczające poza filozoficzny i naukowy rozum, nie wystarcza. Jeśli uzna się na równi za fideistów Tertuliana (160–220) i Aureliusza Augustyna (354–430), to po drodze gubi się istotną różnicę, jaka zachodzi między ich poglądami na relacje wiary i rozumu. Tej różnicy nie sposób pominąć, jeśli weźmie się pod uwagę ich stosunek do przydatności rozumu w poznaniu objawionych prawd wiary. Dla Tertuliana w ogóle nie istnieje związek między filozoficznym rozumem a treściami chrześcijańskiej wiary. W punktu widzenia wiary zmartwychwstanie Chrystusa jest całkowicie pewne, choć z punktu widzenia ludzkiego rozumu zupełnie niemożliwe¹. Fideizm Tertuliana nie polega na pierwszeństwie wiary wobec rozumu, lecz na zupełnej odrębności ich dziedzin poznania. Nie mają one części wspólnej, zaś wiara i rozum nie współpracują z sobą. Inaczej rzecz wygląda u Aureliusza Augustyna. Ten ostatni również opowiada się za pierwszeństwem wiary, ale jednocześnie kładzie wyraźny nacisk na to, że przynajmniej częściowo i do pewnego stopnia daje się za pomocą ludzkiego naturalnego rozumu pojąć to, co przynosi prawda chrześcijańskiego Objawienia dostępna w wierze. Istnieje zatem jakaś wspólna część prawdy obecnej zarówno w wierze, jak i dla rozumu. U Augustyna obszar poznania poprzez wiarę nie jest irracjonalny jak u Tertuliana, lecz częściowo racjonalny, a częściowo ponadracjonalny². Ponadto

¹ „Et mortuus est Dei Filius, credible est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit, certum est, quia impossibile” (Tertulian, 1954: V, 4).

² Bóg sam w sobie jest także Rozumem, choć jedynie w niewielkiej części dostępnym ludzkiemu rozumowi.

mamy tu do czynienia z podwójnym rozumieniem. Pierwsze jest jakby mniej ważne, ale nie do pominięcia. Trzeba wpiery zrozumieć sens słów Pisma Świętego i sens słów Augustyna, który powołuje się na Pismo. Te słowa nie są nonsensowne ani absurdalne. Ale jeśli czytelnik zrozumie ich sens, to powinien przyjąć w wierze Boskie przesłanie³. W punkcie wyjścia apriorycznie uznaje się jego prawdziwość po to, by następnie także za pomocą filozofującego rozumu, choćby w przybliżeniu i do pewnego stopnia, dowieść prawdziwości słowa Bożego. W tym sensie wiara jest pierwsza, intelekt jest drugi. Należy zatem wierzyć, aby móc rozumieć⁴. Étienne Gilson, idąc za wskazaniem Augustyna, rozwija tę myśl następująco:

Wiara nie widzi prawdy jasno, posiada jednak jakiś rodzaj wzroku, który pozwala jej widzieć, że coś jest prawdziwe, nawet wtedy, gdy tego nie odróżnia rozum. Nie widzi ona jeszcze tego, w co wierzy, ale przynajmniej wie z całą pewnością, że choć tego nie widzi, to jest to prawdziwe. Jest to owo posiadanie ukrytej, ale pewnej prawdy przez wiarę, które daje rozumowi pragnienie zbadania do głębi jej treści, by dać pełne znaczenie zasadzie: *crede ut intelligas* (Gilson, 1953: 36–37)⁵.

Dlatego, jak pisze Augustyn, „wiara poszukuje, lecz intelekt znajduje”⁶. Zatem zasługą wiary jest poznawcza inicjacja, która, przynajmniej częściowo, staje się rozumieniem⁷. Wiara bezbłędnie naprowadza na przedmiot wiary, którym jest Bóg, ale nie wyczerpuje ona procesu poznawania Boga, gdyż jest zaledwie zadatkiem poznania, którego następny etap będzie się realizował w życiu wiecznym (Augustyn, 1845d: IX, I, 1)⁸. Zatem poznanie Boga to coś więcej niż wiara w Niego. W przeciwieństwie do Tertuliana Augustyn przyjmuje w wierze treści objawione także po to, by nad nimi reflektować na sposób filozoficzny. W pismach biskupa Hippony odnajdujemy zarys czegoś, co później zostało nazwane filozofią Boga, oraz ściśle z nią związaną chrześcijańską filozofią człowieka. Ten rodzaj filozoficznych rozważań odniesionych do uprzednio akceptowanych treści wiary znajdujemy w traktacie *O Trójcy Świętej*, gdzie Augustyn dokonuje obszernej analizy dotyczących sensu obrazu Bożego (*imago Dei*) w człowieku. Tworzy tam trzy dopełniające się „triady”, które w swej strukturze odzwierciedlają

³ „Intellige, ut credas, verbum meum; crede, ut intelligas, verbum Dei” (Augustyn, 1845h: 43, VII).

⁴ „Si non potes intelligere, crede, ut intelligas; praecedit fides, sequitur intellectus” (Augustyn, 1845h: 118, 1). „Ergo noli quarere intelligere ut credas, sed crede ut intelligas” (Augustyn, 1845g: 29, 6).

⁵ Także Augustyn, 1845f: 120, II, 8.

⁶ „Fides quaerit, intellectus invenit” (Augustyn, 1845d: XV, 2, 2). Cytaty, jeśli nie zaznaczono inaczej, w przekładzie autora artykułu.

⁷ „Est autem fides, credere, quod nondum vides: cuius fidei merces est, videre quod credis” (Augustyn, 1845h: 43, I, 1).

⁸ „Certa enim fides utcumque inchoat cognitionem; cognitio vero certa non perficietur, nisi post hanc vitam, cum videbimus facie ad faciem” (1 Kor 13, 12).

„strukturę” Trójcy Świętej (Augustyn, 1996: ks. VIII–XII). Nie znaczy to jednak, że Augustyn w całej swojej twórczości jest wierny zasadzie *credo, ut intelligam*. Pod koniec życia staje się coraz bardziej teologiem biblijnym i duszpasterzem, a coraz mniej filozofem. W szczególności widać to w zarysowanej przez niego — niezbyt zresztą jasno i wyraźnie — podwójnej predestynacji. Przy czym, jak się zdaje, więcej uwagi poświęca „predestynacji świętych” niż „predestynacji zatraconych”. W charakterystycznym pod tym względem dziele *De dono perseverantiae* Augustyn zauważa, że w swojej przedwiedzy¹⁰ Bóg z góry wiedział, którym wiara będzie dana, a którym nie. O tych pierwszych wiedział bowiem, że uzna ich za „godnych wyzwolenia” i obdarzy stosownymi łaskami. I to nazywa „predestynacją świętych”. Reszta ludzkości to tłum zatraconych (*massa perditionis*)¹¹. Augustyn nie jest jednak pewny, czy ci ludzie zasłużyli na potępienie, bo gdyby mieszkańcy Tyru i Sydonu widzieli „znaki Chrystusa”, również mogliby uwierzyć. Nie było im to dane z czysto ziemskich powodów — tam Jezus Chrystus nie nauczał ani nie czynił cudów jak w Palestynie. Ale dla Augustyna i to nie jest pewne, bo niektórzy mają takie uzdolnienia (*ingenium*), które pozwalają im w sposób naturalny (*naturaliter*) lepiej rozumieć słyszane słowa Boskiego objawienia i łatwiej dostrzegać znaki (*signa*) (Augustyn, 1845b: XIV, 35). Przy czym wskazanie na taką wzmocnioną, choć spontanicznie działającą inteligencję nie jest tożsame z rozumieniem filozoficznym, które Augustyn ma na myśli, gdy głosi zasadę *credo, ut intelligam*. Ponadto nie do końca wiadomo, jaką rolę pełni Bóg, a jaką człowiek, czy Boska prawda jest wyłącznie darem Boga, czy też potrzeba ludzkiej zachęty, aby słuchający w posłuszeństwie ją przyjął¹².

Jak widać, Augustyn ma wiele wątpliwości i pozostawia otwartą kwestię co do jednoznaczności i wyraźnego rozumienia predestynacji. Jednak niezależnie od swoich wątpliwości pozostaje w tej materii fideistą. Nie daje bowiem racjonalnej wykładni, w jaki sposób można by pogodzić doktrynę podwójnej predestynacji z doktryną Boskiej miłości i sprawiedliwości¹³. Ponadto Augustyn bardziej kładzie nacisk na predestynację świętych, o „masie zatraconych” zaledwie wspominając. Stąd jego koncepcja sprowadza się raczej do pojedynczej predestynacji świętych

⁹ „Dei praesentia definitus numerus sanctorum” (Augustyn, 1845f: 186, VII).

¹⁰ Przedwiedza (*praesentia*) — Bóg w swoim wiecznym Teraz ogarnia całość ludzkiej historii, a w niej żywoty wszystkich jednostek, zanim one zaczną realnie istnieć.

¹¹ *Massa perditionis* — dosł. masa zatracenia. Mnogość tych, którzy po grzechu pierworodnym, powodującym „zatracenie”, z różnych powodów nie dochodzą do wiary. Por. także Zaremba, 2006: 149.

¹² „Quamvis ergo dicamus Dei donum esse obedientiam; tamen homines exhortamur ad eam. Sed illis qui veritatis exhortationem obedientes audiunt, ipsum donum Dei datum est, hoc est, obedienter audire” (Augustyn, 1845b: XIV, 37).

¹³ Mozley słusznie nazywa ją „ciemną” i „wprawiającą w zakłopotanie”, gdyż jest ona sprzeczna z naszymi naturalnymi ideami Boskiej sprawiedliwości. Nazywa ją „jakąś ukrytą sprawiedliwością” (*occulta iustitia*), która nie jest poznawalna w taki sposób, jak sprawiedliwość naturalna (Mozley, 1883: 131–134).

niż podwójnej predestynacji zbawionych i odrzuconych. Nie chcemy jednak głębiej wchodzić w te Augustyńskie rozważania na temat predestynacji. W niniejszym artykule poglądy Augustyna stanowią jedynie punkt odniesienia, który ma ważne historyczne znaczenie. W wiekach następnych wielu teologów chrześcijańskich powoływało się na Augustyna i na swój sposób kontynuowało jego rozważania. Warto tu wymienić choćby Godescalca z Orbais (808–867?), Williama Ockhama (ok. 1285–1349) czy Grzegorza z Rimini (1300–1358). Ale przede wszystkim myśl późnego Augustyna inspirowała twórców reformacji: Marcina Lutra (1483–1546) i Jana Kalwina (1509–1564). Problem predestynacji rozważali oni w kontekście grzechu pierworodnego oraz Boskiego usprawiedliwienia i łaski.

Kalwin nie ukrywał swojego szacunku i podziwu dla Aureliusza Augustyna, czemu wielokrotnie dawał wyraz w swoim głównym dziele *Institutio christianae religionis*. Najchętniej jednak odwoływał się do późnego Augustyna, korzystając z jego pism z lat 425–430 i raczej nie interesując się Augustyńskim *credo, ut intelligam*. Kalwińska doktryna podwójnej predestynacji nie była jednak prostym rozwinięciem predestynacji Augustyńskiej, lecz jej skrajnie fideistycznym sformułowaniem. Kalwin wyostrzył ją i uczynił w swym ujęciu bardziej jednoznaczna, choć nie bardziej zrozumiała i racjonalna. Sądzymy, że dziś warto zajmować się tą doktryną zarówno w aspekcie badań historycznych, jak i systematycznych. Nie tylko miała ona bowiem ogromne konsekwencje historyczne dla dalszego rozwoju kalwinizmu w Holandii i Anglii XVI i XVII wieku, ale także wywołała niechętną tej doktrynie racjonalistyczną reakcję arminiańską w Holandii i latyfundynariańską w Anglii.

Celem niniejszego artykułu jest poddanie dosyć gruntownej analizie doktryny podwójnej predestynacji raczej w aspekcie systematycznym niż historycznym. Chodzi o pokazanie na jej przykładzie istoty fideizmu Kalwina z zastrzeżeniem, że genezowskiemu reformatorowi nie można zarzucać fideizmu w całej rozciągłości. Nieprawdą jest, że w swojej twórczości nie próbował on wprowadzać elementów filozofii czy teologii naturalnej. Owszem, takie elementy się pojawiają, ale skrajny fideizm, pozbawiony filozoficznego pierwiastka w sensie Augustyńskiego *credo, ut intelligam*, występuje właśnie w doktrynie podwójnej predestynacji. Ma to swoją cenę, powstają bowiem znaczne trudności w uzgodnieniu spójnego obrazu Boga wynikłego z Kalwińskiej doktryny predestynacji z przedstawieniem Boga miłości i sprawiedliwości zgodnym z wizją zawartą w Nowym Testamencie. Problem ten, w takim ujęciu, nie doczekał się jeszcze w literaturze polskiej pełniejszego opracowania, jakkolwiek w czasach współczesnych (XX wiek) pisano na temat doktryny podwójnej predestynacji. Najobszerniej pisał o niej Piotr Jaskóła (Jaskóła, 2009: 37–47), pośrednio także Stanisław Piwko (Piwko, 1995)¹⁴. Z wcześniejszych prac można wymienić artykuły Aliny Namysłowskiej

¹⁴ Chodzi głównie o rozdział III: *Problem zła — zarys teodycei* (Piwko, 1995: 71–92) oraz rozdział IV: *Antropologia filozoficzna* (Piwko, 1995: 91–119), gdzie autor, rozważając szereg

(Namysłowska, 1964) i Romana Lipińskiego (Lipiński, 1994). W innych publikacjach zazwyczaj wspomina się o Kalwińskiej doktrynie predestynacji jedynie zdawkowo, w paru słowach, rzadziej w kilku zdaniach.

KALWIŃSKI WYKŁAD CHRZEŚCIJAŃSTWA

Główne dzieło Jana Kalwina *Institutio christianae religionis* w drugiej połowie XVI wieku i w XVII wieku dało początek licznym chrześcijańskim wspólnotom kalwińskim we Francji, Szwajcarii, Holandii, Anglii i Szkocji, w niewielkim stopniu w Niemczech, Polsce oraz na Węgrzech. Był to systematycznie i starannie opracowany wykład głównych prawd chrześcijańskich, wnikliwa egzegeza ksiąg Starego i Nowego Testamentu. W Europie kalwinizm rozpowszechniał się znacznie szybciej niż luteranizm. O wiele łatwiej było zrozumieć wielokrotnie przerabiane i udoskonalane główne dzieło Kalwina niż pisma Lutera. Ale bez wątplenia najbardziej oryginalną częścią *Institutio christianae religionis*¹⁵ były cztery rozdziały księgi III (rozdz. 21, 22, 23, 24) poświęcone podwójnej predestynacji¹⁶, którą Kalwin najmocniej oddziaływał na następne pokolenia swoich wyznawców. Doktryna ta odcisnęła mocne piętno nie tylko na twórczości późniejszych teologów kalwińskich takich jak następca Kalwina w Genewie Teodor Beza (1519–1605), John Knox (1514–1572), Franciszek Gomar (1563–1641), William Ames (1576–1633), John Owen (1616–1683) czy Francis Turretin (1623–1687), ale również miała ogromny wpływ na życie i światopogląd rzeszy wiernych w różnych krajach Europy, w tym na angielskich purytanów. Patrząc z perspektywy historycznej minionych czterech wieków, można zaryzykować twierdzenie, że bez tej doktryny wpływ Jana Kalwina na rozwój protestantyzmu w Europie byłby znacznie mniejszy, a sam jej autor nie stałby się tak głośną i prominentną postacią. Nie można więc negować faktu, że doktryna podwójnej predestynacji zajmuje centralne miejsce w całej egzegezie Kalwina. Nie ma też podstaw, by sądzić, że nie przykładał on do niej wagi¹⁷. Przeciwnie, stale jest u niego obecna i w całej *Institutio christianae religionis* do niej nawiązuje.

innych kwestii (skutki grzechu pierworodnego, problem łaski i działania Ducha Świętego, atrybuty Boga, działanie Opatrzności, problem poznania Boga itd.), czyni uwagi na temat determinizmu ludzkiego działania, co pośrednio odnosi się do doktryny podwójnej predestynacji.

¹⁵ Jak dotąd nie ma tłumaczenia tego dzieła (w całości) na język polski. Sam tytuł jest przekładany jako *Nauka religii chrześcijańskiej*. W niniejszym artykule cytowana jest ostatnia wersja łacińska pochodząca z 1559 roku, którą sam Kalwin uznał za najlepszą (Kalwin, 1559).

¹⁶ Doktryna o predestynacji pojawiła się już w pierwszym wydaniu *Institutio* w 1536 roku. Ostateczna wersja pochodzi z 1559 roku.

¹⁷ Wyraźnie pomniejsza znaczenie doktryny predestynacji Alister McGrath, twierdząc, że nie zajmuje ona pozycji centralnej w całej myśli Kalwina. Rzekomo, jak twierdzi McGrath, Kalwin przyjmuje wobec problemu predestynacji „postawę wybitnie powściągliwą”, poświęcając jej „zaledwie” cztery rozdziały (McGrath, 2009: 191, 239).

Kalwin nie był twórcą pojęcia predestynacji. O predestynacji i Boskiej przedwiedzy mówił, jak już wspomniano, Aureliusz Augustyn, później kilku średniowiecznych teologów. W czasach reformacji za predestynacją opowiadali się Marcin Luter¹⁸ oraz Ulrich Zwingli (1484–1531)¹⁹. Oczywiście żaden z wymienionych egzegetów i teologów nie mógłby pisać o problemie predestynacji, gdyby nie odnajdywał licznych wypowiedzi na ten temat w różnych miejscach Starego i Nowego Testamentu²⁰. Kalwin znał je wszystkie, cytował często i w oparciu o nie starał się uchwycić sens tak zwanej podwójnej predestynacji (*gemina praedestinatio*), która była znacznie ostrzejszą wersją Augustyńskiej nauki o predestynacji (Jaskóła, 2009: 37). Całą swoją wiedzę o niej czerpał z Pisma Świętego, natomiast prawie w ogóle nie odnosił się, poza Augustynem, do swoich poprzedników, którzy zajmowali się tym problemem.

Ale zanim zajmiemy się szerzej doktryną podwójnej predestynacji, warto poświęcić nieco uwagi *Institutio christianae religionis*, która w Polsce jest dosyć mało znana. Czym jest fundamentalna praca Kalwina? Najpierw kilka słów o strukturze samego dzieła. Całość składa się z czterech ksiąg. Księga I traktuje o Bogu Stworzycielu świata, II — o wiedzy na temat Chrystusa Odkupiciela, III — o sposobie, w jaki otrzymujemy łaskę Jezusa Chrystusa, IV zaś — o zewnętrznych środkach prowadzących do zbawienia (Kalwin ma tu na myśli posługę Kościoła w głoszeniu Słowa Bożego i w udzielaniu sakramentów). Każda księga została tematycznie podzielona na szereg rozdziałów, te zaś na paragrafy (części)²¹. *Institutio* nie jest traktatem filozoficzno-teologicznym, lecz została napisana w celach duszpasterskich i pedagogicznych. Kalwin nie był filozofem, choć znał podstawy filozofii, w tym elementy filozofii Arystotelesa²². Nie był także teologiem w sensie późniejszych teologów kalwińskich takich, jak wyżej cytowani. Sama *Institutio* nie jest „systemem” teologii kalwińskiej, lecz

¹⁸ Luter pisał: „Bóg uprzednio wiedział, że Judasz będzie zdrajcą. Judasz stał się zdrajcą z konieczności; ani nie było w mocy Judasza, ani żadnego innego stworzenia, by to zmienić, lub zmienić tę wolę; choć uczynił on to dobrowolnie (*willingly*), nie pod przymusem; bo to jego chcenie było jego własnym dziełem; które Bóg, poprzez ruch Wszechmocy, uruchomił tak, jak czyni On wszystko inne” (Luter, 1883–1929: 18, 715).

¹⁹ Wcześniej podstawy doktryny predestynacji znaleźć można u Williama Ockhama i Gabriela Biela, z którego pism korzystał Luter (por. Kraus, 1977: 98).

²⁰ Tu można podać szereg odnośników w Starym Testamencie: Rdz 15, 5; Rdz 25, 23; Wj 33, 19; Pwt 32, 9; 1 Sm 2, 25; Ps 69, 29; Ps 147, 20; Ps 78, 67–68; Iz 6, 9 i nast.; Iz 45, 9; Iz 53, 1 i nast.; w Nowym Testamencie: Mt 22, 14; Mk 13, 20; J 6, 39–40; Rz 3, 11; Rz 8, 15; Rz 8, 29–30; Rz 9, 11–13; 2 Kor 1, 22; 2 Kor 5, 5; Ef 1, 5; Ef 1, 13–14.

²¹ W literaturze fachowej cytuje się *Institutio* Kalwina zgodnie z przyjętą notacją międzynarodową. I tak na przykład III, 12, 4 oznacza księgę III, rozdział 12, a w nim paragraf (część) 4.

²² W niektórych stwierdzeniach Kalwina można się jedynie dopatrywać poglądów metafizycznych tak, jak to czyni Stanisław Piwko w swojej pracy (Piwko, 1995: 56–57).

systematycznie ułożonym wykładem głównych kwestii religii chrześcijańskiej, który nie wspiera się na jakiejś jednej wiodącej zasadzie spekulatywnej (Bauke, 1922: 22, 30–31). Alister McGrath wręcz twierdzi, że „Kalwin nie miał pojęcia o fundamentalnym rozróżnieniu między wyjaśnianiem treści biblijnych”, czyli egzegezą, a „systematyczną teologią” (McGrath, 2009: 299–300). *Institutio* jest raczej wykładem „egzegezy biblijnej” niż systematycznej teologii. To, co robi Kalwin, jest komentarzem do biblijnego tekstu, interpretacją konkretnych tematów zawartych w Biblii. Genewski reformator nie był jednak jedynie płomiennym kaznodzieją, lecz także intelektualistą. Mimo to nie był podobny do teologów scholastycznych, przeciwnie, zwalczał nadmiernie abstrakcyjne myślenie czternastowiecznej scholastyki, idąc podobnie jak inni reformatorzy, za Erazmem z Rotterdamu (1466–1536). Kalwin był humanistą w znaczeniu renesansowym. Miał pozytywny stosunek do poetów, pisarzy i filozofów starożytnych: greckich i rzymskich. W odniesieniu do tradycji chrześcijańskiej nie jest prawdą, że jedyną — choć niewątpliwie najważniejszą — księgą była dlań Biblia. Czytał ją wnikliwie, ale posiłkował się pismami Ojców Kościoła i myślicielami pogańskimi (Muller, 2003: 73–74).

DOKTRYNA PODWÓJNEJ PREDESTYNACJI

Główne pytanie Kalwina charakteryzujące podwójną predestynację brzmi: Dlaczego Bóg jednym daje łaskę a innych pomija? Genewski reformator zadaje je w kontekście tych cytatów na temat predestynacji, które znajduje w Biblii. Dowiaduje się o niej na przykład z Dziejów Apostolskich, gdzie napisano, że ci pierwsi „zostali przeznaczeni do życia” (Dz 13, 48)²³, o tych drugich czyta u Pawła Apostoła, że są oni „naczyniem gniewu w niesławie” (*vasa irae in contumelia*) (por. Rz 9, 22). Autor *Institutio* wyciąga z tych i z podobnych cytatów wniosek: Bóg mógł zwrócić wolę złych ludzi ku dobru, gdyż jest wszechmocny, mógł, ale chciał inaczej, gdyż miał upodobanie w czym innym. Jego decyzja należy do Niego²⁴.

Czym dla Kalwina jest podwójna predestynacja? Jej sens myśliciel ujmuje następująco: Bóg nie oferuje wszystkim „przymierza życia” w jednakowy sposób. „Zbawienie zgodnie z wolą Boga jednym jest oferowane, podczas gdy innym dostęp do niego jest zablokowany”²⁵. Jedni są predestynowani do zbawienia (*salus*) inni do zagłady (*interitus*). Jedni są predestynowani, czyli stworzeni, do życia wiecznego, inni przeznaczeni do śmierci wiecznej (Kalwin, 1559: III, 21, 5).

²³ „Poganie, słysząc to, radowali się i wielbili słowo Pańskie, a wszyscy, przeznaczeni do życia wiecznego, uwierzyli” (Dz 13, 48). Cytaty biblijne za: *Biblia Tysiąclecia*, 2003.

²⁴ Tu Kalwin powołuje się na świętego Augustyna, 1845c: XI, X, 13.

²⁵ „Quid si palam est Dei nutu fieri, ut aliis ultro offeratur salus, alii ab eius aditu arceantur” (Kalwin, 1559: III, 21, 1).

Jedni są wybrani²⁶ do szczęścia wiecznego, inni skazani na wieczne potępienie. Zatem nie jest tak, że Bóg wszystkich jednakowo „przysposabia” (*adaptare*) do nadziei zbawienia, jest natomiast tak, że niektórym daje to, czego innym odmawia. Kalwin powołuje się tutaj na Pawła Apostoła, zauważając, że zbawieni będą ci, których Bóg wcześniej łaskawie wybrał (*electi*). Tutaj o wszystkim decyduje łaska, a nie życie wypełnione dobrymi uczynkami (Rz 11, 5–6)²⁷. Zbawienie wybranych to wyraz Boskiej wspaniałomyślności. Stąd Kalwin wyciąga wniosek, że Bóg zgodnie ze swoim upodobaniem (*beneplacitum*) zachowuje tych, których chce, i nikomu nie udziela nagrody za jakieś zasługi.

Dlaczego Bóg jednych predestynuje do zbawienia, innych zaś do potępienia? Kalwin nie ukrywa, że to Boskie postanowienie jest „strasliwym dekretem”²⁸. Sam nie jest nim zachwycony, lecz przerażony²⁹. Ale jednocześnie zaznacza, że ci, którzy w poszukiwaniu odpowiedzi „penetrują niedostępne miejsca Boskiej mądrości”, nie zaspokoją swojej ciekawości, wejdą w labirynt, z którego nie znajdą wyjścia. Pan bowiem chciał te rzeczy „ukryć w sobie”³⁰. Subtelność Boskiej mądrości wymaga ze strony człowieka okazywania Bogu czci, która wypełnia zachwytem, a nie rozumieniem. W Piśmie Świętym Bóg przedstawił te

²⁶ W literaturze światowej często pojęcia „wybranie” i „predestynacja” są używane zamiennie. Mimo to Antonio C. Barro zwraca uwagę, że ich znaczenia są różne. Wybranie (*election*) jest mocą Boga wykorzystaną do selekcji tych, którzy będą zbawieni, podczas gdy *predestynacja* jest już rzeczywistym dziełem zbawienia. Predestynacja jest następstwem wybrania. Wybranie jest pierwszym aktem w umyśle Boga, dzięki któremu zostały wyselekcjonowane wybrane osoby, aby były święte i bez skazy, a predestynacja jest drugim aktem, który ratyfikował stałym dekretem stan tych, którym zostało dane wybranie. Barro zgadza się z poglądem, że doktryna predestynacji jest najbardziej dyskutowanym elementem nauczania reformatorów. Zauważa przy tym, że drugą przeszkodą w rozumieniu całej nauki Kalwina jest powszechnie panujący sąd, iż doktryna o predestynacji jest najważniejszym tematem kalwińskiej teologii. Podobnie jak McGrath Barro pomniejsza znaczenie problemu predestynacji u Kalwina. Uważa, że „najważniejszą doktryną nie jest wybranie czy predestynacja, ale doktryna suwerenności Boga, z której wszystko inne wynika” (Barro, 2009: 181–182).

²⁷ „Tak przeto i w obecnym czasie ostała się tylko reszta wybrana przez łaskę. Jeżeli zaś dzięki łasce, to już nie dzięki uczynom, bo inaczej łaska nie byłaby łaską” (Rz 11, 5–6).

²⁸ „Decretum quidem horribile, fateor” (Kalwin, 1559: III, 23, 7).

²⁹ McGrath sugeruje, że *decretum horribile* należy tłumaczyć łagodniej jako „dekret wzbudzający respekt”. „Predestynacja jest czymś, co powinno wywołać w nas odczucie obawy. Nie jest to «strasliwy dekret», jaki mogłoby sugerować prostackie tłumaczenie niewrażliwej na niuanse łaciny; jest to raczej «budzący strach i podziw» niż «przerażający» dekret” (McGrath, 2012: 200). Zmiękczenie znaczenia tego wyrażenia, jakie wprowadza angielski autor, ma w nas wzbudzać, mimo wszystko, choćby w niewielkim stopniu, pozytywne emocje. Ten zabieg może wynikać z faktu, że samo słowo „predestynacja” — jak sądzi Emanuel Stichelberger (Stichelberger, 1954: 31) — jest odpychające w swej treści dla ludzi współczesnych. McGrath chce uniknąć skrajnego pesymizmu Kalwina, co chyba nie jest możliwe. Wedle polskiego badacza Piotra Jaskóły doktryna predestynacji „szokuje wrażliwość niejednego człowieka” (Jaskóła, 2009: 37).

³⁰ „[I]n seipso abscondita voluit Dominus” (Kalwin, 1559: III, 21, 1).

„tajemnice swojej woli”, co do których uznał, że będą nas dotyczyć i będą dla nas dobroczynne (Kalwin, 1559: III, 21, 1). Dlatego o predestynacji dowiadujemy się tylko z Pisma, pod warunkiem, że studiujemy je z wiarą. Jeśli jednak przekraczamy granice Słowa Bożego (*verbi fines*), wtedy zbaczamy ze ścieżki, wchodzimy w ciemności i zaczynamy błędzić. Poszukiwanie jakiejś innej wiedzy na temat predestynacji poza objawionym Słowem Boga jest nie mniej szalone niż chodzenie po bezdrożnym pustkowiu (Kalwin, 1559: III, 21, 2). Kalwin jest głęboko przekonany³¹, że nie można wykraczać poza Pismo, błędząc w ciemnościach, ale nie można również pomijać problemu predestynacji, o którym mowa w Piśmie. „Rzeczy tajemne” (Pwt 29, 28)³² należą do Boga, człowiek nie powinien ich dociekać, choć niektóre z nich (Prawo Boże) Bóg nam objawił³³. Kalwin wyklucza jakiegokolwiek próby filozoficznego wyjaśnienia tych trudności, zakładając z góry, że jest to nieprzewycięzalna dla rozumu ludzkiego tajemnica.

O PREDESTYNACJI I PRZEDWIEDZY

Predestynacja to Boski wyrok, który ma się spełnić w przyszłości. Stąd łatwo ją pomylić z Boską przedwiedzą (*Dei praescientia*). Jednakże predestynacja nie sprowadza się do przedwiedzy. Bóg nie istnieje w czasie. Nie ma w Nim przeszłości, terażniejszości i przyszłości. Wiedział³⁴ o tym Augustyn, wiedział Boecjusz (ok. 480–524/526), podejmując filozoficzną spekulację na temat Boskiego bytu. Bóg jest całym i doskonałym Teraz. Znaczy to, że wszystko, co stanie się w czasowym świecie, w Bogu jest już obecne. Bóg ze swej istoty zna przyszłość, ma jakby o niej przedwiedzę³⁵. Przedwiedza ta rozciąga się na wszystkie rzeczy, które znajdowały się, znajdują i będą się znajdowały we wszechświecie. Kalwin definiuje pojęcie predestynacji w kontekście pojęcia przedwiedzy, choć ich z sobą nie utożsamia³⁶. Owszem, Bóg w swojej terażniejszości wie, co

³¹ W rozdziale 24 księgi III przytacza niektóre argumenty polemistów przeciw jego doktrynie. Dyskusje zamyka powtarzaniem po raz kolejny swojego stanowiska na temat predestynacji, nie udzielając dalszych wyjaśnień.

³² „Rzeczy ukryte należą do Pana, Boga naszego, a rzeczy objawione — do nas i do naszych synów na wieki, byśmy wypełnili wszystkie słowa tego Prawa” (Pwt 29, 28).

³³ Kalwin, 1559: III, 21, 3; także I, 5, 5; III, 21, 1; III, 24, 17.

³⁴ Wiedza ta nie wynika z takiego czy innego biblijnego cytatu (w każdym razie nie bezpośrednio, ale z analizy samego pojęcia Boga, a dokładniej z pojęcia Boga jako Pełni Bytu, który nie może się powiększać ani zmniejszać, zatem nie może w nim zachodzić żadna ontyczna zmiana. Jeśli takiej zmiany być nie może, to i czasu być nie może, bo ta zachodzi w czasie. Augustyn i Boecjusz dysponują takim pojęciem Boga (w ramach filozofii Boga), w którym Bóg z konieczności nie istnieje w czasie. Analiza tego pojęcia daje wiedzę pewną.

³⁵ Nie jest to właściwe pojęcie, gdyż zakłada ono czasowość, wiedzę z przyszłości.

³⁶ Gdyby tak było, to „wybranie” lub „odrzućenie” sprowadzałoby się do uprzedniej odpłaty za przyszłe życie cnotliwe lub nikczemne konkretnej jednostki. Kalwin odrzuca takie

człowiek uczyni w przyszłości, ale w przypadku predestynacji nie chodzi jedynie o taką wiedzę. Kalwińska predestynacja nie ogranicza się do przewidzienia, gdyż ta ostatnia może dopuszczać niezależne od Boskiej woli ludzkie działania. Tu zostaje założone coś znacznie mocniejszego, a więc nie tylko przewidywanie tego, co człowiek uczyni w przyszłości, lecz całkowita determinacja ludzkich zachowań i czynów, wedle „Boskiego upodobania” (Kalwin, 1559: III, 22, 3). „Predestynacją nazywamy odwieczny dekret Boga, w którym Bóg postanowił, aby każdy człowiek stał się tym, czym On chciał”, aby się stał³⁷. Kalwin odwołuje się przy tym do Augustyna (Kalwin, 1559: III, 22, 8), który twierdził, że Bóg wybiera człowieka, a nie tylko kieruje się przedwiedzą, że człowiek ten będzie dobry. Biskup Hippony zwraca uwagę na swoiste błędne koło: „Gdyby Bóg wybrał nas, ponieważ przewidział, że będziemy dobrzy, to przewidziałby również, że Go wybierzemy” (Augustyn, 1845g: LXXXVI, 2). Sam Augustyn dostarczył argumentu za tym, że predestynacji nie można utożsamiać z prostą przedwiedzą.

Takie stanowisko ma swoje konsekwencje. Skoro Bóg jednych z góry przeznaczył do zbawienia, innych zaś do potępienia, to Jezus Chrystus nie umarł za wszystkich, lecz jedynie za z góry wybranych, w przeciwnym razie za potępionych umarłby na darmo, wiedząc o tym. Skoro jednak podwójna predestynacja nie sprowadzała się do Boskiej przedwiedzy, to należało się spodziewać, że Kalwin przynajmniej będzie się starał wskazać źródła tej pierwszej. Chodziło w szczególności o wyjaśnienie, dlaczego pewni ludzie są duchowo wrażliwi na treści Ewangelii i stosują się do jej wskazań, a inni nie. Skąd miałyby się brać ta różnica wrażliwości? Dlaczego nie przyjmując, że to, o czym mówi Pismo w przytaczanych przez Kalwina cytatach, jest w istocie nie predestynacją, z góry przyjętą dedukcją, wynikającą z apriorycznego przyjęcia określonej idei Boskiej wszechmocy, lecz odpowiedzią udzieloną *ex post*, oceniającą ludzkie postępowanie? U Kalwina trudno znaleźć odpowiedź na tak postawione pytanie. Zgodnie z tym, co już zostało powiedziane, punkt wyjścia u genewskiego reformatora jest inny. Jest on pilnym i gorliwym czytelnikiem Pisma Świętego. To z niego, a nie z teologiczno-antropologicznych rozważań nad skutkami łaski lub jej braku dowiaduje się o wybranych i potępionych³⁸. Dlatego w Li-

rozumowanie. Ponadto cytuje Pawła, który pisze w Liście do Efezjan: W Chrystusie „bowiem wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem” (Ef 1, 4). Por. Kalwin, 1559: III, 22, 1–2.

³⁷ „Praedestinationem vocamus aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit quid de unumquoque homine fieri vellet” (Kalwin, 1559: III, 21, 5).

³⁸ McGrath twierdzi, że Kalwin poszukiwał „wyjaśnienia *ex post*” różnorodnych ludzkich reakcji na łaskę. Stąd najpierw były ludzkie doświadczenia przedstawiane w Piśmie, a później ich interpretacja. Jednak rzecz w tym, że Kalwin nie stawia problemu w taki sposób, od razu wprowadza czytelnika do lektury Pisma. Genewski reformator najpierw jest egzegetą i eklezjologiem, a później w jakimś stopniu psychologiem czy etykiem. McGrath niesłusznie odwraca kierunek rozumowań Kalwina. Por. McGrath, 2009: 241.

ście do Rzymian odnajduje odpowiedź na pytanie, czemu jedni są wybrani, inni odrzuceni. Po prostu zadawała się stwierdzeniem Pawła, że jest to Boska tajemnica (Rz 9, 20)³⁹.

CEL WYBRANIA

Jaki jest cel wybrania? „Najwyższym celem jest chwała Boga”⁴⁰. Z tego powodu Bóg wybrał i wywyższył Żydów. Mieli Mu oddawać cześć. Dokonał darmowego wybrania Izraela (Pwt 7, 6)⁴¹. Uczynił to z wolnej miłości. Bóg ukochał patriarchów i wybrał ich nasienie (Pwt 4, 37)⁴². Miłość Boga wyraża się również w ochronie Izraela przed innymi narodami (Pwt 23, 5)⁴³. Bóg preferował lud Izraela kosztem innych narodów. „Żadnemu narodowi tak nie uczynił, o swoich wyrokach ich nie pouczył” (Ps 147, 20). Bóg wybrał Izraela, mimo że ten był niewdzięczny (Rz 9, 13). Cały naród żydowski został nazwany „dziedzictwem Boga” (Pwt 32, 9)⁴⁴. Z tego Kalwin wyciąga wniosek, że wybranym została udzielona darmowa łaska, bez względu na ich ludzką wartość. Na kartach Pisma zostało bowiem jasno pokazane, że Bóg „wiecznym i niezmiennym zamiarem” (*consilium*) postanowił jednych „dopuścić” (*assumere*) do zbawienia, innych przeznaczyć na „zagładę” (*exitium*). Kalwin zauważa jednak, że nie cały naród został wybrany *en masse*, gdyż byli tacy spośród Izraelitów, którzy zostali odrzuceni. Bóg odrzucił bowiem Izmaela, syna Abrahama z niewolnicy Hagar; wybrał Jakuba, odrzucając Ezawę; podobny los spotkał Saula. I podobnie, w Psalmie 78 czytamy: „Odrzucił namiot Józefa i nie wybrał szczepu Efraima, lecz wybrał pokolenie Judy” (Ps 78, 67–68). W Nowym Testamencie Jezus Chrystus także dokonał wyboru apostołów, w tym jednego,

³⁹ „Człowiecze! Kimże ty jesteś, byś mógł się spierać z Bogiem? Czy może naczynie gliniane zapytać tego, kto je ulepił: »Dlaczego mnie tak uczyniłeś?«” (Rz 9, 20).

⁴⁰ Kalwin, *Commentarius in epistolam ad Ephesios*, cyt. za: Barro, 2009: 198, dotyczy Ef 1, 4. Każda inna chrześcijańska cnota jak: uświęcenie, świętość, czystość, jest owocem wybrania. Por. także Barro, 2009: 191.

⁴¹ „Ty bowiem jesteś narodem poświęconym Panu, Bogu twojemu. Ciebie wybrał Pan, Bóg twój, byś spośród wszystkich narodów, które są na powierzchni ziemi, był ludem będącym Jego szczególną własnością” (Pwt 7, 6). Ma rację Piwko, twierdząc, że Kalwin stale przypomina o pierwszeństwie chwały Bożej (*solī Deo gloria*), której podporządkowuje wszystkie inne elementy relacji Bóg–człowiek (Piwko, 1995: 71).

⁴² „Ponieważ umiłował twych przodków, wybrał po nich ich potomstwo i wyprowadził cię z Egiptu sam ogromną swoją potęgą. Na twoich oczach, ze względu na ciebie wydziedziczył obce narody, większe i silniejsze od ciebie, by cię wprowadzić w posiadanie ich ziemi, jak to jest dzisiaj” (Pwt 4, 37–38). Por. także Pwt 7, 7–8.

⁴³ Kalwin, 1559: III, 21, 5.

⁴⁴ „Bo dziełem Pana jest lud Jego, Jakub udziałną Jego własnością” (Pwt 32, 9). Podobnie wyraża się Salomon: „Wszak Twoim ludem i Twoim dziedzictwem są ci, których wyprowadziłeś z Egiptu, ze środka tego pieca do wytopu żelaza” (1 Krl 8, 51).

który „był diabłem” (J 6, 70)⁴⁵. Przytoczone przez Kalwina biblijne przykłady pozwalają mu wyciągnąć wniosek, że Bóg pokazał, iż w swojej szczodrości nie jest związany żadnym prawem, lecz jest w swych decyzjach absolutnie wolny. A pierwszeństwo Jego wolności nad czymkolwiek innym zostało potwierdzone nierównością przydziału łaski⁴⁶. Powyższe cytaty służą genewskiemu reformatorowi do sformułowania uogólnionego twierdzenia, że Bóg wybiera jednostkę w sposób absolutnie wolny, nieuwarunkowany niczym. Jeśli wybiera kogoś, aby był święty, to nie wybiera dlatego, że przewiduje, iż będzie on w przyszłości faktycznie świętym (Kalwin, 1559: III, 22, 3). I tu Kalwin wraz z Augustynem, odwołuje się do słów Jezusa (J 15, 16): „Nie wyście Mnie wybrali, ale Ja was wybrałem” (Kalwin, 1559: III, 22, 8). Na zarzut niektórych, że Bóg sprzeciwiałby się sobie, gdyby powszechnie wszystkich zapraszał, a dopuszczał do siebie (*admittere*) jedynie niewielu jako wybranych, gdyż w takiej sytuacji „powszechność obietnicy przekreślałoby wyróżnienie specjalną łaską”⁴⁷, Kalwin odpowiada, że Pismo pokazuje, jak należy łączyć te dwa pojęcia. „Wszyscy są powołani przez zewnętrzne nauczanie do skruchy i wiary, ale duch skruchy i wiary nie jest dany wszystkim”. Dowodzi, powołując się na proroka Izajasza (Iz 53, 1), że „ramię Pana nie objawiło się wszystkim”. Ponieważ wiara jest szczególnym darem, uszy wielu słuchaczy na darmo są atakowane zewnętrznym nauczaniem⁴⁸. Innymi słowy, jeśli ktoś nie ma łaski wiary, na nic nie zda mu się słuchanie słów Ewangelii. Jest zaś tak nie dlatego, że wielu jest „uparcie nieposłusznych Bogu”, ale przede wszystkim dlatego, że nie wszyscy potrafią rozumiejąco słuchać i rozumiejąco patrzeć. Wybranie jest zatem „matką wiary” (*fidei mater*). Ale wiara nie może być powszechna, ponieważ wybranie jest szczególnym darem. Wierzący zostali wybrani przez Boga „przed stworzeniem świata” (*ante mundi creationem*) (Ef 1, 4)⁴⁹. Zatem Bóg wybrał tych, których chciał wybrać⁵⁰. Kalwin (Kalwin 1559: III, 22, 11) wzmacnia wymowę tego cytatu twierdzeniem Pawła Apostoła, który pisał: „A zatem komu chce, wyświadcza łaskę, a kogo chce, czyni zatwardziałym” (Rz 9, 18). Ze słów Jezusa zapisanych

⁴⁵ „Czyż nie wybrałem was dwunastu? A jeden z was jest diabłem” (J 6, 70). Por. Kalwin, 1559: III, 22, 7.

⁴⁶ „In totius gentis electione ostendit Deus se in mera sua liberalitate nullis legibus astrictum” (Kalwin, 1559: III, 21, 6).

⁴⁷ „Sic promissionum universitas discretionem specialis gratiae secundum eos, tollit” (Kalwin, 1559: III, 22, 10).

⁴⁸ Por. także Mt 13, 5–7; J 1, 12–13.

⁴⁹ Por. także Rz 8, 28–30: „Wiemy też, że Bóg z tymi, którzy Go miłują, współdziała we wszystkim dla ich dobra, z tymi, którzy są powołani według [Jego] zamysłu. Albowiem tych, których przedtem poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu jego Syna, aby On był Pierworodnym między wielu braćmi. Tych zaś, których przeznaczył, tych też powołał, a których powołał — tych też usprawiedliwił, a których usprawiedliwił — tych też obdarzył chwałą”.

⁵⁰ Kalwin, 1559: III, 22, 10; także II, 12, 5.

w Ewangelii świętego Mateusza: „Każda roślina, której nie sadził Ojciec mój Niebieski, będzie wyrwana” (Mt 15, 13), genewski reformator wyciąga bardzo mocny wniosek, że ludzie podobni do niezasadzonych roślin są przeznaczeni na odrzucenie (*reprobatio*). Bóg ich „wyklucza z dziedzictwa”, które przeznacza dla swoich dzieci. Dlatego bezczelnością jest narzekanie na „niezrozumiały plan” Boga. Nie należy o to pytać, ale po prostu przyjąć do wiadomości, że tak jest⁵¹. W woli Boga jest zarówno utwardzenie, jak i miłosierdzie (Rz 9, 14–18)⁵².

U ŹRÓDEŁ PODWÓJNEJ PREDESTYNACJI

Autor *Institutio* zabrania stawiania pytań o źródła podwójnej predestynacji, w szczególności o to, dlaczego Bóg przyjął taką zasadę względem ludzi. Zabrania do tego stopnia, że nazywa „głupimi” tych, którzy pytają, „jakim prawem Pan rozgniewał się na swoje stworzenia, nie sprowokowały Go one do gniewu uprzednią obrazą”. I jednocześnie przeciwstawia się tym, którzy twierdzą, że takie traktowanie ludzi to raczej „kaprys tyrana” (*libido tyranni*) niż „zgodny z prawem wyrok sędziego”. Dla Kalwina „niegodziwością jest badanie przyczyn Boskiej woli”, gdyż Jego wola jest — „i słusznie powinna być” — przyczyną wszystkich rzeczy, które istnieją. „Dlatego wola Boga jest tak bardzo najwyższą zasadą sprawiedliwości, że czegokolwiek On chce, przez sam fakt, że tego chce, musi być uważane za sprawiedliwe. Gdy zatem ktoś pyta: dlaczego Bóg tak uczynił, to musimy odpowiedzieć: ponieważ tego chciał”⁵³. Nic nie przewyższa Boskiej woli i niczego większego nie należy poszukiwać. „Wola Boga jest nie tylko wolna od wszelkich wad, ale jest także najwyższą zasadą doskonałości, a nawet prawem wszystkich praw”⁵⁴. Mimo to Kalwin wzbrania się przed myślą o woli Boga jako „absolutnej i tyrańskiej”. Odrzuca takie określenia, ponieważ „oddzielają one sprawiedliwość Boga od Jego mocy panowania”⁵⁵.

⁵¹ Tu także odnosi się do Pawła (Rz 9, 20), który stwierdza, że naczynie gliniane nie może pytać garncarza, po co je ulepił.

⁵² „Czyżby Bóg był niesprawiedliwy? Żadną miarą! Przecież On mówi do Mojżesza: Ja wyświadczę łaskę, komu chcę wyświadczyć. I okażę miłosierdzie, komu chcę okazać. [Wybranie] więc nie zależy od tego, kto się o nie ubiega, ale od Boga, który wyświadcza łaskę. Albowiem mówi Pismo do faraona: po to właśnie cię wzbudziłem, aby okazać na tobie moją potęgę i żeby rozstawiło się moje imię po całej ziemi. A zatem komu chce, wyświadcza łaskę, a kogo chce, czyni zatwardziałym” (Rz 9, 14–18). Por. Kalwin, 1559: III, 23, 1.

⁵³ „Adeo enim summa est iustitiae regula Dei voluntas, ut quicquid vult, eo ipso quod vult, iustum habendum sit. Ubi ergo quaeritur cur ita fecerit Dominus, respondendum est, quia voluit” (Kalwin, 1559: III, 23, 2).

⁵⁴ „Dei autem voluntas non modo ab omni vitio pura, sed summa perfectionis regula, etiam legum omnium lex est” (Kalwin, 1559: III, 23, 2).

⁵⁵ Kalwin wyjaśnia swoje stanowisko w osobno wydanym traktacie o wiecznej predestynacji Boga (Calvin, 1987, por. także Calvin, 1960: 950, przyp. 5).

Te stwierdzenia nie brzmią jednak przekonująco, bo jeśli nawet Kalwin odrzuca woluntarystyczną wizję, wedle której Bóg jest absolutną i samowolną mocą, to jednak Jego predestynowanie jednych do zbawienia, innych zaś do potępienia, jest zupełnie niezrozumiałe. Nie da się bowiem odrzucić koncepcji Boskiego woluntaryzmu i nadal opowiadać się za podwójną predestynacją, która pociąga za sobą myślenie o Bogu jako tyranie. Ta koncepcja zakłada, że Stwórca jest poza jakimkolwiek prawem, i całkowicie arbitralnymi aktami swojej woli ustanawia to, co moralnie dobre, sprawiedliwe, słuszne (McGrath, 2012: 201). Oczywiście nie chodzi tu o prawo, które miałyby być czymś zewnętrznym, niezależnym od Boga lub nawet czymś, co miałyby Go przewyższać. Jeśli ktoś mówi w takim kontekście o prawie wiecznym (*lex aeterna*)⁵⁶, to jest ono nieodłącznym „elementem” Boskiego Rozumu. Kalwin jakby o tym nie wiedział. Podpisuje się raczej pod *stricte* woluntarystycznym stanowiskiem Williama Ockhama niż pod bardziej racjonalistycznym stanowiskiem świętego Augustyna, ulubionego wszak myśliciela autora *Institutio*. Filozof Augustyn mówił bowiem o *Ratio vel Voluntas Dei*⁵⁷, czyli o „Rozumie albo Woli Boga”. Rozum jest nienaruszalnie tożsamy z Jego Wolą. Stąd u Augustyna nie ma miejsca na absolutny woluntaryzm. Bóg jest obecny w świecie poprzez swoją racjonalność, która wyraża się w zgodności naturalnego świata (*res naturales*) z Jego racjonalnym projektem, czyli prawem wiecznym (Augustyn, 1845a: XXII, 27). Boska racjonalność obecna jest także w człowieku jako *imago Dei*⁵⁸.

Jeśli więc pytamy, dlaczego od początku Bóg predestynuje kogoś do potępienia, skoro ten ktoś jeszcze nie zaistniał, Kalwin zamiast odpowiedzi zadaje inne pytanie: Czy Bóg zawdzięcza coś ludziom, aby miałby ich sądzić według ich własnej natury? Nie, to oni zostali osłabieni z powodu grzechu. A ponieważ wszyscy są nim obciążeni, z tego powodu mogą być jedynie Bogu „wstrętni” (*odiosi*), i to nie dlatego, że jest On tyranem i okrutnikiem, lecz z powodu Jego „najbardziej wyrazistej sprawiedliwości”. To stan zepsutej natury powoduje, że ludzie są „przeznaczeni do śmierci”. I z racji faktycznego stanu swojej natury podlegają potępieniu. Bóg wobec nich zachowuje się sprawiedliwie, dlatego nie mają powodu do skarg i nie mogą za swój stan obwiniać Boga (Kalwin, 1559: III, 23, 3).

Niestety takie stanowisko Kalwina nie usuwa powyższych trudności, gdyż autor *Institutio* skutek myli z przyczyną. Opowiada się bowiem za tak zwanym supralapsarianizmem, czyli poglądem, wedle którego Bóg podzielił ludzkość na wybranych i odrzuconych jeszcze przed zaistnieniem grzechu pierworodnego (upadku) Adama. Zatem najpierw był Boski dekret, a później grzech

⁵⁶ Por. np. Tomasz z Akwinu, 2014: Quaestio 93.

⁵⁷ „Lex vero aeterna est Ratio vel Voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans” (Augustyn, 1845a: XXII, 27).

⁵⁸ Por. Rdz 1, 26. „Ergo intelligimus habere nos aliquid ubi imago Dei est, mentem scilicet atque rationem. Ipsa mens invocabat lucem Dei et veritatem Dei” (Augustyn, 1845e: 42, 6).

pierworodny. Z tego zaś wynika, że Bóg wcześniej postanowił ukarać potępieniem pewną grupę ludzi, zanim ci zaistnieli i mieli możliwość zgrzeszyć. Gdyby tak faktycznie było, Bóg byłby przyczyną ich grzechu i w efekcie potępienia. To jednak jest sprzeczne ze świętością Boga oraz z chrześcijańską definicją grzechu jako aktu moralnie złego, podejmowanego świadomie i dobrowolnie⁵⁹. Autor *Institutio* przyznaje, że w tym „nędznym stanie” (*miseria conditio*) potomkowie Adama znaleźli się z woli Boga, ale jednocześnie dodaje, że „zawsze musimy ostatecznie wracać do samej decyzji Boskiej woli, do przyczyny, która jest w Nim ukryta”. Wynika z tego, że racjonalne motywy Boga są dla nas całkowicie ukryte. Mamy więc w ślepej wierze przyjąć, że mimo to Bóg ze swej natury jest sprawiedliwy i brzydzi się wszelką niesprawiedliwością. By tę sprzeczność pogodzić, Kalwin wyraża opinię, że „racja Boskiej sprawiedliwości” jest wyższa niż ludzki ograniczony rozum jest w stanie pojąć. Stąd potwornym szaleństwem człowieka jest chęć podporządkowania sobie tego Boskiego bezmiaru (*immensus*) swojemu rozumowi (Kalwin, 1559: III, 23, 4). Ponieważ „wielkość Boga daleko przekracza nasze rozumienie”, nie powinniśmy szukać przyczyn Jego działania. Wiedza, dlaczego Bóg chciał destrukcji niektórych osób, przekracza nasz rozum. Nigdy nie pojmimy sensu tego, co dla samego siebie zadekretował Bóg. Tu Kalwin powołuje się na Psalm 36, 6, wedle którego sądy Boga są „poza miarą” i można je nazwać „głęboką otchłanią” (*profundus abyssus*). Zauważa, że również księgi prorockie głoszą „Boską niezrozumiałą mądrość i straszną moc”, zaś Paweł Apostoł nazywa sądy Boga „niemożliwymi do przejrzenia” (*inscrutabilis*), a drogi Jego „niezbadanymi” (*investigabiles*) (Kalwin, 1559: III, 23, 5)⁶⁰. Stąd wobec „niezmierzonej” (*immensa*) Boskiej mądrości właściwą ludzką postawą jest porzucenie dociekania jej tajemnic i zajęcie postawy „uczzonej niewiedzy” (*docta ignorantia*), gdyż „pragnienie wiedzy” jest tu „rodzajem szaleństwa” (*insanae species*) (Kalwin, 1559: III, 23, 8).

Z powyższych powodów Kalwin odrzuca stanowisko Erazma z Rotterdamu. Odpiera zarzut tego ostatniego, że ludziom nie można przypisywać grzechu, którego konieczność istnienia została nałożona przez predestynację. Wszak nie są oni w stanie przeciwstawić się dekretom Boga, dlatego nie mogą być karani z powodu tych rzeczy, których pierwotna przyczyna nie tkwi w ich woli. Bóg mógłby odrzucić ludzkie zło, które przewidział, gdyby chciał. Jeśli człowiek został przez Niego tak stworzony, aby czynił wszystko to, co czyni, nie może być obwiniany za to, czego nie jest w stanie uniknąć i co podejmuje z racji woli Bożej (Erazm z Rotterdamu, 1910: 48). Na ten zarzut Kalwin odpowiada, cytując Psalm 16, że Bóg wszystko uczynił dla siebie, nawet „bezbożnego na dzień nieszczęścia” (Ps 16, 4). Zatem nawet stworzonych przez siebie złych

⁵⁹ Niektórzy późniejsi teologowie kalwińscy opowiedzieli się za infralapsarianizmem, czyli poglądem, wedle którego Bóg zdecydował o podwójnej predestynacji dopiero po upadku człowieka. Ale nawet to złagodzone stanowisko nie jest zgodne z definicją grzechu.

⁶⁰ Kalwin cytuje tutaj świętego Pawła (Rz 11, 33).

ludzi wykorzystuje dla pomnażania własnej chwały. Tu Kalwin jeszcze raz potwierdza, że predestynacja jest silniejszą determinacją niż Boska przedwiedza (Kalwin, 1559: III, 23, 6). Bóg nie tylko przewidział upadek Adama — to dla Kalwina oczywiste, Bóg jest wszechwiedzący — ale stało się to zgodnie z Jego decyzją (Kalwin, 1559: III, 23, 7). To, czego Bóg chce, z konieczności nastąpi. Predestynacja jest wymierzeniem Boskiej tajemnicy sprawiedliwości. „Pierwszy człowiek upadł, ponieważ Bóg tak postanowił to rozwiązać”⁶¹. Powód takiego Boskiego postanowienia jest dla nas „ukryty” (*latet*). „Jednak pewne jest to, że On tak rozsądził, ponieważ widział, że przez to chwała Jego imienia zostanie należycie objawiona”. A tam, gdzie jest chwała Boga, jest też Jego sprawiedliwość (Kalwin, 1559: III, 23, 8).

Zatem w sferze moralno-religijnej człowiek pozostaje bez wyjścia, gdyż dekret predestynacji nie pozwala mu podejmować takich decyzji, które pozwalałyby mu uniknąć moralnego zła i grzechu. Decyzje podlegają ścisłemu determinizmowi narzuconemu przez Boską wolę. „Odrzuceni, grzesząc, uważają, że możliwe jest dla nich usprawiedliwienie, ponieważ nie mogą uniknąć konieczności grzeszenia, zwłaszcza że tego rodzaju konieczność jest im narzucana z Boskiego postanowienia”⁶². Stąd ludzie są jednocześnie winni i niewinni. To sprzeczność, której Kalwin nie jest w stanie się pozbyć. Nie potrafi pokazać, dlaczego w obliczu predestynacji człowiek jest odpowiedzialny za swój grzech. Determinizm i wolność wzajemnie się wykluczają, jeśli jednocześnie mają być obecne w ludzkim działaniu. Kalwin podtrzymuje pierwotność predestynacji nawet w przypadku takich cytatów biblijnych, które mogą sugerować inną interpretację. W Pierwszej Księdze Samuela czytamy o synach Helego, którzy zostali odrzuceni przez Boga „z powodu złościwości i znieprawienia ich serc” (1 Sm 2, 25). Kalwin nie zaprzecza, że ich upór (*contumacia*) był wynikiem nikczemności, ale jednocześnie zauważa, że zostali oni pozostawieni w swoim uporze — nawet jeśli Bóg mógł złagodzić ich serca — gdyż za sprawą Jego niezmiennego dekretu raz na zawsze przeznaczył ich na zagładę (*exitium*)⁶³. Z biblijnego cytatu można jednak wnioskować inaczej. Bóg nie dał łaski nawrócenia synom Helego, gdyż ci nie mieli zamiaru się nawrócić. Kalwin przekonuje nas, że względem nich Boskie postanowienie było pierwsze i to ono zadecydowało, że ci nie nawrócili się i przez to zostali potępieni. Tak więc synowie Helego, postępując nagannie, nie mogli ponosić za to winy, gdyż w swoim życiu wypełniali dekret predestynacji. Wielu współczesnych wytykało Kalwinowi niespójność jego koncepcji predestynacji i jej zniechęcający do dobrego życia charakter. Skoro Bóg przesądził wszystko wiecznym dekretem, to dobre uczynki człowieka

⁶¹ „Lapsus est primo homo, quia Dominus ita expedire censuerat” (Kalwin, 1559: III, 23, 8).

⁶² „Excusabiles peccando haberi volunt reprobi, quia evadere nequeunt peccandi necessitatem: praesertim quum ex Dei ordinatione sibi iniciantur huiusmodi necessitas” (Kalwin, 1559: III, 23, 9).

⁶³ „Nie posłuchali jednak napomnienia swego ojca, bo Pan chciał, aby pomarli” (1 Sm 2, 25).

nie mają większego znaczenia. Nie ma więc sensu, by się o nie martwić. Kalwin stale i z uporem powtarzał jedno i to samo twierdzenie, nieco modyfikując swoją wypowiedź: „Bóg wie, co raz na zawsze postanowił względem nas; jeśli zadekretował zbawienie, doprowadzi nas do niego w swoim czasie, jeśli przeznaczył nas do śmierci, na próżno będziemy walczyć przeciw temu”⁶⁴. W odniesieniu do eschatologicznego celu człowieka widać tu całkowity determinizm, którego nie są w stanie naruszyć żadne ludzkie wysiłki⁶⁵.

Kalwin tak bardzo był przywiązany do swojej koncepcji predestynacji, iż był w stanie skomentować tekst biblijny w zupełnie odmiennym duchu, zgoła nie dosłownym, co powodowało, że tekst ten tracił swoje pierwotne znaczenie. Jeśli oponenti przytaczali wypowiedź proroka Ezechiela o Bogu mówiącym, iż „nie pragnie śmierci występnego, ale jedynie tego, aby występny zawrócił ze swej drogi i żył” (Ez 33, 11), to Kalwin wyjaśniał, że Bóg faktycznie nie chce śmierci grzesznika i czeka na jego skruchę, ale doświadczenie uczy, że Bóg chce skruchy (*paenitentia*) tych, których do siebie zaprasza, jednak nie wszystkich (Kalwin, 1559: III, 24, 15). Zatem skrucza nie wyprzedza wybrania (Kalwin, 1559: III, 24, 17). Ta argumentacja jeszcze mocniej i dobitniej podkreśla milcząco przyjmowaną przez Kalwina zasadę, że Bóg jest miłosierny wobec niektórych, zaś sprawiedliwy jest wobec wszystkich.

Kalwinowi najwłaściwsze wydaje się takie postępowanie, które nie wykracza poza wyrwane z kontekstu cytaty z Pisma Świętego. Jeśli pojawia się trudność uzgodnienia sensu ich treści z innymi cytatami, wówczas Kalwin zdecydowanie namawia swoich oponentów do porzucenia wszelkich dalszych dociekań, gdyż, jak twierdzi, są one zuchwałą próbą wyjaśniania Bożych tajemnic. Zaleca pokorne uczenie się „drżenia przed Boskim sądem i podziwiania Jego miłosierdzia”⁶⁶.

Ostatnim problemem, który dręczył wielu kalwinistów (purytanów w Anglii), była wątpliwość, czy będąc przez Boga wybranym, można w swoim życiu uzyskać jakieś potwierdzenie swojego wybrania. Innymi słowy, czy z kolei losu, z życiowego powodzenia lub niepowodzenia można wnioskować, że dany człowiek będzie należał do grona zbawionych lub potępionych? Tu Kalwin zachowywał się dwuznacznie. Z jednej strony twierdził, iż przyszli potępieni już za życia są otoczeni niesławą, ponadto, nie tylko nie rozumieją wysłuchiwanego Słowa Boga, ale nawet ono ich „oślepia i ogłusza” (Kalwin, 1559: III, 24, 12).

⁶⁴ „Scit Deus quod de nobis agere semel statuerit, si salutem decrevit, adducet nos ad eam suo tempore, si mortem destinavit, frustra contram tenderemus” (Kalwin, 1559: III, 23, 12).

⁶⁵ Kalwin, co prawda, mówiąc o predestynacji, zachęca do powściągliwego mówienia na jej temat. Przestrzega przed zachęcaniem drugiego do lenistwa i nic nierobienia. W szczególności nie należy mówić: „jeśli nie wierzysz, to znaczy, że przez Boga zostałeś już przeznaczony do potępienia”. Jeśli ktoś twierdzi, że drugi słyszał i nie uwierzył, gdyż został już potępiony, to jest to raczej przekleństwo niż nauczanie. Kalwin zgadza się z Augustynem (Augustyn, 1845b: XIV, 37; XV, 38), że taki nauczający jest głupim nauczycielem (Kalwin, 1559: III, 23, 14).

⁶⁶ Por. także Ef 1, 4; Kalwin, 1559: III, 23, 12).

Z drugiej strony Kalwin przestrzega przed próbami samodzielnego zdobywania wiedzy na ten temat. Nie należy ulegać podszeptom szatana i próbować „wzdzierać się w zakamarki Bożej mądrości” czy „zagłębiać się w najwyższe rejony wieczności”, by odkryć, jaką decyzję podjął Bóg. Tego typu usiłowania ludzkiego umysłu powodują, że taki człowiek „rzuca się w głębiny nieskończonego wiru, który go pochłania” i „grzebie się w otchłani nieprzeniknionej ciemności”. Stąd genewski reformator opowiada się przeciw próbom jakichkolwiek spekulacji dotyczących tajemnic Boga. Filozoficzną dyskusję na temat predestynacji uważa za niebezpieczną, gdyż wprowadza ona niepokój oraz udrękę, odwołując od pokoju i spokoju, jaki daje Bóg. Dlatego przestrzega przed upewnianiem się co do swego wybrania przez „badanie Boskiego wiecznego planu poza Słowem”. Ci, którzy „właściwie i po kolei” badają Boski plan tak, jak jest on zawarty w Słowie, korzystają z „doskonałego owocu pocieszenia”. Ale oprócz studiowania Pisma Kalwin podziela opinię tych wierzących, którzy na co dzień odczuwają, jak wiele dobrodziejstw otrzymują „z ręki Boga”, co ma potwierdzać ich Boską ukrytą adopcję (*recondita adoptio*). Znakiem tego tajemnego wybrania jest wewnętrzny pokój, jaki towarzyszy wybranemu, gdy Bóg udziela mu rzeczy. „Bóg wypogadza wszystko, a doświadczanie pokoju jest wypoczywaniem”⁶⁷. Źródeł pewności wybrania nie znajdujemy w sobie ani nawet w Bogu Ojcu, lecz w Jego Synu, Jezusie Chrystusie. Tych, których Bóg wybrał, wybrał w Chrystusie (Ef 1, 4). Bo gdyby ich nie kochał w Chrystusie, nie mógłby ich wyróżnić dziedzictwem Królestwa. Wybranych bowiem „włączono” (*inserere*) w Chrystusa, który jest „zwierciadłem”. W nim należy „kontemplować nasze wybranie”⁶⁸. Ostatecznie, jeśli pozostajemy we wspólnocie z Chrystusem, to mamy dostatecznie jasne i mocne świadectwo, że zostaliśmy zapisani w Księdze Życia (Ap 21, 27)⁶⁹. Dlatego też, zdaniem Kalwina, „jeśli pragniemy czegoś więcej niż być zaliczonym do synów i dziedziców Boga, wynosimy się ponad Chrystusa” (Kalwin, 1559: III, 24, 5).

FIDEIZM JANA KALWINA

Na czym więc polega fideizm Kalwina? Genewski reformator opierał się właściwie na tych samych cytatach Starego i Nowego Testamentu, na które wcześniej powoływał się święty Augustyn, a po nim wielu innych teologów. W punkcie wyjścia dysponował tymi samymi przesłankami objawionymi co inni. Rozumiejąc je dosłownie — zgodnie z przyjętą zasadą egzegezy, która kazała mu

⁶⁷ „Tranquillus Deus tranquilla omnia, et quietum aspicere quiescere est” (Kalwin, 1559: III, 24, 4).

⁶⁸ „Christus ergo speculum est in quo electionem nostram contemplari convenit” (Kalwin, 1559: III, 24, 5).

⁶⁹ Por. także Rz 8, 32–33; J 3, 16.

odrzucać alegoryczne⁷⁰ pojmowanie biblijnego tekstu — traktował je jako bezpośrednio łatwe do pojęcia komunikaty, podobne do tych, które ludzie na co dzień wymieniają między sobą. Z nich wywodził swoją doktrynę podwójnej predestynacji, na którą składało się kilkanaście wzajemnie uzupełniających się twierdzeń. I pewnie nie byłoby problemu, gdyby nie wewnętrzna niespójność doktryny. Sugeruje ona, że ludzkie czyny jednocześnie podlegają i nie podlegają determinacji, że człowiek jest jednocześnie wolny i niewolny, odpowiedzialny i nieodpowiedzialny za grzech. Doktryna podwójnej predestynacji obalała ludzkie pojmowanie sprawiedliwości, gdyż uświadamiała ludziom, że Bóg nie wszystkim traktuje jednakowo. Znaczyło to, że Stworzyciel dysponuje jakimś innym, ukrytym i tajemnym pojęciem sprawiedliwości, ale nie znając go, ludzie słusznie mogli domniemywać, że Bóg działa wobec nich w sposób całkowicie arbitralny, kapryśny czy wręcz tyrański. Kalwin, zdając sobie z tego sprawę, zasłaniał się Boską tajemnicą, wobec której nakazywał ślepą wiarę. To, że dekrety Boskie są jednak sprawiedliwe, miało być przedmiotem niekwestionowanej wiary, której nie należało rozjaśniać dzięki aktywności rozumu.

Czy rzeczywiście doktryna podwójnej predestynacji, mimo jej wewnętrznej niespójności, pozostawała jedyną poprawną wykładnią przytaczanych cytatów (przesłanek)? Czy faktycznie Pismo Święte tylko tyle ma do powiedzenia czytelnikowi o Boskiej sprawiedliwości? Kalwin popełnił błąd, ufając jedynie wybranym przez siebie cytatom, jednocześnie nie uwzględniając innych, które mogły mu dać inny, radykalnie zmodyfikowany obraz Boga. Nie wziął pod uwagę najważniejszego przesłania obecnego w Ewangelii świętego Jana i jego listach, mianowicie, że Bóg jest miłością (1 J 3, 8). Bóg, który zniewala człowieka poprzez swoją predestynację, nie jest Bogiem miłości⁷¹. W tym przesłaniu Stwórca miłuje wszystkich, bez wyjątku, dając im w ciągu życia jednakowe szanse. Miłość Boga wyklucza podział na lepszych i gorszych, na tych, którzy otrzymują łaskę, i tych, którzy jej nie otrzymują. Co więcej, i ta przesłanka jest rozstrzygająca, „tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne. Albowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony” (J 3, 16–17). Zatem nikt z góry nie

⁷⁰ Kalwin tak bardzo był przywiązany do dosłownego rozumienia biblijnego tekstu, że Pawłowi Apostołowi miał za złe, gdy ten pisał o „sencie alegorycznym” w *Liście do Galatów* (Ga 4, 24). Zob. de Greef, 2009: 79–81.

⁷¹ Ten oczywisty wniosek podziela również polski badacz Piotr Jaskóła. Pisze, że „wiele myśli w kalwińskiej nauce o predestynacji wydaje się jednak obco brzmieć dla dzisiejszego chrześcijanina. [...] Współcześnie wierzący uważają za sprawę oczywistą, że każdy człowiek otrzymuje łaskę skuteczną, a jeśli miałby być potępiony, to tylko i wyłącznie w wyniku własnego oporu wobec łaski. [...] Możliwość takiego oporu należy założyć ze względu na dar wolności. Ta wolność stworzenia w niczym nie umniejsza Bożej chwały i mocy, gdyż jest ona darem Bożej miłości, która z istoty swej nie zniewala, a tylko zaprasza. Bóg, który by zniewalał, nie byłby Miłością” (Jaskóła, 2009: 46).

jest potępiony i nikomu z góry nie odmawia się łaski wiary, bo Jezus Chrystus „przyszedł na świadectwo, aby zaświadczyć o światłości, by wszyscy przez Niego uwierzyli” (J 1, 7). Zbawcze dzieło Jezusa obejmuje więc wszystkich ludzi na całym świecie⁷². Jeśli Chrystus umarł za wszystkich, to tego przesłania nie da się pogodzić z twierdzeniem, że Bóg z góry zdecydował o zbawieniu jedynie niektórych. Tę oczywistą niezgodność Kalwin uzasadnia tym, że Bóg jest sprawiedliwy, ale Boska sprawiedliwość nie koresponduje z ludzkim rozumieniem sprawiedliwości. W tym względzie między Bogiem a człowiekiem nie mogło być żadnego racjonalnego porozumienia. Bóg w swym działaniu wobec człowieka jest całkowicie niezrozumiały, choć miłość zakłada takie zrozumienie i porozumienie. W przypadku uniwersalnej Boskiej miłości nie ma miejsca na z góry potępionych w duchu supralapsarianizmu a nawet infralapsarianizmu. Stąd wniosek, że ostatecznie doktryna podwójnej predestynacji nie ma solidnego oparcia w Piśmie Świętym, co więcej, można wyraźnie powiedzieć: jest błędna. Jej wewnętrzna sprzeczność jest nie jedną z tajemnic Nowego Testamentu, lecz po prostu interpretacyjnym błędem Kalwina. Jeśli tak, to — w tym przypadku — nie musiał się on uciekać do wiary w domniemane tajemnice ukrytej Boskiej sprawiedliwości. W istocie były to tajemnice wymyślone przez Kalwina, w które należało uwierzyć, aby nie próbować przezwyciężyć jego błędnej doktryny. Miało to ten skutek, że samo odwołanie się do tego typu „tajemnic” kończyło dyskusję i dalsze dociekania w tej materii. Dlaczego jednak musiało się tak stać?

Czy Kalwin był w stanie wyjść poza swój fideizm? Zapewne byłoby to możliwe, gdyby odwołał się do rozumu w znacznie większym zakresie, niż to czynił. Owszem, jako egzegeta używał logicznych inferencji, ale to nie wystarczało. Gdyby Kalwin bardziej doceniał filozofię — podobnie jak to czynili Augustyn i Boecjusz — znacznie łatwiej dostrzegłby, że w wielu przypadkach chodziło w przytaczanych fragmentach Pisma o Boską przedwiedzę, a nie o predestynację. Ta pierwsza jest do pogodzenia z uniwersalną Boską miłością i zrozumiałą dla człowieka sprawiedliwością.

Ogólnie rzecz biorąc, zabrakło bardziej zaawansowanego, systemowego myślenia w podwójnym znaczeniu: po pierwsze Kalwin nie dopracował się własnej teologii (a nie egzegezy) chrześcijańskiej — uczynili to dopiero jego następcy; po drugie nie wypracował niczego, co można by nazwać filozofią Boga lub teologią naturalną, które byłyby pomocnym racjonalnym wsparciem dla spójnych analiz teologicznych. Teologia chrześcijańska czerpie swą wiedzę z przesłanek objawionych w Biblii, ale metody, którymi się posługuje, wraz z całą jej konstrukcją są dziełem ludzkiego rozumu. Teologia naturalna (filozofia Boga) bezpośrednio nie czerpie z przesłanek objawionych, lecz jest budowana w oparciu o racjonalne przesłanki i pojęcia. Ma własne rozumienie Boga, jego atrybutów,

⁷² Por. także 1 J 2, 2; 1 Tm 4, 10.

koncentruje się na prawie naturalnym, dysponuje pojęciami: prawdy, dobra, sprawiedliwości itd. Różni teologowie XVII wieku w coraz większym stopniu będą korzystać z pomocy teologii naturalnej⁷³. Przy czym nie jest prawdą, że tego typu filozoficzne analizy były dokonywane w zupełnym oderwaniu od teologii chrześcijańskiej (tu: kalwińskiej), ten wpływ, choć pośredni, był⁷⁴, co w jakimś stopniu stanowiło realizację Augustyńskiego *credo, ut intelligam*, oczywiście znacznie rozbudowaną i przekraczającą ramy wyznaczone przez samego Augustyna.

Biskup Hippony w późnym okresie swej działalności odnośnie do swojej koncepcji predestynacji również był fideistą, odchodząc od swojej podstawowej zasady *credo, ut intelligam*. Augustyn potężnie oddziaływał na całe średniowiecze, ale także na reformację. Wywarł niezwykle wpływ na myśl zarówno katolicką, jak i protestancką. Niewątpliwie początków błędnej doktryny podwójnej predestynacji należy szukać u Augustyna, Kalwin zaś ją przejął i znacząco rozwinął. Złe skutki tej doktryny w pełni objawiły się jednak nie w V czy XIV wieku, lecz dopiero w drugiej połowie XVI i w XVII wieku, gdy kalwinizm zaczął być postrzegany — słusznie, niesłusznie — przede wszystkim od jej strony.

Kalwiński fideizm pozbawiony metodycznego i systematycznego wsparcia filozoficzno-teologicznej spekulacji w istocie pozbawiony był siły racjonalnego oddziaływania. Jego propagowanie stawało się bardziej sprawą religijnego przymusu, korzystającego z pomocy władzy państwowej, jak to miało miejsce w Holandii i Anglii w pierwszej połowie XVII wieku, niż sprawą choćby ograniczonego racjonalnego dyskursu, jaki w łonie kalwinizmu narodził się później. Jeśli w nurcie kalwińskim pojawiała się filozoficzno-teologiczna spekulacja, filozofia Boga czy teologia naturalna, działało się to w znacznej mierze wbrew Kalwinowi. Doktryna podwójnej predestynacji w jej skrajnie fideistycznej treści była zarzewiem religijnego fanatyzmu i separatyzmu licznych kalwińskich sekt, jakie powstawały na przełomie XVI i XVII wieku. Racjonalny bunt remonstrantów wobec doktryny podwójnej predestynacji był także walką z niewyraźnym wprost, ale stale obecnym milczącym podejrzeniem, że Bóg przynajmniej w niektórych przypadkach jest przyczyną ludzkiego grzechu oraz moralnego zła. Był to bunt w imię logiki i zdrowego rozsądku, jaki zrodził się najpierw w Holandii za sprawą teologa Arminiusza, a później w Anglii za sprawą platoników z Cambridge oraz tak zwanych swobodnych teologów (latytudynarian), skończył się zaś całkowitym odrzuceniem kalwińskiego chrześcijaństwa przez deistów angielskich na przełomie wieków XVII i XVIII.

⁷³ Klasycznym przykładem jest praca Samuela Clarke'a *A discourse concerning the being and attributes of God, the obligations of natural religion, and the truth and certainty of the Christian revelation* (Clarke, 1725).

⁷⁴ Znowu dobrym przykładem są dzieła platonika z Cambridge Benjamina Whichcote'a (Whichcote, 1751).

BIBLIOGRAFIA

Źródła:

- Augustyn. (1845a): Sanctus Aurelius Augustinus. *Contra Faustum Manichaeum*. W: J.-P. Migne (Wyd.). *Sancti Aurelii Augustini Opera omnia* (= *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 42). Parisiis: Migne.
- Augustyn. (1845b): Sanctus Aurelius Augustinus. *De dono perseverantiae*. W: J.-P. Migne (Wyd.). *Sancti Aurelii Augustini Opera omnia* (= *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 45). Parisiis: Migne.
- Augustyn. (1845c): Sanctus Aurelius Augustinus. *De genesi ad litteram*. W: J.-P. Migne (Wyd.). *Sancti Aurelii Augustini Opera omnia* (= *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 34). Parisiis: Migne.
- Augustyn. (1845d): Sanctus Aurelius Augustinus. *De Trinitate*. W: J.-P. Migne (Wyd.). *Sancti Aurelii Augustini Opera omnia* (= *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 42). Parisiis: Migne.
- Augustyn. (1845e): Sanctus Aurelius Augustinus. *Enarrationes in Psalmos*. W: J.-P. Migne (Wyd.). *Sancti Aurelii Augustini Opera omnia* (= *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 36). Parisiis: Migne.
- Augustyn. (1845f): Sanctus Aurelius Augustinus. *Epistolae*. W: J.-P. Migne (Wyd.). *Sancti Aurelii Augustini Opera omnia* (= *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 33). Parisiis: Migne.
- Augustyn. (1845g): Sanctus Aurelius Augustinus. *Evangelium Johannis*. W: J.-P. Migne (Wyd.). *Sancti Aurelii Augustini Opera omnia* (= *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 35). Parisiis: Migne.
- Augustyn. (1845h): Sanctus Aurelius Augustinus. *Sermones*. W: J.-P. Migne (Wyd.). *Sancti Aurelii Augustini Opera omnia* (= *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 38–39). Parisiis: Migne.
- Augustyn. (1996). *O Trójcy Świątej*. (Przeł. M. Stokowska). Kraków: Znak.
- Biblia Tysiąclecia*. (2003). Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.
- Calvin, J. (1960). *Institutes of Christian religion* (t. 1–2). (Przeł. F. L. Battles, red. J. T. McNeill). London: Westminster John Knox Press.
- Calvin, J. (1987). *A treatise of the eternal predestination of God*. (Przeł. H. Cole). London: Grand Rapids.
- Clarke, S. (1725). *A discourse concerning the being and attributes of God, the obligations of natural religion, and the truth and certainty of the Christian revelation*. London: Printed by W. Botherham, for J. Knapton.
- Erazm z Rotterdamu. (1910): Desiderius Erasmus. *De libero arbitrio* (= *Quellen Geschichte des Protestantismus*, 8). (Wyd. J. Walter). Leipzig: A. Deichert.
- Kalwin. (1559): Ioannes Calvinus. *Institutio christianae religionis in libros quattuor*. Genevae: Robert Estienne.
- Luter, M. (1883–1929). *Weimarer Ausgabe*. Weimar: Hermann Böhlau.
- Tertulian. (1954): Tertullianus. *De carne Christi*. (Wyd. A. Kroymann). Turnhout: Brepols Publishers.
- Tomasz z Akwinu. (2014). *Suma teologii*, Kwestie 93, 94. (Wyd. pol.: Tomasz z Akwinu, *Traktat o prawie*. (Przeł. i oprac. W. Galewicz). Wydawnictwo Marek Derewiecki: Kęty).
- Whichcote. B. (1751). *The works of the learned Benjamin Whichcote, D. D. Rector of St. Lawrence Jewry*. Aberdeen: Printed by J. Chalmers for Alexander Thomson.

Opracowania:

- Barro, A. C. (2009). *Election, predestination and the mission of God*. W: Sung Wook Chunk

- (Red.). *John Calvin and evangelical theology: Legacy and prospect. In Celebration of the quincentenary of John Calvin* (s. 181–198). Colorado Springs: Paternoster.
- Bauke, H. (1922). *Die Probleme der Theologie Calvins*. Leipzig: J. C. Hinrichs.
- Gilson, E. (1953). *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*. (Przeł. Z. Jakimiak). Warszawa: PAX.
- Jaskóła, P. (2009). Predestynacja — kontrowersyjna idea Kalwina. W: J. Budnia, P. Jaskóła, & R. Porada (Red.). *W nurcie myśli Jana Kalwina* (s. 37–47). Opole: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego.
- Jaskóła, P. (1994). *Spiritus effector. Nauka Jana Kalwina o roli Ducha Świętego w misterium Zbawienia*. Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża w Opolu.
- Kraus, G. (1977). *Vorherbestimmung. Traditionelle Prädestinationslehre im Licht Gegenwärtiger Theologie*. Freiburg am Breisgau: Herder.
- Lipiński, R. (1994). Łaska Boża a predestynacja w pracach Jana Kalwina oraz we współczesnej nauce Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Polsce. W: K. Karski (Red.). *Nauka, kościół, ekumenizm. Studia ofiarowane księdzu Bogdanowi Trandzie* (s. 90–105). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- McGrath, A. E. (2009). *Jan Kalwin*. (Przeł. J. Wolak). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- McGrath, A. E. (2012). *Reformation thought: An introduction*. Oxford: Willey-Blackwell.
- Mozley, J. B. (1883). *A treatise on the Augustinian doctrine of predestination*. (Red. J. Murray). London: John Murray.
- Muller, R. A. (2003). *Post-Reformation reformed dogmatics: The rise and development of reformed orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725*. Michigan: Grand Rapids.
- Namysłowska A. (1964). Jak pojmują predestynację?. *Jednota*, 7(5), 12.
- Piwko, S. (1987). *Filozoficzne aspekty doktryny Jana Kalwina*. Warszawa: Szkoła Główna Planowania i Statystyki.
- Piwko, S. (1995). *Jan Kalwin* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Stickelberger, E. (1954). *Calvin: A life*. (Przeł. D. G. Gelzer). Richmond: John Knox Press.
- de Greef, W. (2009). Calvin's understanding and interpretation of the Bible. W: M. Hirzel & M. Sallman (Red.). *John Calvin's impact on Church and society 1509–2009* (s. 67–89). Michigan: Erdmans Publishing Co.
- Zaremba, S. (2006). Teologiczne i filozoficzne znaczenie nazwy perseverantia w traktacie *De dono perseverantiae* św. Augustyna. *Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne*, 2(9), 147–159.