

Tomasz Szczech

Wolność w myśli reformacji

Niemal każde skuteczne zakwestionowanie dotychczasowego ładu sprowadza się do wyartykułowania możliwie prostej idei, mogącej stanowić przeciwwagę dla ideologii, na której opiera się kwestionowany ład. Idea ta pełni zazwyczaj rolę tarana burzącego zmurszały dotychczasowy porządek, a jej treścią jest mniej lub bardziej spójny zbiór postulatów alternatywnych wobec *status quo*. Jeżeli dzieje XVI-wiecznej reformacji porównać do ataku na warowny zamek, a idee reformatorów do broni oblegających tę warownię napastników, to można dostrzec, że gdy tylko okazało się, iż dobrowolne otwarcie bram i wymiana braterskich uścisków między załogą zamku a obozującymi wokół wojskami nie wchodzi w rachubę, wówczas atakujący użyli do sforsowania bram warowni całego szeregu ideowych taranów, w tym koncepcji wolności chrześcijańskiej. Mniej więcej od schyłku lat 30. XVI w. wolność chrześcijańska w ujęciu reformatorów zmienia swą rolę – przestaje być taranem, a staje się ważnym komponentem nowego instytucjonalnego ładu.

263

W związku z powyższą konstatacją nie dziwi fakt, że pojęcie wolności było punktem wyjścia dla refleksji politycznej zarówno Marcina Lutra, jak i Jana Kalwina¹.

Zręby nauki o wolności, będącej jednym z filarów doktryny Lutra, zarysowały się w okresie, który nastąpił po *Turmerlebnis*². Pierwszą próbą doktrynalnego ujęcia tego zagadnienia były wykłady poświęcone *Listom*

¹ Luter poświęcił wolności jeden z pierwszych swoich traktatów zatytułowany *O wolności chrześcijanina* (*Tractatus de libertate christiana*), napisany i opublikowany w 1520 r. M. Luther, *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1884–2001 (ponad 100 tomów). Wspomniany traktat opublikowano w t. 7, s. 49–73.

² Terminem *Turmerlebnis* określa się doświadczenie religijne, pod wpływem którego Luter utwierdził się w przekonaniu o totalnym zepsuciu natury ludzkiej i zbawiennym wpływie łaski Bożej.

św. Pawła do Rzymian i do Galatów, przypadające na lata 1515 i 1516³. W ich treści przyszły reformator argumentował, że wskutek upadku pierwszego człowieka natura jego potomków uległa zepsuciu. Człowiek utracił wolność, którą Bóg pierwotnie dał rodzajowi ludzkiemu. Odtąd wszyscy stali się niewolnikami grzechu. Aspektem tej niewoli stała się zależność człowieka od postawionej nad nim ludzkiej władzy oraz od prawa, mówiącego mu, co jest dobre, a co złe, ale niedającego mocy nad grzechem, który sprawia, że działamy wbrew prawu. Zmianę tego położenia uzyskuje ten tylko, kto wskutek działania Słowa doznał w swym sercu żywej wiary oraz płynącego z niej usprawiedliwienia. Taki człowiek – chrześcijanin w pełnym tego słowa znaczeniu – jest prawdziwie wolny.

„Chrześcijanin jest najbardziej wolnym panem wszystkiego, nie poddanym nikomu; chrześcijanin jest najniższym sługą wszystkiego, poddanym każdemu”⁴. Stawiając, a następnie komentując tę tajemniczą tezę, Luter dał wykład swojego rozumienia wolności chrześcijańskiej. Zdaniem wittenberskiego reformatora człowieka cechuje dwoistość natury. Z jednej strony jest on istotą duchową, i ten aspekt Pismo Święte określa mianem „wewnętrznego człowieka” albo nazywa duszą. Z drugiej strony człowiek jest zewnętrzny, cielesny. Prawdziwym chrześcijaninem jest ten, w którego duszy mieszka wiara, niosąca za sobą konsekwencje w postaci usprawiedliwienia oraz chrześcijańskiej wolności. Wolność jest nie tylko konsekwencją wiary – jest właściwie tożsama z wiarą. Luter stwierdza:

Oto chrześcijańska wolność, nasza wiara, której efektem jest nie to, że winniśmy być beztroscy albo wieść złe życie, ale to, że nikt nie potrzebuje prawa albo uczynków dla usprawiedliwienia albo zbawienia⁵.

Wolność to duchowa siła, która pozwala wierzącym panować wśród nieprzyjaciół i najgorszych nawet przeciwności. Wolność pozwala śmiać się z marnych usiłowań prześladowców, którzy zabijają ciało, ale nie mogą uczynić nic więcej. Wolność pozwala sprzedać wszystko, co się ma, wyjść spod władzy prawa opartego o lęk przed karą, opuścić wszystkie ziemskie zależności i układy, aby dołączyć do związku z Chrystusem. Chrześcijanin „jest wolny od wszystkich rzeczy”, i nie jest to postulat pod adresem kogokolwiek, ale proste stwierdzenie faktu będącego następstwem łaski.

³ Zob. T. Jacobi, *Christen heißen Freie: Luthers Freiheitsaussagen in den Jahren 1515–1519*, Tübingen 1997, s. 240–243.

⁴ M. Luther, *Tractatus de libertate christiana*, [w:] M. Luther, *D. Martin Luthers Werke...*, t. 7, s. 49–73.

⁵ *Ibidem*.

Powyższe stwierdzenia Luter uzupełniał doktryną o służebnym charakterze wolności chrześcijańskiej. Nie każdy człowiek obojętny na groźby władzy jest wolnym chrześcijaninem. Postawa zachwalcstwa i awanturnictwa była dla Lutera odrażającym zaprzeczeniem wolności chrześcijańskiej; dostrzeżenie takiej postawy wśród podburzonych przez Müntzera chłopów spowodowało niezwykle gwałtowny atak wittenberskiego reformatora w traktacie *Przeciw morderczym i zbójckim bandom chłopskim*⁶. Zdaniem Lutera zachowanie chłopów nie miało nic wspólnego z wolnością chrześcijańską ani z chrześcijaństwem w ogóle. Był to zbrodniczy i krwawy bunt wobec ustanowionej przez Boga władzy, tym gorzej, że osłonięty pozorami ewangelicznej pobożności. Powołującym się na chrześcijańską wolność chłopom Luter odpowiadał, że „chrzest [...] nie ciało i nie majątność czyni wolnymi, lecz dusze”⁷. To jedna z nielicznych w tym traktacie tez polemizujących ze stanowiskiem chłopów. Wittenberczyk doszedł był już bowiem do wniosku, że ma do czynienia z gromadą opętanych przez szatana szaleńców, wobec której żadne argumenty nie będą skuteczne. Pismo jest w swej ogólnej wymowie skierowaną do władz oraz wszystkich chrześcijan instrukcją nakazującą bezwzględnie i krwawe stłumienie chłopskiego buntu.

Cztery lata później Luter na kartach *Małego katechizmu* wzywał do surowego traktowania osób, które nie chcą podporządkować się edukacji religijnej:

[...] należy [im] powiedzieć, że zapierają się Chrystusa i że nie są chrześcijanami; nie należy ich też dopuścić do Sakramentu Ołtarza ani pozwolić im trzymać dzieci do Chrztu, ani też korzystać z jakiegokolwiek części wolności chrześcijańskiej; trzeba ich po prostu pozostawić papieżowi i jego rządom, a prócz tego samemu diabłu. Więcej, takim rodzice i chlebowodawcy powinni odmówić jedzenia i picia, a nadto donieść o nich ich księciu, aby takich nieokrzesanych ludzi przepędził z kraju itd.⁸

Chrześcijańska wolność nie ma zatem nic wspólnego z buntem i niechęcią wobec władzy. Przeciwnie – prowadzi do posłuszeństwa i dobrowolnej służby:

Albowiem człowiek nie żyje dla siebie jedynie w tym śmiertelnym ciele, aby pracować na jego utrzymanie, ale również dla wszystkich ludzi na ziemi; więcej: żyje on wyłącznie dla innych, a nie dla siebie⁹.

⁶ *Idem, Przeciw morderczym i zbójckim bandom chłopskim*, tłum. H. Bartoszek, [w:] A. Ściegienny, *Luter*, seria „Myśli i Ludzie”, Warszawa 1967.

⁷ *Ibidem*, s. 170.

⁸ *Idem, Mały katechizm*, tłum. A. Wantuła, [w:] *Księgi wyznaniowe Kościoła lutherańskiego*, Bielsko-Biała 1999, s. 42.

⁹ Tłumaczenie własne na podstawie M. Luther, *Tractatus de libertate christiana*, [w:] M. Luther, *D. Martin Luthers Werke...*, t. 7, s. 49–73.

Chrześcijanin nie jest typem egocentryka, zainteresowanego wyłącznie swoim zbawieniem. Usprawiedliwiony i zbawiony został właśnie w tym celu, żeby mógł w płynącym z wiary spokoju całkowicie poświęcić się dla dobra innych ludzi. Luter nauczał:

Zadaniem chrześcijanina jest troszczyć się o swe ciało w tym właśnie celu, aby w zdrowiu i dobrym samopoczuciu był on zdolny do pracy, do nabywania i zachowywania własności, po to aby wspomóc potrzebujących, tak aby silniejsze członki ciała służyły słabszym, i abyśmy mogli być dziećmi Boga, troszczącymi się i zajmującymi sobą nawzajem, jedni drugich noszącymi ciężar, i w ten sposób wypełniającymi zakon Chrystusowy. Oto jest prawdziwe chrześcijańskie życie, oto jest wiara prawdziwie czynna w miłości, gdy człowiek zabiera się z radością i miłością do dzieła tej najbardziej wolnej służby, w której służy innym ochotczo i darmo, będąc samemu obficie usatysfakcjonowanym pełnią i bogactwem swej własnej wiary¹⁰.

Wolność chrześcijanina polega więc na głębokiej wierze i towarzyszącym jej przekonaniu o pewności zbawienia własnej duszy, odkupionej drogocenną krwią Jezusa Chrystusa. Tego rodzaju pewność jest bazą dla radosnego i entuzjastycznego ofiarowania swego życia Bogu w pożytecznym dla społeczeństwa działaniu. Elementem służby płynącej z wolności jest posłuszeństwo władzy. Chrześcijanie są poddani władzom zwierzchnim „w wolności ducha” i „z wdzięcznej miłości”.

Omawiając kwestię wolności chrześcijańskiej, Luter zwrócił uwagę na relację między tą wolnością a ceremoniami religijnymi. Uznał ceremonie, reguły i obrzędy za pożyteczne dla osób niedojrzałych w wierze, tak jak rusztowania przydatne są podczas budowy domu. Dla dojrzałych, którzy prostą wiarą uchwycili się Chrystusa i pojęli wolność chrześcijańską, rytuały i reguły mogą okazać się szkodliwe, tak jak szkodliwe jest nadużycie bogactwa, zaszczytów czy używanie rozkoszy. Wprawdzie na tym świecie nie można obejść się bez minimum ceremonii i obrzędów, ale pamiętać należy, aby nie zacząć traktować ich jako środków pozyskania sobie przychylności Boga, która już została nam darowana i dostępna jest wyłącznie przez wiarę. Z drugiej jednak strony błędą ci, którzy arogancko lekceważą ceremonie i pogardzają obrzędami, powołując się na wolność chrześcijańską. Reformator uważał, że taka postawa bywa przyczyną rozterek ludzi mających wprawdzie wiarę, ale potrzebujących jeszcze reguł i obrzędów. Arogancja ludzi eksponujących swą rzekomą duchową dojrzałość nie ma nic wspólnego z cechującą Chrystusa miłością względem słabych w wierze.

Podsumowując swój traktat, Luter czyni ważną uwagę epistemologiczną dotyczącą wolności chrześcijańskiej oraz usprawiedliwienia przez wiarę. Zauważa, że:

¹⁰ *Ibidem*.

[...] potrzebujemy modlić się, aby Bóg prowadził nas i uczynił nas pouczoneymi przez Boga; to jest, gotowymi, aby uczyć się od Boga; oraz o to, by, tak jak obiecał, wypisał swe prawo w naszych sercach. W przeciwnym razie nie ma dla nas nadziei. Albowiem jeśli On sam nie pouczy nas wewnętrznie o tej mądrości ukrytej w tajemnicy, natura może tylko potępić to i osądzić jako herezję¹¹.

Ludzka natura i naturalny rozum wskutek grzechu pierworodnego stały się bowiem przesądne i chętniej wierzą w to, że usprawiedliwienie może zostać osiągnięte przez jakieś prawa bądź uczynki. Zrozumienie Bożego usprawiedliwienia i chrześcijańskiej wolności oraz życie według nich możliwe jest tylko w wyniku przychodzącej spoza natury ingerencji samego Boga.

Warto zaznaczyć, że od 1520 r. Luter jako synonimu wolności chrześcijańskiej używał terminu *wolność sumienia* (*Freiheit des Gewissens*)¹². To nowe wówczas wyrażenie weszło na stałe do słownika idei politycznych i zajmuje w nim dziś ważne miejsce, chociaż jego treść bardzo się zmieniła. Dla Lutra nie do pomyślenia byłoby „uwolnić” sumienie od związania słowem Bożym¹³.

Podobnie jak dla Lutra, również dla Jana Kalwina punktem wyjścia systemu teologiczno-politycznego była nauka o człowieku, o jego moralnej i duchowej kondycji oraz relacji łączącej go ze Stwórcą. Koncepcja wolności jednostki ludzkiej odgrywa znaczącą rolę w antropologii genewskiego reformatora, a co za tym idzie – w całym jego systemie¹⁴.

Za świętym Augustynem i Lutrem Kalwin podkreślał dziedziczne zepsucie, uniwersalną deprawację i kompletną utratę duchowej wolności jako rezultaty grzechu pierworodnego, wskazywał też na Boga i jego nienależną, uprzednią, nieodpartą i odwieczną łaskę jako jedyną możliwość podźwignięcia się z grzechu i pozbycia się jego konsekwencji. Tylko w dużym uproszczeniu można pogląd ten utożsamiać z pesymizmem antropologicznym. Kalwin bowiem nie twierdził po prostu, że rodzaj ludzki jest naturalnie i uniwersalnie skłonny do zła. Jego stanowisko w kwestii natury ludzkiej było bardziej subtelne i złożone, zaś jego zręby oparte były na koncepcji św. Augustyna. To właśnie augustyniańska antropologia stała się dla Kalwina punktem wyjścia dla rozważań nad ważną dla szesnastowiecznej reformacji kategorią chrześcijańskiej wolności. Swoiste rozumienie tej wolności pozwoliło genewskiemu reformatorowi wskazać

¹¹ *Ibidem*.

¹² J. Lecler, *Historia tolerancji w wieku reformacji*, tłum. L. i H. Kühn, Warszawa 1964, s. 171.

¹³ M. Luther, *D. Martin Luthers Werke...*, t. 18, s. 624.

¹⁴ Wyczerpujące omówienie antropologii filozoficznej Kalwina znaleźć można w: S. Piwko, *Filozoficzne aspekty doktryny Jana Kalwina*, Warszawa 1987, s. 76–120.

jednostce jej miejsce we wspólnocie oraz określić stosunek człowieka do otaczającego go porządku religijnego, społecznego i państwowego.

Zdaniem Kalwina człowiek został stworzony przez Boga jako dobry i doskonały. Obdarzony został wolną wolą, która dawała mu możliwość niegrzeszenia. Pierwszym źródłem grzechu stał się świadomy bunt – pycha. Człowiek w początkach swojego doświadczenia świadomie i dobrowolnie odwrócił się od Boga. Grzech pierworodny, popełniony przez pierwszego człowieka – Adama, stał się udziałem całego adamowego potomstwa. Kalwin skłania się ku głoszonej przez Augustyna koncepcji grzechu pierworodnego, w myśl której cały rodzaj ludzki tkwił w pierwszym człowieku, wskutek czego grzech Adama pokalał nie tylko jego samego, ale również tkwiące w nim potomstwo¹⁵. Dlatego też bez względu na to, czy człowiek jest winnym niewierzącym czy też niewinnym wierzącym, jego potomstwo będzie winne, a to dlatego, że pochodzi z zepsutej natury¹⁶.

Grzech jest skazą natury stworzonej jako dobra. Za Augustynem Kalwin podkreśla subtelny różnicę między zepsutą naturą a zepsuciem wypływającym z natury. Kalwin pisze: „Człowiek jest zepsuty przez naturalną wadliwość, ale wadliwość, która nie wypływa z natury”¹⁷. Jest to echo rozważań, jakie Augustyn zawarł w *De civitate Dei*¹⁸.

Dziedziczne zepsucie wywołane grzechem jest zdaniem Kalwina całkowite. Dotyczy ono wszystkich części duszy. Jest też powszechne – nie można przed nim w żaden sposób uciec. Ze skażonej natury koniecznie wynika grzeszne postępowanie, co jednak nie daje nikomu wymówki przed Bogiem. Człowiek grzeszy bowiem „z konieczności”, ale nie „z przymusu”. Grzeszy on, według słów Kalwina, „z najzarliwszej skłonności serca”, „wskutek nacisku jego własnej żądzy”, ale nie „z powodu zewnętrznego przymusu”¹⁹.

Człowiek w chwili stworzenia wyposażony został przez Boga w dary, które Kalwin dzielił na ponadnaturalne (takie jak wiara, miłość, duchowe poznanie, pragnienie świętości) oraz naturalne (rozum, wola). Upadek w grzech spowodował utratę darów ponadnaturalnych oraz osłabienie

¹⁵ Św. Augustyn, *De Civitate Dei*, XXI, 12, według: św. Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. ks. W. Kubicki, Kęty 1998 (liczby w nawiasie oznaczają numer księgi i rozdziału); J. Kalwin, *Institutio Christianae Religionis*, II, 1, 7; wersja z 1559 r., tłumaczenie własne na podstawie J. Calvin, *Joannis Calvini Opera Quae Supersunt Omnia*, 59 tomów, wyd. W. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, Corpus Reformatorum, vol. 29–87, Brunswick–Berlin, 1863–1900.

¹⁶ J. Calvin, *Joannis Calvini Opera...*, II, 1, 7.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Św. Augustyn, *De Civitate Dei*, XIV, 11.

¹⁹ J. Calvin, *Joannis Calvini Opera...*, II, 3, 5.

i deformację darów naturalnych. Iskraw, czy też drobnym odłamkiem Boskiej doskonałości w człowieku pozostało jego sumienie. Jest ono kanałem, przez który do upadłego człowieka płynie informacja o Bożych oczekiwaniach. Daje możliwość rozróżnienia dobra od zła i pozwala jednostce rozpoznać stan upadku, w jakim się ona znajduje. Nauka Kalwina przedstawia sumienie w jego aspekcie negatywnym. Nie pomaga ono bowiem w spełnieniu Bożych wymagań, a jedynie daje poznanie naszej grzesznej kondycji. Właściwe i pobożne postępowanie zawdzięczać możemy nie wewnętrznemu głosowi sumienia, lecz przychodzącej z zewnątrz łasce.

Zanim wskażemy na Bożą łaskę jako na wyjście ze stanu grzechu, wypada słów kilka poświęcić skutkom takiej wizji człowieka dla pojęcia prawa natury. Jasne wydaje się być to, że stanowisko Kalwina w kwestii natury ludzkiej przekreśla możliwość skutecznego uzasadnienia fenomenu państwa i prawa, jak również poszczególnych norm prawa w oparciu o naturę człowieka czy też naturalny ludzki rozum. Natura ta, choć w swej istocie dobra, to jednak do tego stopnia pokalana jest grzechem, że nie można z niej uczynić wystarczająco trwałego fundamentu dla państwa i prawa²⁰. To samo powiedzieć można o naturalnym, wyemancypowanym spod Bożej łaski rozumie i naturalnej ludzkiej mądrości.

Zniewolony przez grzech i pozbawiony naturalnej drogi wyjścia człowiek znajduje się w tragicznym położeniu. Nawet najbardziej wytężony wysiłek intelektualny nie jest mu w stanie dać poznania rzeczywistości, gdyż rozum ludzki jest częścią skażonej grzechem natury, i jego wskazania nie są tak poprawne, jak mogłoby się wydawać. Brak właściwego poznania rzeczywistości nie jest jednak najbardziej tragiczną konsekwencją grzechu. Jest nią natomiast wieczne potępienie, które czeka ludzi jako sprawiedliwa kara za ich grzech.

Ludzkie możliwości są stanowczo niewystarczające, by osiągnąć właściwe poznanie albo też aby przerzucić most przez przepaść, jaka na skutek grzechu oddziela go od Boga. Doskonałe i prawidłowe poznanie ma natomiast Bóg. On też ma moc, aby uwolnić człowieka od winy i kary za grzech. Jako suwerenny Władca wszechświata nie jest on jednak wobec nikogo zobowiązany do udzielania pomocy zbuntowanym przeciwko niemu ludziom. Sprawiedliwość Boga nakazuje mu oddać każdemu, co mu się należy – to znaczy ukarać grzeszników, kwestionujących jego suwerenną władzę.

²⁰ Co nie oznacza, że Kalwin wzywa do radykalnej przebudowy systemu politycznego w oparciu o objawienie. Systemy polityczne należy przyjąć takimi, jakimi są. Zob. H. Höpfl, *The Christian Polity of John Calvin*, Cambridge 1982, s. 160.

Bóg jest jednak dobry. Okazał łaskę wszystkim ludziom, posyłając na ziemię swojego Syna Jezusa Chrystusa. Jezus stał się człowiekiem i jako jedyny człowiek żył bez grzechu. Jego życie na ziemi zakończyło się ukrzyżowaniem. Śmierć Jezusa na krzyżu była aktem Bożej sprawiedliwości i łaski. Kara za grzech została poniesiona przez bezgrzesznego Bożego Syna. Dzięki temu każdy, kto wierzy w Jezusa, dostępuje odpuszczenia grzechów i usprawiedliwienia. Ten podstawowy akt łaski dotyczy wszystkich ludzi, choć większości z nich na przeszkodzie w skorzystaniu z jego dobrodziejstw stanie niewiara. Nauka Kalwina odbiega w tym punkcie od poglądów św. Augustyna, który nauczał o ograniczonej mocy ofiary Jezusa.

Aby człowiek mógł osiągnąć zbawienie, potrzebna jest wiara, ta zaś jest darem łaski. Nikt nie może jej w sobie wzbudzić własnymi siłami. Bóg udziela jej wybranym przez siebie ludziom. Obdarzeni łaską wiary ludzie w punkcie wyjścia niczym nie różnią się od innych. Kryterium Bożego wyboru pozostaje tajemnicze i ukryte przed nami. W żadnym wypadku nie można go nazwać niesprawiedliwym, gdyż Bóg jest sprawiedliwy. Człowiek usiłujący oskarżać Boga o niesprawiedliwość czy brak miłości ulega nonsensownemu złudzeniu, jakoby mógł być sędzią swojego Stwórcy.

W oparciu o swe odwieczne i sprawiedliwe postanowienie Bóg niektórych ludzi obdarza łaską wiary i przeznacza do zbawienia, innym zaś tej łaski odmawia. Predestynowani przez Boga ludzie dostępują odkupienia i usprawiedliwienia. Ponadto z woli Boga Ojca w wierzących działa odnawiająca ich moc Chrystusa poprzez Ducha Świętego i „ciało – czyli wspólnotę wierzących”²¹. Człowiek staje się odkupiony na mocy aktu Bożej łaski, bez uprzednich zasług, ale doświadczenie Bożej łaski przynosi zmiany w jego życiu.

Kalwin był przekonany, że ostatecznie tylko Bóg jest w stanie powiedzieć, kto jest predestynowany, a kto nie, mimo to jednak uznawał istnienie znaków wybrania. Takim znakiem była szczera pokuta oraz silna i niezachwiana wiara w Boże miłosierdzie²², postępujący po usprawiedliwieniu proces uświęcenia²³ oraz pewność bycia powołanym do tego, by służyć Bogu w określony sposób²⁴.

²¹ J. Calvin, *Joannis Calvini Opera...*, III, 1, 1.

²² *Ibidem*, III, 2, 15; III, 11, 2; III, 24, 6. Zob. W. Stevenson Jr., *Sovereign Grace. The Place and Significance of Christian Freedom in John Calvin's Political Thought*, New York–Oxford 1999, s. 9.

²³ J. Calvin, *Joannis Calvini Opera...*, III, 14, 9; III, 14, 19; W. Stevenson Jr., *op. cit.*

²⁴ *Ibidem*, III, 11, 6; W. Stevenson Jr., *op. cit.*, s. 19.

Grzech jest stanem niewoli, z którego wyprowadza człowieka Boża łaska. To właśnie ona wprowadza wierzących chrześcijan w wymiar chrześcijańskiej wolności. Głoszona przez Kalwina koncepcja wolności stanowi, jak zauważa William R. Stevenson, „ważne połączenie między jego poglądami teologicznymi a politycznymi”²⁵. Jest ona według mnie silnie indywidualistyczna, choć w innym tego słowa znaczeniu niż to, które nadała mu myśl liberalna. Indywidualizm w wydaniu liberalnym uniezależnia jednostkę od tego, co zewnętrzne, ale pozostawia ją samej sobie. Umieszcza on jednostkę poza jej wspólnotowym kontekstem, a wszystkie drogowskazy przykrywa zasłoną relatywizmu. Wolność liberalnego indywidualizmu jest wolnością od zewnętrznego przymusu, ale również od prawdy; wolnością do samorealizacji jednostki, ale również do błędzenia po aksjologicznym pustkowiu.

Wolność chrześcijańska, o jakiej mówi Kalwin, jest inną kategorią. We wszystkich swoich aspektach jest ona sprawą duchową²⁶. Genewski reformator z pasją występował przeciw tym, którzy

[...] słysząc, że w Ewangelii obiecana jest wolność, taka wolność, która nie uznaje króla ani urzędnika między ludźmi, ale patrzy jedynie na Chrystusa, myślą, że nie mogą korzystać ze swej wolności tak długo, dopóki widzą jakąkolwiek władzę ustanowioną nad nimi²⁷.

271

Prawdziwej wolności doświadcza jednostka obdarzona przez Boga łaską wiary. Zaczyna się ona w sferze wewnętrznej, ale jej skutki widoczne są wyraźnie na zewnątrz, przynosi przeobrażenie wspólnotom ludzkim, Kościołowi, instytucjom politycznym.

Wolność chrześcijańska zaczyna się w miejscu, w którym jednostka wskutek otrzymanej łaski uświadamia sobie otrzymane przebaczenie i nową relację wobec Boga. Strach przed karą w wieczności zostaje zastąpiony przez niezachwianą ufność w Bożą dobroć i miłosierdzie. Jednocześnie człowiek nabiera głębokiego przekonania o całkowitej swej zależności od Boga. Zaczyna postrzegać siebie jako instrument w Bożym ręku.

Prawdziwie wolny chrześcijanin nie kieruje się strachem przed karą²⁸. Celem jego działań nie jest uniknięcie kary, ale realizacja woli Boga na ziemi. Chrześcijanin jest wolny od podlegania instytucjom i tradycji. W swej wolności jest jednak całkowicie zależny od Boga, który jest zarazem autorem

²⁵ W. Stevenson, *op. cit.*, s. 4.

²⁶ S. Piwko, *op. cit.*, s. 108.

²⁷ J. Calvin, *Joannis Calvinii Opera...*, IV, 20, 1.

²⁸ „Od strachu, sączonego przez księży w dusze wiernych, woli on [Kalwin – T. Sz.] pewność, jaką daje przekonanie o własnym zbawieniu” – B. Cottret, *Kalwin*, tłum. M. Milewska, Warszawa 2000, s. 169.

istniejącego porządku rzeczy, a zwłaszcza instytucjonalnego Kościoła i władzy państwowej. Akcentowanie pozycji Boga jako twórcy porządku stanowi istotny element równowagi, ograniczający potencjalny radykalizm zawarty w koncepcji wolności chrześcijańskiej. Wolność od instytucji nie prowadzi do wybuchu anarchii, jeżeli połączona jest z zależnością od Boga, który te instytucje ustanowił i oczekuje posłuszeństwa względem ich rozkazów.

Głoszona przez Kalwina wolność ma też swój aspekt pozytywny. Człowiek zostaje wyzwolony do realizacji woli Boga w świecie. Wypełnia ją w ramach przydzielonego mu przez Boga powołania. Genewski reformator podkreśla, że Bóg „wyzaczył powinności każdemu człowiekowi według właściwego dlań sposobu życia”²⁹. Człowiek w ujęciu Kalwina przypomina żołnierza czuwającego na posterunku wyznaczonym mu przez dowódcę, którym jest Bóg. Każde prawdziwe powołanie pochodzi bezpośrednio od Boga. Zadaniem człowieka jest sprostać wyznaczonemu dlań powołaniu. Porzucenie zadań z niego wynikających jest tak samo naganne jak wykraczanie poza jego granice. Kategoria powołania ma bardzo silne miejsce w doktrynie polityczno-społecznej Kalwina. To właśnie dzięki tej kategorii myśl Kalwina jest podatna na radykalne jej interpretacje. Człowiek posiadający szczególne Boże powołanie może bowiem w imieniu Boga zreformować w duchu chrześcijańskim Kościół albo instytucje ustrojowe. Generalny nakaz szanowania zastanego porządku nie obowiązuje ludzi mających owo szczególne powołanie. Siła Bożego powołania widoczna jest chociażby w głoszonej przez genewskiego reformatora doktrynie prawa oporu. Kalwin dopuszczał możliwość, że w rządzonej przez bezbożnego władcę kraju Bóg wzbudzi szczególnego swojego sługę – wybawiciela, który przeciwstawi się władcy, aby ocalić Boży lud z opresji. Widać więc, że nawet paulińska zasada niestawiania oporu złemu władcy w doktrynie Kalwina ustępuje pierwszeństwa Bożemu powołaniu³⁰.

Pomimo to pamiętać należy, że powołania o charakterze tak radykalnym jak to wyżej wspomniano traktował Kalwin jako przypadki sporadyczne, będące wyjątkiem od zasady spokojnego funkcjonowania wierzących chrześcijan w ramach pochodzącego od Boga porządku kościelnego, społecznego i politycznego.

Chrześcijańska wolność jest, według zwięzłego określenia Kalwina, „wolną służbą i służebną wolnością”³¹. Korzystać z niej mogą tylko ci,

²⁹ J. Calvin, *Joannis Calvini Opera...*, III, 10, 6.

³⁰ *Ibidem*, IV, 20; Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, t. 2, Cambridge 1978, s. 192.

³¹ J. Kalwin, *Komentarz do I Listu Piotra*, 2, 16 wg J. Calvin, *Commentaries*, The Library of Christian Classics, vol. 23, tłum. i oprac. J. Haroutunian, Philadelphia 1958.

k którzy poddali swoje życie Bogu. A i oni często na początku swej drogi wiary myślą błędnie, że zostali uczynieni wolnymi wyłącznie dla swego własnego dobra. Prawdziwa wolność nie tylko nie czyni nikomu krzywdy, ale jest wolnością pozytywną – do służby bliźnim. Jest też wolnością wewnętrzną. W pierwszym rzędzie polega ona na tym, że człowiek wyzwolony zostaje z niewoli grzechu do posłuszeństwa względem sprawiedliwości. Prawdziwie wolnym może być jedynie obdarzony łaską wiary chrześcijanin. Płynąca z wiary wolność odrywa go od zależności od ludzkich norm i instytucji, ale zaraz potem przywraca go do posłuszeństwa wszelkiemu ludzkiemu porządkowi, choć na innej już zasadzie. Przed doświadczeniem wiary człowiek podlega prawu, ponieważ nie ma innego wyjścia. Wie, że łamiąc prawo, naraża się na sankcję, która rodzi w nim obawę. Wierzący chrześcijanin zaznaje wewnętrznej wolności od strachu. Odtąd strach przestaje być zasadą kontrolującą jego poczynania, ustępując miejsca miłości. Posłuszeństwo ludzkiemu porządkowi zyskuje nową regułę, którą jest miłość. Ponieważ zaś Bóg nakazał szanować ustanowioną przez siebie władzę, wolni w swoim sumieniu chrześcijanie będą tej władzy posłuszni z miłości do Boga, a nie ze strachu przed karą.

Wolność chrześcijańska nie ma nic wspólnego z samowolą. Jest wolnością wewnętrzną i pozytywną. Dotyczy sfery sumienia i duszy, które, wolne od grzechu i strachu, doświadczają płynącej z Bożej łaski motywacji do służby Bogu i bliźnim. W tym sensie głoszona przez Kalwina koncepcja wolności do złudzenia przypomina tę, którą Luter wyłożył w traktacie *O wolności chrześcijanina*. Patrząc na problem wolności głębiej, odnajdziemy jednak istotną różnicę między Lutrem a Kalwinem. Wolność Lutra jest wolnością od prawa, podczas gdy wolność Kalwina jest wolnością ku prawu.

Widać to wyraźnie w rozstrzygnięciu problemu tzw. trzeciego zastosowania prawa. Teologowie reformacji zgadzali się na ogół co do dwóch ról, jakie odgrywa spisane w Biblii prawo Boże. Po pierwsze, prawo jest niczym lustro, tzn. informuje człowieka o jego stanie duchowym, ostrzega, przekonuje o grzechu, daje człowiekowi poznanie jego grzesznej kondycji. Po drugie, prawo powstrzymuje zło przez wzbudzanie strachu przed karą. Wątpliwości budziła odpowiedź na pytanie, czy prawo można potraktować jako przewodnika wierzących. Odpowiedź Lutra, oparta o wywód św. Pawła w liście do Galatów³², była jednoznacznie negatywna. Bycie poddanym prawu rozumianemu jako litera Bożego przykazania jest według Lutra rodzajem niewoli, z której wybawia człowie-

³² List św. Pawła do Galatów, 3:24–25, [w:] *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 2014.

ka łaska. Zdaniem wittenberczyka miłość nie potrzebuje prawa. Inaczej uważał Kalwin, zdaniem którego miłość jest prawem, Ewangelia – wypełnieniem prawa. Przyjście Chrystusa nie uwolniło wierzących od podlegania prawu, a jedynie od przekleństwa prawa. Wierny może wypełnić prawo dzięki łasce; ale potrzebna jest groźba zastosowania przymusu, na wypadek gdyby nie chciał go wypełniać³³.

Protestanckich reformatorów łączy postrzeganie wolności w kontekście etyki chrześcijańskiej. Wolność przez nich rozważana stanowi atrybut chrześcijanina. Zarówno Luter, jak i Kalwin aprobuje sformułowane przez św. Augustyna rozróżnienie pomiędzy niezależną od wiary wolnością formalną a przysługującą wyłącznie chrześcijanom wolnością moralną. Wolność moralna jest jedyną rzeczywistą wolnością, toteż tylko ona interesuje reformatorów, i bez względu na to, czy akcentują oni płynącą z wiary niezależność od instytucji, czy też podkreślają wpływające z tejże wiary poddanie porządkowi politycznemu i kościelnemu, wolność jest przez nich postrzegana wyłącznie w związku z osobistą relacją jednostki z Jezusem Chrystusem. Ten wspólny mianownik, jakkolwiek bardzo istotny, nie oznacza braku znaczącej różnicy pomiędzy Lutrem a Kalwinem, gdy chodzi o postrzeganie idei wolności. Jak wskazano wyżej, pierwszy z nich uznawał wolność za głęboko osobisty, wewnętrzny atrybut jednostki obdarzonej łaską wiary, oddzielający ją od świata zewnętrznego wraz z presją jego norm i wymagań. Drugi nie zerwał z tą koncepcją, ale skorygował ją i uzupełnił. Skorygował ją przez podkreślenie, że postawa buntu i anarchii nie jest owocem prawdziwej wiary. Natomiast uzupełnił ją przez wskazanie, że prawdziwie wierzący chrześcijanin rozpoznaje instytucje jako dar Boży, ułatwiający mu kroczenie drogą wiary. Mówiąc obrazowo, według Lutra uwalniający głos Chrystusa słyszany jest przez Biblię bądź oparte o nią kazanie; według Kalwina zaś Chrystus mówi również przez prawodawców i przedstawicieli instytucji politycznych oraz kościelnych. Doniosłość przejścia od głoszonej przez Lutra „wolności od prawa” ku kalwińskiej „wolności ku prawu” wiąże się ze zmianą roli przypisywanej idei wolności, która z ideowego tarana skierowanego przeciw zastanemu, budzącemu sprzeciw porządkowi stała się ideą mającą na celu utrwalenie nowego porządku społecznego, aspirującego do doskonałości, choć skazanego – z uwagi na głęboko sięgające skutki grzechu – na permanentną niedoskonałość.

³³ Zob.: J. Calvin, *Joannis Calvini Opera...*, II, 7; H. Jakuszko, *Idea wolności w niemieckiej myśli teologiczno-filozoficznej od Lutra do Herdera*, Lublin 1999, s. 24; W. Stevenson, *op. cit.*, s. 45–46.

Bibliografia

- Augustyn św., *Państwo Boże*, tłum. ks. W. Kubicki, Kęty 1998.
- Calvin J., *Commentaries*, The Library of Christian Classics, vol. 23, tłum. i oprac. J. Haroutunian, Philadelphia 1958.
- Calvin J., *Joannis Calvini Opera Quae Supersunt Omnia*, 59 tomów, red. W. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, *Corpus Reformatorum*, vol. 29–87, Brunswick–Berlin 1863–1900.
- Cottret B., *Kalwin*, tłum. M. Milewska, Warszawa 2000.
- Höpfl H., *The Christian Polity of John Calvin*, Cambridge 1982.
- Jacobi T., *Christen heißen Freie: Luthers Freiheitsaussagen in den Jahren 1515–1519*, Tübingen 1997.
- Jakuszkó H., *Idea wolności w niemieckiej myśli teologiczno-filozoficznej od Lutra do Herdera*, Lublin 1999.
- Lecler J., *Historia tolerancji w wieku reformacji*, tłum. L. i H. Kühn, Warszawa 1964.
- List św. Pawła do Galatów 3:24–25, [w:] *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 2014.
- Luter M., *Mały katechizm*, tłum. A. Wantuła, [w:] *Księgi wyznaniowe Kościoła luterńskiego*, Bielsko-Biała 1999.
- Luther M., *Martin Luthers Werke*, Kritische Gesamtausgabe (ponad 100 tomów), Weimar 1884–2001.
- Luter M., *Przeciw morderczym i zbrojeckim bandom chłopskim*, tłum. H. Bartoszek, [w:] A. Ściegienny, *Luter*, seria „Myśli i Ludzie”, Warszawa 1967.
- Luther M., *Tractatus de libertate christiana*, [w:] M. Luther, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1884–2001, t. 7, s. 49–73.
- Piwko S., *Filozoficzne aspekty doktryny Jana Kalwina*, Warszawa 1987.
- Skinner Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, t. 1–2, Cambridge 1978.
- Stevenson W.R. Jr., *Sovereign Grace. The Place and Significance of Christian Freedom in John Calvin's Political Thought*, New York–Oxford 1999.