

Rafał Marcin Leszczyński

Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie /
Christian Theological Academy in Warsaw

 <https://orcid.org/0000-0002-5936-3506>

Kościół i władza cywilna w nauczaniu Jana Kalwina

Summary

The Church and the Civil Authority in the Teachings of John Calvin

John Calvin's concepts pertaining to the relationship between the Church and the State are closely linked to his ecclesiology. Prior to his arrival in Geneva in 1536 and commencing reformatory activities there, Calvin considered the Church primarily a community of people chosen for salvation, loosely related to the visible institutional Church. Little by little, the Reformer gave more value to the institutional Church, while noticing that it is within that Church that the invisible Church of the chosen ones exists. Together with raising the value of the institutional Church, a matter arose as to how the relationship between the Church and the State (the civil authorities) should be determined. Calvin was prompted to address this issue by among others the situation in Geneva, where the Reformed Church became the official state religion. Therefore, it was necessary to create ecclesiology that would correspond to the conditions at hand. Calvin started teaching that the power of the keys and the power of the sword differ in terms of the functions each of them fulfils, and consequently one should not merge them into one. The Church preaches the Gospel to people, whereas the state authority upholds the commandments of the Decalogue, justice, and peace, using the sword against wrongdoers. The Church and the State should then be separate. This concept augurs the subsequent separation of Church and State in modern Western countries. Nevertheless, since both of these authorities were brought to existence by God, they should be fulfilling the will of God, by helping people obey God's Law. Consequently, Civil authority is not a secular authority.

Keywords: John Calvin, Church, State, authority, Protestantism, Calvinism

Streszczenie

Koncepcje Jana Kalwina dotyczące relacji pomiędzy Kościołem a państwem są ściśle powiązane z jego eklezjologią. Przed swoim przyjazdem do Genewy w 1536 r. i rozpoczęciem w tym mieście działalności reformatorskiej Kalwin uważał Kościół przede wszystkim za wspólnotę ludzi wybranych do zbawienia, luźno powiązaną z Kościołem widzialnym, instytucjonalnym. Reformator stopniowo dowartościowywał jednak Kościół instytucjonalny, zauważając, że to właśnie w nim istnieje niewidzialny Kościół wybranych. Wraz z dowartościowaniem Kościoła instytucjonalnego pojawiła się kwestia ustalenia relacji pomiędzy nim a państwem (władzą cywilną). Do podjęcia tej problematyki skłoniła Kalwina również sytuacja w Genewie, w której Kościół ewangelicki stał się oficjalnym wyznaniem państwowym. Należało zatem stworzyć eklezjologię, która odpowiadałaby zaistniałym warunkom. Kalwin zaczął więc nauczać, że władza kluczy i władza miecza różnią się pod względem pełnionych przez siebie funkcji, dlatego nie można mieszać ich ze sobą. Kościół zwiastuje ludziom Ewangelię, natomiast władza państwowa stoi na straży przykazań Dekalogu, sprawiedliwości i pokoju, używając miecza przeciwko złoczyńcom. Kościół i państwo trzeba więc rozdzielić. Koncepcja ta zapowiada późniejszy rozdział państwa od Kościoła w nowoczesnych państwach zachodnich. Z drugiej strony obydwie władze powołane zostały do istnienia przez Boga, dlatego powinny realizować wolę Bożą, pomagając ludziom w przestrzeganiu prawa Bożego. Władza cywilna nie jest więc władzą świecką.

Słowa kluczowe: Jan Kalwin, Kościół, państwo, władza, protestantyzm, kalwinizm

Wstęp

W poglądach fundamentalistów chrześcijańskich różnych wyznań dostrzec można tendencję do pojmowania doktryn kościelnych jako czegoś niezmiennego i raz na zawsze danego Kościołowi. Sądzą oni, że istota nauczania kościelnego właściwie nie zmieniła się od czasów apostołskich, uległa zaś zmianie jedynie forma dogmatów, ich zewnętrzna obudowa. Oznacza to, że w trakcie rozwoju teologii chrześcijańskiej nie pojawiały się w gruncie rzeczy nowe koncepcje, lecz jedynie dookreślane i wyjaśniane były treści głoszone przez Jezusa i apostołów. Osoby myślące w ów ahistoryczny sposób gotowe są na przykład uznać apostoła Piotra za pierwszego papieża, a soborową naukę o Trójcy Świętej za dogmat istniejący od zarania chrześcijaństwa, doprecyzowany tylko w IV w. Przekonaniom tym towarzyszy tendencja do lekceważenia kontekstu historycznego, w którym powstawały doktryny kościelne, a także wpływów, jakie na chrześcijaństwo wywierała filozofia oraz religie niechrześcijańskie. Chrześcijanie prezentujący

powyższe stanowisko z wielką nieufnością traktują wszelkie badania nad genezą i ewolucją dogmatów, metodę historyczno-krytyczną oraz teologię historyczną¹.

O błędności tego rodzaju twierdzeń przekonujemy się dobitnie, gdy podejmiemy analizę teologii społeczno-politycznej tworzonej w ciągu wieków istnienia Kościoła, widzimy bowiem wtedy wyraźnie korelację koncepcji głoszonych przez poszczególnych teologów chrześcijańskich z sytuacją polityczną, gospodarczą i społeczną, w której przyszło im żyć. Można powiedzieć, że zastany przez nich ustroj polityczny oraz procesy ekonomiczne stanowiły ważny czynnik kształtujący ich teologię, w tym naukę o relacjach zachodzących pomiędzy państwem i Kościołem.

¹ Teologia historyczna bada doktryny kościelne i ich ewolucję w szerokim kontekście historycznym, ukazując wpływ, jaki wywierały na nie zdarzenia polityczne, zjawiska gospodarcze i społeczne, poglądy filozofów oraz mitologia religii niechrześcijańskich. Teologia historyczna jest więc dziedziną interdyscyplinarną, której nie da się zredukować do teologii systematycznej, historii dogmatów czy też historii Kościoła. Z drugiej strony teologia historyczna nawiązuje do owych dyscyplin, przetwarzając wyniki badań teologów systematycznych, historyków Kościoła, historyków filozofii i religioznawców w taki sposób, aby podkreślić dynamiczny charakter doktryn kościelnych i ich ewolucję. Rozwój teologii historycznej związany był z rozkwitem ewangelickiej teologii liberalnej w XIX w., postulującej naukowe/krytyczne podejście do badań nad teologią i historią chrześcijaństwa (M. Orłowski, *Karla Bartha teologia Słowa Bożego w „Römerbrief” oraz „Kirchliche Dogmatik”*, „Roczniki Teologiczne” 2017, t. LXIV, z. 7, s. 19; P. Kopiec, *Pojęcie Królestwa Bożego jako kategoria polityczna w działaniach Światowej Rady Kościołów*, *ibidem*, s. 172–173; R.M. Leszczyński, *Teolog liberalny*, „Jednota” 2016, nr 2, s. 32–33; M. Hintz, *Protestancka koncepcja człowieka i kultury*, https://www.academia.edu/3868923/Protestancka_koncepcja_cz%C5%82o-wieka_i_kultury?from=cover_page – dostęp: 21 XI 2022; H.A. Jędrzejczak, *Dietricha Bonhoeffera krytyka teologii liberalnej*, <https://www.stanrzeczy.edu.pl/index.php/srz/article/download/287/242> – dostęp: 21 XI 2022). Jednym z najwybitniejszych przedstawicieli tego stanowiska był ewangelicki teolog liberalny Adolf von Harnack, który krytkował ahistoryczne traktowanie Ewangelii oraz dogmatów kościelnych. Jego zdaniem iluzją jest pojmowanie nauczania Kościoła/Kościółów jako czystego wykładu Ewangelii, w którym nie pojawiają się żadne istotne wpływy filozofii grecko-rzymskiej czy religii antycznych. Harnack podważał też przekonanie, iż dogmaty kościelne są zasadniczo niezmiennie, a rozwój teologii sprowadza się do ich wyjaśniania i bronięcia przed herezjami (T. Dzidek, P. Sikora, *Historyczne koncepcje teologii*, [w:] *Teologia fundamentalna*, t. V [Poznanie teologiczne], red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A.A. Napiórkowski, Kraków 2018, s. 41). Autor niniejszego artykułu podziela w wielu kwestiach spostrzeżenia i założenia metodologiczne Harnacka i jemu podobnych teologów.

Eklezjologia młodego Kalwina

Z całą pewnością jednym z teologów, na których przekonania niebagatelny wpływ wywierała zastana sytuacja społeczno-polityczna, był reformator Genewy – Jan Kalwin². Bez Genewy i panującego w niej ustroju nauka Jana Kalwina o państwie i Kościele, czyli o dwóch władzach, wyglądałaby zapewne inaczej. Można też zauważyć, iż poglądy reformatora we wspomnianej kwestii ewoluowały wraz ze zmianą realiów politycznych w genewskim państwie-mieście. Wpływała na nie choćby zaostrzająca się walka Kalwina i jego zwolenników z frakcją liberałów (określanych przez kalwinistów mianem libertynów) o władzę w radach miejskich³, która swoją kulminację osiągnęła w roku 1555⁴.

Eklezjologia młodego Kalwina przed jego przybyciem do Genewy latem 1536 r. koncentrowała się wokół zagadnienia Kościoła niewidzialnego, w mniejszym stopniu poruszając problem Kościoła widzialnego, instytucjonalnego. Na dobrą sprawę w pierwszym wydaniu najbardziej znanego, sztandarowego dzieła Kalwina – *Institutio Christianae religionis*⁵, które ukończone zostało w połowie 1535 r.,

² A.E. McGrath, *Jan Kalwin. Studium kształtowania się kultury Zachodu*, przekł. J. Wolak, Warszawa 2009, s. 125.

³ W Genewie istniały trzy rady miejskie, różniące się od siebie znaczeniem, zakresem władzy, uprawnień i stojących przed nimi zadań. Wszystkie one jednak uzupełniały się wzajemnie, tworząc stosunkowo spójny system zarządzania państwem. Najważniejszą z nich, niejako rządem genewskiego państwa-miasta, była tzw. Mała Rada, złożona – niczym w starożytnych Atenach – z ośmiu syndyków, posiadających najszerze kompetencje przywódcze spośród wszystkich genewskich radnych. W skład owego gremium wchodził także skarbnik oraz szesnastu członków Rady. Gdy do Małej Rady dochodziło jeszcze trzydziestu pięciu obywateli, obradowała ona w poszerzonym składzie, zowiąc się Radą Sześćdziesięciu. Oprócz Małej Rady i Rady Sześćdziesięciu funkcjonowała w Genewie Rada Dwustu. Członków rad wybierano w wyborach powszechnych spośród najbardziej wpływowych i najlepiej wykształconych obywateli. W Genewie panował więc ustrój arystokratyczno-republikański (T. Szczech, *Państwo i prawo w doktrynie św. Augustyna, Marcina Lutra i Jana Kalwina*, Łódź 2006, s. 230–231; A.E. McGrath, *op. cit.*, s. 162–164).

⁴ B. Cottret, *Kalwin*, przekł. M. Milewska, Warszawa 2000, s. 207–218.

⁵ Z. Tranda, *Institutio Christianae religionis*, [w:] *Człowiek z Noyon. O Janie Kalwinie na łamach „Jednoty”*, red. E. Józwiak, K. Urban, Warszawa 2009, s. 35; H. Smolinsky, *Dzieje teologii kontrowersyjnej*, [w:] *Historia teologii*, t. IV (*Epoka nowożytna*), red. G. Angelini, G. Colomba, M. Vergottini, przekł. W. Szymona, Kraków 2008, s. 83. Na temat Kalwinowej *Institutio* francuski historyk, Bernard Cottret, wypowiedział się następująco: „Nauka to jakby katedra zbudowana przez czas, w której każdy filar, każdy pilaster ma swoją historię. Pierwotny jej rdzeń pochodzi z roku 1536: ma on urok i siłę kościołów romańskich. Sześć rozdziałów, sześć wykładów trzeźwych i wymownych, napisanych łaciną renesansowego humanisty. [...] Wydanie z lat 1539–1541 dodaje jeszcze do tej budowli przedsiónek

a opublikowane w marcu następnego roku w Bazylei⁶, zagadnienie Kościoła instytucjonalnego prawie się nie pojawia, a co za tym idzie, problem relacji pomiędzy władzami kościelnymi a państwowymi omówił w nim Kalwin dość ogólnikowo⁷. Taka postawa Pikardyjczyka⁸ jest zrozumiała. Wszak w katolickiej monarchii francuskiej ewangelicy nie mieli szansy na zorganizowanie Kościoła, który traktowany byłby przez państwo na równi z Kościołem rzymskim. W tej sytuacji szczegółowe rozważania Kalwina na temat relacji państwa do Kościoła posiadałby charakter teoretyczny i w dużym stopniu bezprzedmiotowy. Francuskie realia polityczno-społeczne wpłynęły więc w oczywisty sposób na tematykę eklezjologiczną poruszaną przez przyszłego reformatora Genewy.

Zupełnie inaczej miały się sprawy z Kościołem niewidzialnym, stanowiącym – według Kalwina – wspólnotę ludzi wybranych przez Boga do zbawienia i uświęcenia. Kościół ów jest natury duchowej, a więc również niewidzialnej, z czego wynika, że nie jest on tożsamy z żadnym konkretnym Kościołem widzialnym⁹. Utożsamianie

patrystyczny lub, mówiąc ściślej, augustyński. [...] W roku 1559, po kilku etapach pośrednich, powstaje trzecia wielka wersja. Tekst jest teraz cztery i pół raza obszerniejszy niż na początku” (B. Cottret, *op. cit.*, s. 322–323). Warto zauważyć, że *Institutio* wpłynęło w istotny sposób na wiele ewangelicko-reformowanych ksiąg wyznaniowych (P. Chanu, *Czas reform. Historia religii i cywilizacji [1250–1550]*, przekł. J. Grosfeld, Warszawa 1989, s. 488).

⁶ T.H.L. Parker, *John Calvin. A Biography*, Louisville–London 2007, s. 162; S. Piwko, *Jan Kalwin. Życie i dzieło*, Warszawa 1995, s. 21; W. Walker, *John Calvin. The Organiser of Reformed Protestantism 1509–1564*, New York–London 1906, s. 128.

⁷ S. Piwko, *op. cit.*, s. 123.

⁸ Jan Kalwin urodził się 10 VII 1509 r. w pikardyjskiej miejscowości Noyon, w której jego ojciec, Gérard Cauvin, piastował stanowisko prokuratora kapituły i sekretarza biskupa. Przyszły reformator opuścił swoje rodzinne miasto w sierpniu 1523 r., aby podjąć studia w Paryżu, natomiast po ich ukończeniu, czyli w roku 1528, udał się na studia prawnicze do Orleanu, w którym zetknął się ze zwolennikami teologii Marcina Lutra i Filipa Melanchtona. W roku 1529 przeżył przełom duchowy, który zapoczątkował jego drogę ku reformacji i ewangelicyzmowi. W latach 1533–1534 Kalwin rozstał się ostatecznie z Kościołem rzymskim, stając się propagatorem koncepcji reformy Kościoła w duchu teologii ewangelickiej (R.C. Zachman, *John Calvin as Teacher, Pastor and Theologian. The Shape of His Writings and Thought*, Grand Rapids 2006, s. 22–23; T.H.L. Parker, *op. cit.*, s. 192–198; P. Chanu, *op. cit.*, s. 476–478; I. Niewieczyński, *Jan Kalwin – reformator Kościoła*, [w:] *Człowiek z Noyon...*, s. 11; R. Leszczyński, *Pomnikiem jest jego dzieło – 500 lat od narodzin Jana Kalwina*, [w:] *Kalendarz ewangelicki 2009*, Bielsko-Biała 2008, s. 128; G.D. Hagstotz, H.B. Hagstotz, *Bohaterowie reformacji*, przekł. M. Jaworska, J. Kauc, Warszawa 2008, s. 271; M. Wojtyto, *Jan Kalwin – dzieło i życie*, „Signa Temporis” 2009, nr 16, s. 7; R.M. Leszczyński, *Jan Kalwin. Studia nad myślą Reformatora*, Warszawa 2017, s. 6; idem, *Ojcowie Reformacji i filozoficzne wątki ich teologii*, Warszawa 2010, s. 109).

⁹ M. Friedrich, *Kalwin a jedność Kościoła. Ekumeniczne znaczenie reformowanej Reformacji*, przekł. E. Sojka, „Rocznik Teologiczny” 2009, R. LI, z. 1–2, s. 235.

Kościoła widzialnego i jego zmieniających się wciąż form zewnętrznych z niewidzialnym Kościołem Chrystusa jest – zdaniem Kalwina – błędne, a nawet bluźniercze. Kościół duchowy, niewidzialny może obywać się bez widzialnej postaci, a jego istnienie związane jest z wiecznym panowaniem Chrystusa w niebie¹⁰.

Zmieniający często miejsce swojego pobytu młody Kalwin czuł się przede wszystkim członkiem Kościoła niewidzialnego, a nie jakiejś widzialnej organizacji i to właśnie głównie jemu poświęcił swoją uwagę w pierwszym wydaniu *Institutio*. Sądził on, że członkowie Kościoła niewidzialnego żyją rozproszeni w poszczególnych Kościołach widzialnych, stanowiąc prawdziwy Kościół Chrystusowy. Tworzą oni bowiem mistyczne ciało Chrystusa (*Corpus Christi mysticum*) oraz społeczność świętych (*communio sanctorum*), dlatego też ich głową nie jest ani papież, ani żaden inny biskup, ani władca ziemski, lecz Syn Boży¹¹. Z tego powodu tylko w Kościele niewidzialnym głoszone jest czyste Słowo Boże (*pura verbi Dei praedicatione*) i prawomocnie udzielane są sakramenty (*legitima sacramentorum administratio*). Dany Kościół widzialny na tyle zatem głosi szczerze Słowo Boże i udziela ważnych sakramentów, na ile zawiera się w nim duchowy Kościół Chrystusa. Innymi słowy, to nie łączność z papieżem i podległym mu episkopatem zapewnia danemu Kościołowi widzialnemu jego katolicki charakter oraz prawdziwość, ale wysoki stopień nasycenia członkami Kościoła niewidzialnego. Uczestników Kościoła niewidzialnego zna jedynie Bóg, gdyż tylko On wie z całą pewnością, kim są Jego wybrańcy. W odróżnieniu od Kościołów widzialnych Kościół niewidzialny nie może ulec podziałowi, zachowując nieustanną jedność za sprawą duchowej partycypacji w swojej głowie – Jezusie Chrystusie. Do Kościoła duchowego należą również aniołowie, co podkreśla jego niematerialny, pozadoczesny charakter. Owa wspólnota aniołów i wybrańców Boga jest świętym Kościołem katolickim, jedynym ludem Bożym rządzonym przez Chrystusa Pana¹².

Władza sprawowana przez Kościół niewidzialny nad ludźmi to *regimen spiritualis*, a nie *regimen politicus*. Te dwa porządki, dwa „królestwa” należy od siebie odróżnić i rozdzielić. Polemizując z anabaptystami, reformator zwraca wszakże uwagę na to, że *regimen politicus*, podobnie jak *regimen spiritualis*, pochodzi od Boga. Za sprawą obydwu tych władz Bóg wywiera dobroczynny wpływ na ludzkość¹³.

¹⁰ S. Piwko, *op. cit.*, s. 121.

¹¹ Na temat ewangelicko-reformowanego rozumienia Kościoła jako wspólnoty wybranych i świętych *vide*: R.M. Leszczyński, *Ewangelik reformowany we wspólnocie Kościoła*, [w:] *Kościół i człowiek*, red. A.A. Napiórkowski, Kraków 2021, s. 175–190.

¹² M. Friedrich, *op. cit.*, s. 235–238; S. Piwko, *op. cit.*, s. 121–123; L. Vischer, *Koncepcja jedności Kościoła na podstawie listu Kalwina do kardynała Sadoleta*, [w:] *Człowiek z Noyon...*, s. 63.

¹³ T. Szczech, *Władza świecka u Lutra i Kalwina*, [w:] *Idee jako źródło instytucji politycznych i prawnych*, red. L. Dubel, Lublin 2003, s. 338–339; J. Baszkiewicz, F. Ryszka, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa 1973, s. 198.

Stwórca wyznaczył władców na swoich namiestników (*Dei vicarios*), powierzając im zadanie zaprowadzania porządku (dyscypliny) w państwie, pilnowania sprawiedliwości i pokoju, jak również sięgania po miecz w celu ukarania złoczyńców i obrony obywateli. Ludzie są z natury niedoskonaleni i skłonni do zła, dlatego władza jest potrzebna do tego, aby nie dopuścić do powstania chaosu¹⁴. Państwo ma także zapobiegać publicznym bluźnierstwom przeciwko Bogu, bałwochwalstwu oraz bronić prawa wierzących do swobodnego wyznawania chrześcijaństwa. Z drugiej strony władze państwowe nie powinny ustalać, jaka teologia jest słuszna i co należy uważać za herezję, ponieważ nie jest to ich zadaniem. *Regimen spiritualis* i *regimen politicus* różnią się więc od siebie, należąc do dwóch różnych porządków ustanowionych przez Boga, których nie wolno ze sobą mieszać. Kościół posługuje się mieczem Słowa Bożego, głosząc Ewangelię o Królestwie Bożym, władza cywilna stoi natomiast na straży porządku doczesnego. Choć więc obydwie władze pochodzą od Boga, to jednak muszą być od siebie oddzielone. W sprawach wiary Kościół nie podlega władzy cywilnej, zaś władza cywilna nie podlega Kościołowi w dziele zarządzania państwem.

Okazuje się, że z jednej strony – w odróżnieniu od anabaptystów – Kalwin uważał, że władza cywilna potrzebna jest wybrańcom Boga, ponieważ dzięki niej mogą żyć oni w spokoju i doskonalić się, w związku z czym powinni uznawać autorytet państwa i prawa stanowionego przez ludzi, z drugiej natomiast twierdził, że wspólnota wierzących posiada autonomię w kwestiach związanych z wiarą i organizacją swojego życia religijnego. O ile w sprawach doczesnych wybrańcy Boga podlegają władzy ludzkiej i są winni jej posłuszeństwo, o tyle w sprawach wiary muszą słuchać bardziej głosu Boga niż ludzi (*clausula Petri*)¹⁵.

Kalwin i Genewa

Po przybyciu do Genewy w sierpniu 1536 r. sytuacja życiowa Kalwina uległa zasadniczej zmianie¹⁶. Z uchodźcy religijnego stał się Pikardyjczyk jednym z liderów reformacji genewskiej, którą w tym mieście zaprowadzali od kilku miesięcy

¹⁴ G.Z. Cole, *John Calvin on Civil Government*, „The WRS Journal” 2009, vol. XVI, issue 2, s. 18.

¹⁵ J. Witte, *Reformacja praw. Prawo, religia i prawa człowieka w kalwinizmie u progu nowoczesności*, przekł. M. Dybowski, Warszawa 2017, s. 50–58; B. Cottret, *op. cit.*, s. 288; R.M. Leszczyński, *Jan Kalwin. Studia...*, s. 115.

¹⁶ Kalwin spędził w Genewie większą część swojego życia. Jego pobyt w tym mieście został jednak przerwany na pewien czas za sprawą przeciwników rygorystycznych regulacji prawnych i obyczajowych, jakie starali się wcielić w życie w Genewie reformatorzy. Usiłowania te skończyły się wyrzuceniem ich z miasta przez radnych miejskich, którzy 23 IV 1538 r. uchwalili nakaz ich wygnania. W tej sytuacji Kalwin udał się do ogarniętego reformacją

radni miejscy przy pomocy grupy teologów z Guillaumem Farelem i Pierrem Viretem na czele¹⁷.

Kościół, jaki zastał Kalwin w Genewie, nie był enigmatycznym Kościołem niewidzialnym, ale widzialną organizacją, której członkowie byli jednocześnie mieszkańcami owego miasta i jego okolic. Kościół i genewskie miasto-państwo przenikały się wzajemnie, będąc dwoma sposobami istnienia tej samej wspólnoty ludzkiej. Chcąc mu służyć i przewodzić, reformator musiał zmodyfikować swoją eklezjologię¹⁸.

Choć Kalwin nigdy nie porzucił koncepcji Kościoła niewidzialnego, to jednak zaczął rozbudowywać swoją naukę o Kościele widzialnym. Tendencję ową dostrzec można już w drugim wydaniu *Institutio* z roku 1539, w którym część poświęcona problematyce eklezjologicznej wyraźnie rozrosła się w stosunku do wydania pierwszego¹⁹. W drugiej odsłonie swojego dzieła Kalwin określił Kościół widzialny mianem „matki wierzących”²⁰, nawiązując w ten sposób do tradycji patrystycznej (choćby do Cypriana z Kartaginy), podkreślając jednocześnie jego widzialne znamiona, *notae ecclesiae*, które czynią z danej społeczności ludzkiej Kościół, czyli wspólnotę powołaną do istnienia przez Chrystusa. Własnościami Kościoła, jego znakami rozpoznawczymi, jest zwiastowanie w nim czystego Słowa Bożego oraz należyte udzielanie sakramentów: chrztu i Wieczerzy Pańskiej²¹. Ponadto Kościół widzialny posiada ministerium, złożone z ludzi powołanych przez Chrystusa do kierowania zborami w Jego zastępstwie. Rzecz jasna, głową Kościoła jest sam

Strasburga, w którym przebywał w latach 1538–1541. Za sprawą strasburskiego reformatora, Martina Bucera, powierzono mu tam katedrę uniwersytecką oraz stanowisko dusz-pasterza zboru francuskich uchodźców. W Strasburgu Kalwin wstąpił również w związek małżeński z Idelette de Bure. Tam także ukazało się drugie wydanie *Institutio* (1539) i inne pisma Kalwina, tj. list do kardynała Jacopa Sadoleta, *Komentarz do listu do Rzymian* oraz *Krótki wykład Wieczerzy Świętej*. Pikardyjczyk zostałby pewnie w Strasburgu na stałe, gdyby nie usilne prośby jego genewskich zwolenników, aby zechciał powrócić do Genewy, w tym okresie bowiem osiągnęli oni w mieście przewagę nad oponentami reformatora. Po długich wahaniach Kalwin powrócił do Genewy 13 IX 1541 r., aby zostać w niej już na stałe, czyli do śmierci w dniu 27 V 1564 r. (A.E. McGrath, *Kalwin a powołanie chrześcijańskie*, przekł. K. Warchoń, [w:] *Człowiek z Noyon...*, s. 118–119; A. Tokarczyk, *Jan Kalwin*, Warszawa 1989, s. 58, 65, 67–68; B. Cottret, *op. cit.*, s. 147–148, 152–170; I. Niewieczerał, *op. cit.*, s. 13–15, 19).

¹⁷ A.E. McGrath, *Jan Kalwin...*, s. 145; R.M. Leszczyński, *Ojcowie Reformacji...*, s. 111; W. Benedyktowicz, *Od placu św. Piotra do route de Ferney*, [w:] *Człowiek z Noyon...*, s. 22.

¹⁸ M. Friedrich, *op. cit.*, s. 244.

¹⁹ I. Calvinus, *Institutio Christianae religionis* (1539), [w:] *Ioannis Calvinii Opera quae supersunt omnia*, vol. I, ed. W. Baum, Braunschweig 1863, s. 537–561.

²⁰ *Ibidem*, I, 539.

²¹ *Ibidem*, I, 545–550.

Chrystus, jednakże sprawuje On rządy w zborach przez swoich ludzkich służących, stojących na straży porządku i karności oraz prawidłowego zwiastowania Słowa Bożego i udzielania sakramentów²². Widzialny Kościół posiada zatem również widzialne władze.

Wraz ze stopniowym rozwojem Kalwinowej eklezjologii rozrastała się również nauka reformatora o relacjach instytucjonalnego Kościoła z państwem²³. Wszak władze owego Kościoła, ze względu na swój widzialny charakter, muszą siłą rzeczy wchodzić w jakieś interakcje z władzami państwa, na którego terenie prowadzą działalność. W przypadku Kalwina było to państwo o ustroju republikańskim, w którym Pikardyjczyk musiał funkcjonować na co dzień²⁴. Jego rozważania o dwóch władzach, zawarte w kolejnych wydaniach *Institutio*, nie są więc akademickim wykładem o jakimś abstrakcyjnym państwie i Kościele, ale odnoszą się do konkretnych, którymi żył genewski reformator. Widać wyraźnie, że Kalwinowa wizja Kościoła, jego ustroju oraz odniesienia do władzy cywilnej w sposób racjonalny i pragmatyczny odzwierciedlała istniejące w Genewie struktury organizacyjne. Oczywiście, jako teolog ewangelicki, starał się Kalwin opierać swoją eklezjologię na wzorach nowotestamentowych, powołując się w swoich pismach na teksty z Nowego Testamentu mówiące o funkcjonowaniu wspólnot wczesnochrześcijańskich. Nie da się jednak ukryć, że owe biblijne fragmenty interpretował w kontekście swoich doświadczeń związanych z funkcjonowaniem genewskiego miasta-państwa, w którym przyszło mu organizować zreformowany Kościół. Kalwin starał się zatem ująć instytucje działające w Genewie przed jego pojawieniem się w tym mieście w ramy organizacji kościelnej opisanej w Nowym Testamencie. Charakterystycznym przykładem takiego postępowania jest choćby połączenie przez niego nowotestamentowego urzędu diakona, przedstawionego w *Dziejach apostoelskich* 6, 1–6 jako instytucja troszcząca się o osoby ubogie, z genewskimi organizacjami zajmującymi się opieką

²² *Ibidem*, I, 561–562. Osoby pełniące posługę w Kościele zostały podzielone przez Kalwina (zgodnie z listem apostoła Pawła do Efezjan 4, 11–12), na cztery grupy (urzędy): pastorów, doktorów/nauczycieli, starszych i diakonów. „Ci pierwsi odpowiadali za zwiastowanie Ewangelii i udzielanie sakramentów. Nauczyciele/doktorzy za wykładanie Pisma Świętego. Starsi zaangażowani byli w troskę o karność kościelną. Diakoni zaś brali odpowiedzialność za pracę charytatywną” (J. Sojka, *O urzędzie kościelnym*, „Jednota” 2022, nr 2, s. 8). Wspomniane cztery urzędy zostały zredukowane do trzech w ostatnim wydaniu *Institutio* (1559), ponieważ reformator postawił w nim znak równości pomiędzy pastorami a doktorami (*ibidem*, s. 8).

²³ Swój pełny kształt nauka ta uzyskała w *Institutio* z roku 1559 (S. Piwko, *op. cit.*, s. 123). Do tego właśnie wydania będziemy się odwoływać w poniższych rozważaniach na temat poglądów Kalwina dotyczących relacji zachodzących między państwem a Kościołem.

²⁴ A. Sylwestrzak, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa 1995, s. 151.

społeczną, istniejącymi w Genewie jeszcze przed reformacją. Kalwin podjął zatem wysiłek połączenia ze sobą biblijnego modelu Kościoła z instytucjami państwowymi funkcjonującymi w Genewie²⁵.

Późna twórczość Kalwina

W późnym okresie swojej twórczości sporo uwagi poświęcił Kalwin uzasadnieniu istnienia władzy państwowej, a także instytucjonalnego Kościoła, współpracującego z władcami w celu realizacji woli Stwórcy na Ziemi. W ten sposób Pikardyjczyk zajął stanowisko opozycyjne wobec przedstawicieli radykalnej reformacji, wśród których rozpowszechnił się pogląd, iż władza miecza nie odnosi się do prawdziwych chrześcijan, żyjących, dzięki łasce Boga, pobożnie i sprawiedliwie. Głosili oni, że jeśli władza państwowa jest komuś potrzebna, to jedynie poganom i ludziom nieodrodzonym. Kalwin miał w tej kwestii odmienne zdanie²⁶. Reformator sądził, że człowiek, jako istota niedoskonała i grzeszna, potrzebuje dyscypliny/karności, dzięki której trzymane są w ryzach złe skłonności ludzi. Brak owej dyscypliny nieuchronnie prowadzi do destrukcji wspólnot państwowych i kościelnych²⁷.

Dyscyplinę i porządek w świecie doczesnym zapewnią silne i sprawnie działające państwo, które jest potrzebne nie tylko ludziom niewierzącym (poganom i porywczakom chrześcijanom), ale także członkom Kościoła niewidzialnego, gdyż nie są oni jeszcze w pełni doskonali i z pewnością nie osiągnęli poziomu aniołów. Z tego samego powodu wybrańcy Boga potrzebują również Kościoła instytucjonalnego i jego władz troszczących się o zachowanie karności kościelnej. Wierzący potrzebują także widzialnych sakramentów udzielanych przez Kościół, które umacniają ich wiarę²⁸.

Gdyby świat, w którym żyją chrześcijanie, był doskonały, niepotrzebne byłyby prawa ludzkie oraz władza państwowa stojąca na ich straży. Zbyteczny byłby również Kościół widzialny. Człowiek, nawet nawrócony, ma jednak skłonność do grzechu, z tego powodu Bóg powołał do życia władze cywilne i wyposażył ludzi w zdolność tworzenia prawa²⁹. W tym właśnie, między innymi, przejawia się

²⁵ A.E. McGrath, *Jan Kalwin...*, s. 126.

²⁶ T. Szczech, *Państwo i prawo...*, s. 256–257; W. Kriegseisen, *Polski przekład XX rozdziału czwartej księgi „Institutio Christianae religionis” Jana Kalwina*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 2006, t. L, s. 104.

²⁷ T. Szczech, *Państwo i prawo...*, s. 255, 257, 264.

²⁸ I. Calvinus, *Institutio Christianae religionis* (1559), IV, I, 1, [w:] *Ioannis Calvinii Opera selecta*, vol. V, eds P. Barth, G. Niesel, Monachii 1936.

²⁹ *Ibidem*, IV, XX, 2, 17; II, II, 13, 15, [w:] *Ioannis Calvinii Opera selecta*, vol. III, eds P. Barth, G. Niesel, Monachii 1928.

powszechna Boża łaska (*gratia generalis*), którą Bóg ofiarował wszystkim ludziom, czyli zarówno osobom prawdziwie wierzącym, jak i niewierzącym/poganom³⁰. Bez owej łaski i idących w ślad za nią ludzkich zdolności państwowotwórczych społeczeństwa pogrążyłyby się w chaosie i przemocy. Za sprawą władzy państwowej zaprowadzany jest we wspólnotach ludzkich względny spokój i ład. Państwo czuwa nad bezpieczeństwem swoich obywateli, chroniąc ich przy pomocy miecza przed wrogami zewnętrznymi i wewnętrznymi³¹, ustanawia i egzekwuje prawa, stojąc na straży sprawiedliwości (dla Kalwina-prawnika była to ważna kwestia), a także zapewnia swobodę i rzetelność handlu³² (ten aspekt istnienia państwa był natomiast bardzo istotny dla genewskich mieszczan³³). Obowiązkiem władców jest także troska o ludzi ubogich³⁴.

Z kolei widzialny Kościół ma – z woli Boga – dyscyplinować chrześcijan w ich życiu we wspólnocie zboru³⁵, głosić Słowo Boże oraz udzielać sakramentów³⁶. W ten sposób Kościół instytucjonalny pomaga ludziom w osiągnięciu zbawienia. W Kościele owym Bóg Ojciec gromadzi swoich wybranych, dlatego też niewidzialny Kościół wybranych przejawia się poprzez Kościół widzialny³⁷, który staje się matką wszystkich chrześcijan – zarówno tych prawdziwych, jak i nominalnych – karmiąc ich darami pochodzącymi od Boga. Z tego powodu – zdaniem Pikardyjczyka – nie można dostąpić życia wiecznego poza Kościołem instytucjonalnym³⁸.

³⁰ *Ibidem*, II, II, 17; I, V, 6; I, XVII, 1.

³¹ *Ibidem*, IV, XX, 6, 9–12, 17, 19–21, 24.

³² *Ibidem*, IV, XX, 3, 19–21; II, II, 13–17.

³³ Zdaniem Alistera McGratha Kalwin „doskonale zdawał sobie sprawę z finansowych realiów Genewy oraz ich implikacji”, uwzględniając je w swojej myśli społeczno-politycznej (A.E. McGrath, *Kalwin...*, s. 120).

³⁴ J. Bauer, *Gott, Recht und Weltliches Regiment im Werke Calvins*, Bonn 1965, s. 124.

³⁵ I. Calvinus, *Institutio...* (1559), IV, XII, 1.

³⁶ *Ibidem*, IV, I, 9.

³⁷ Nie oznacza to jednak tożsamości obydwu tych Kościołów, albowiem w Kościele widzialnym, obok Bożych wybrańców, znajdują się także ludzie, którzy nie są autentycznymi chrześcijanami, aczkolwiek mogą się za nich podawać i ich przypominać. W gruncie rzeczy w Kościele widzialnym fałszywych chrześcijan jest więcej od prawdziwych. Pomimo wszystko pod ową „stertą plew” zalegającą w Kościele widzialnym kryją się „nieliczne ziarna pszenicy”, a więc wybrańcy Boga, tworzący Kościół niewidzialny. Oznacza to, że Kościół widzialny jest miejscem pobytu ludzi wybranych do zbawienia, w którym przyjmują oni Ewangelię i sakramenty. W związku z tym, gdy w *Credo* mówi się o wierze w Kościół, to chodzi tu również o Kościół widzialny, który powinien być przedmiotem troski wszystkich wierzących (*ibidem*, IV, I, 1–2).

³⁸ *Ibidem*, IV, I, 1–4. Okazuje się zatem, że Kalwin zbliżył się w tym miejscu swojej eklezjologii do koncepcji Cypriana z Kartaginy, zdaniem którego „extra Ecclesiam non est salus”. Cyprianus Carthaginensis, *Epistula*, 4, 4, [w:] *Thasci Caecili Cypriani Opera omnia*, rec. S. Hartel,

Jak widać, państwo i Kościół, każde na swój sposób, dyscyplinują ludzi, porządkując naznaczony grzechem świat. W związku z tym mądrzy i pobożni władcy powinni dbać o to, aby w ich kraju mógł rozwijać się Kościół, który naucza ludzi szczerego Słowa Bożego i prawidłowo udziela sakramentów. Rolą władcy jest także karanie tych wszystkich, którzy głoszą poglądy niezgodne z doktrynami owego Kościoła. Władca nie jest jednak powołany do samodzielnej oceny ortodoksyjności teologii, której naucza się w jego państwie. Na tym polu powinien on wsłuchiwać się w opinię władz kościelnych (konkretnie konsystorskich), powołanych do wydawania sądów w sprawach związanych z wiarą i teologią³⁹. Kalwinowi chodziło tu o władze Kościoła opartego na Słowie Bożym, a nie Kościoła rzymskiego, gdyż ten – według reformatora – nie naucza prawdy, dlatego też nie ma prawa do wydawania opinii na temat prawowierności lub nieprawowierności jakiejś teologii⁴⁰.

Inaczej mówiąc, Kalwin utrzymał średniowieczny pogląd dotyczący podziału kompetencji pomiędzy władzami kościelnymi a cywilnymi w sprawach związanych z postępowaniem z osobami podejrzanymi o herezję. Jego zdaniem odpowiednie organy kościelne orzekają o ortodoksyjności lub heterodoksji danego nauczania, zaś władza państwowa podejmuje konkretne kroki w celu powstrzymania herezji i ukarania osób za nią odpowiedzialnych⁴¹. W ten sposób władza cywilna troszczy się o zachowanie jedności widzialnego Kościoła oraz harmonii w państwie, gdyż

Vindobonae 1871. *Vide*: R.M. Leszczyński, *Eklezjologia w pismach Cypriana z Kartaginy*, „Studia Humanistyczno-Teologiczne” 2008, nr 1(5), s. 140.

³⁹ I. Calvinus, *Institutio...* (1559), IV, XX, 3, 9–10. *Vide*: W. Kriegeisen, *Wstęp*, [w:] J. Kalwin, *O zwierzchności świeckiej, porządne, według sznuru Pisma świętego opisanie. Zaraz o pożytkach i powinnościach urzędu jej. Z łacińskiego na polskie wiernie przetłumaczone*, oprac. i wstęp W. Kriegeisen, Warszawa 2009, s. 13; T. Szczech, *Władza świecka...*, s. 339–340; idem, *Państwo i prawo...*, s. 281; A. Tokarczyk, *op. cit.*, s. 79. W tym punkcie swojej doktryny Pikardyjczyk wyraźnie różnił się od luteranów i anglikanów, a nawet zwolenników Zwingliego, gdyż wyżej wymienieni byli skłonni w większym stopniu niż Kalwin aprobować zdanie urzędników państwowych w kwestiach związanych z ustrojem Kościoła, liturgią, a nawet teologią, co wiązało się także z akceptacją stanowiska władz państwowych w sprawie ortodoksyjności lub nieortodoksyjności jakichś poglądów teologicznych (J. Witte, *op. cit.*, s. 76; S. Piwko, *op. cit.*, s. 167).

⁴⁰ A.P.F. Sell, *Wyzwania Kalwina wobec Kościoła w XXI wieku*, przekł. M. Kuź, „Rocznik Teologiczny” 2009, R. LI, z. 1–2, s. 192.

⁴¹ Osoby podejrzewane o nieortodoksyjność karano w Genewie odsunięciem od Wieczerzy Pańskiej, w skrajnych przypadkach wygnaniem z miasta. Wyłomem w tych procedurach było skazanie na stos przez radnych miejskich jesienią 1553 r. antytrynitarza Miguela Serveta. Trudno powiedzieć, dlaczego władze Genewy zdecydowały się na tak drastyczny krok. Być może chodziło o to, aby łagodniejsza kara nie dała pretekstu katolikom do oskarżenia genewczyków o sympatie antytrynitarne.

herezja bardzo często prowadzi do chaosu i zamieszania⁴². Zakres obowiązków władzy kluczy i władzy miecza w sytuacji zagrożenia przez heterodoksyjne koncepcje jest więc odmienny, obydwie władze muszą się jednak troszczyć o to, aby na terenie ich jurysdykcji nie szerzyły się innowiercze poglądy (np. papizm, anabaptyzm, antytrynitaryzm *etc.*). Różnica pomiędzy nauczaniem Kalwina a średniowiecznym podejściem do tematu przeciwdziałania herezjom polegała więc głównie na tym, iż za heterodoksyjny został uznany przez reformatora Kościół rządzony przez papieża i związanych z nim biskupów, zaś doktryna Kościołów reprezentujących różne odmiany ewangelicyzmu, czyli denominacji, które wymówiły posłuszeństwo Rzymowi, stała się – w oczach Pikardyjczyka – wyrazem ortodoksji chrześcijańskiej.

Reformator uważał, że poprzez opisane powyżej działania władz cywilnych (zarówno te dotyczące wspierania widzialnego Kościoła, jak i związane z życiem doczesnym mieszkańców danego kraju), realizuje się *regimen politicus* Boga, gdyż Stwórca kieruje wspólnotami ludzkimi, posługując się ziemskimi władcami, którzy są w związku z tym Jego rękami (*manus*)⁴³, namiestnikami (*vicarios*), posłańcami (*legatos*) i organem prawdy Bożej (*divinae veritati organum*)⁴⁴. Z kolei przy pomocy widzialnego Kościoła uobecnia się w świecie *regimen spiritualis* Boga⁴⁵. W ten sposób, używając ludzkich instytucji, Stwórca sprawuje w kosmosie podwójną władzę (*duplex regimen*): duchową i polityczną⁴⁶. Choć władze te nie są tym samym, odnosząc się do innych aspektów istnienia świata, to jednak ich źródło jest identyczne, ponieważ stanowią one dwa sposoby działania Boga we wszechświecie. Jeśli zatem ktoś naucza, że chrześcijanie w sprawach związanych z życiem doczesnym nie podlegają władcom ziemskim, podważa tym samym panowanie Boga na Ziemi i jeden z ważnych aspektów Bożych rządów w stworzeniu⁴⁷.

O wspólnym, Boskim źródle pochodzenia władzy państwowej i władzy duchowej (kościelnej) świadczy fakt, iż zarówno *regimen politicus*, jak i *regimen spiritualis* mają na celu uszlachetnienie człowieka oraz nakłonienie go do prowadzenia życia zgodnego z prawem Bożym (Dekalogiem). Innymi słowy, władze te nie tylko dyscyplinują człowieka, ale także czynią go lepszym, oczywiście na ile to możliwe w stanie grzechu, w którym znajduje się ludzkość. Z tekstów Kalwina wynika, że – w jego

⁴² W. Kriegseisen, *Wstęp...*, s. 6–7; J. Cottin, *Jan Kalwin i współczesne myślenie o Bogu*, przekł. W. Gilewski, Warszawa 2009, s. 50; S. Piwko, *op. cit.*, s. 166.

⁴³ I. Calvinus, *Institutio...* (1559), IV, XX, 22.

⁴⁴ *Ibidem*, IV, XX, 6.

⁴⁵ *Ibidem*, IV, VIII, 1.

⁴⁶ *Ibidem*, III, XIX, 15, [w:] *Ioannis Calvini Opera selecta*, vol. IV, eds P. Barth, G. Niesel, Monachii 1931.

⁴⁷ *Ibidem*, IV, XX, 7.

przekonaniu – istnienie państwa (władzy politycznej) jest jednym z czynników doskonalących chrześcijanina, pomocnych w jego dążeniu do zbawienia i uświęcenia, albowiem państwo wychowuje ludzi i przeciwdziała ich złym zachowaniom⁴⁸. Podobną rolę odgrywa także Kościół widzialny, który zachęca chrześcijan do przestrzegania prawa Bożego wyrażonego w Dekalogu, uświęcenia i doskonalenia się. W odróżnieniu od starotestamentowych praw ceremonialnych (*lex ceremoniarum*) oraz praw sędowniczych (*lex iudicii*), które przestały dotyczyć wyznawców Chrystusa, Dekalog, czyli *lex morum*, nadal obowiązuje chrześcijan, gdyż jego kwintesencją jest miłość do Boga i drugiego człowieka, a chrześcijanin jest wszak powołany do miłości. Kościół, zachęcając do życia zgodnego z Bożymi przykazaniami, nawołuje więc w gruncie rzeczy swoich członków do miłowania Boga i bliźnich⁴⁹. Również państwo stoi na straży przykazań zawartych w Dekalogu⁵⁰, stanowiących odzwierciedlenie prawa naturalnego zapisanego przez Stwórcę we wszystkich ludziach⁵¹. Państwo i Kościół instytucjonalny (*regimen politicus* i *regimen spiritualis*) mają więc podobne zadanie (polegające na uczynieniu ludzi lepszymi), aczkolwiek realizowane w dwóch różnych obszarach ludzkiej egzystencji i w odmienny sposób. Kościół zajmuje się życiem duchowym człowieka, jego egzystencją we wspólnocie wierzących i relacją z Bogiem, natomiast władze cywilne organizują życie doczesne, materialne swoich obywateli⁵². Zakresy kompetencji państwa i Kościoła (władzy politycznej i duchowej) różnią się więc od siebie, z tego powodu instytucje te należy rozdzielić⁵³. Władze państwowe nie mogą rządzić Kościołem, wpływać na jego wewnętrzną organizację i teologię, z kolei urzędnicy kościelni – świeccy i duchowni, nie powinni pełnić urzędów państwowych ani mieszać się do działań podejmowanych przez władze cywilne⁵⁴. Z drugiej strony należy pamiętać, że obydwie władze zostały powołane przez Boga do realizacji Jego woli i uszlachetnienia człowieka, tylko każda we właściwy dla siebie sposób⁵⁵. Kościół otrzymał od Boga władzę kluczy, czyli prawo i obowiązek głoszenia Ewangelii, która otwiera ludziom bramę do Królestwa Bożego, zamykając ją jednocześnie przed osobami odrzucającymi Słowo Boże⁵⁶. Państwo natomiast otrzymało od Boga władzę miecza, aby egzekwować

⁴⁸ T. Szczech, *Państwo i prawo...*, s. 257, 282.

⁴⁹ I. Calvinus, *Institutio...* (1559), IV, XX, 14–15.

⁵⁰ *Ibidem*, IV, XX, 9.

⁵¹ M. Hintz, *Wokół etyki protestanckiej. Początki po stronie reformowanej*, [w:] *Człowiek z Noyon...*, s. 128.

⁵² S. Piwko, *op. cit.*, s. 167.

⁵³ I. Calvinus, *Institutio...* (1559), IV, XX, 1.

⁵⁴ W. Kriegseisen, *Wstęp...*, s. 12.

⁵⁵ T. Szczech, *Państwo i prawo...*, s. 238–239.

⁵⁶ I. Calvinus, *Institutio...* (1559), IV, I, 1–17.

prawa zapisane w Dekalogu i zaprowadzać porządek (także przy pomocy siły) tam, gdzie naruszany jest pokój i sprawiedliwość⁵⁷. Władca ziemski jest więc sługą Boga, dlatego też chrześcijanie powinni być mu posłuszni i okazywać szacunek⁵⁸, chyba że sprzeciwia się on przykazaniom Bożym, rozmijając się ze swoim powołaniem i wolą Stwórcy. W takiej sytuacji chrześcijanin musi słuchać bardziej Boga niż władcy i odmówić podejmowania działań niezgodnych z prawem Bożym⁵⁹.

Choć Kalwin nie miał zadatków na rewolucjonistę, dystansując się od zbrojnych przewrotów wymierzonych w rządzących, to jednak dopuszczał do siebie myśl, że w przypadkach skrajnego naruszenia przez władcę prawa Bożego i przyrodzonych praw ludzkich traci on swój mandat do rządzenia krajem. W takiej sytuacji specjalni urzędnicy państwowi (stanowiący odpowiednik spartańskich eforów lub rzymskich trybunów ludowych), wyznaczeni przez obywateli do kontrolowania poczynań władcy, powinni usunąć go z urzędu. Zamiana władzy na inną jest więc możliwa, powinna jednak odbywać się legalnie, na mocy prawa państwowego, a nie poprzez zbrojną rebelię. Jak łatwo zauważyć, Kalwin nie był zwolennikiem monarchii absolutnej czy też dyktatury, sympatyzując raczej z ustrojem arystokratyczno-republikańskim, z jakim zetknął się w Genewie⁶⁰. Sądził on, że państwo powinno być rządzone przez ludzi najlepszych (najmądrzejszych) wśród obywateli⁶¹, wybieranych w sposób demokratyczny i rozliczanych ze swych poczynań przez

⁵⁷ *Ibidem*, IV, XX, 6, 9–10, 17, 19–21.

⁵⁸ *Ibidem*, IV, XX, 4–7, 22–23. *Vide*: J. Langhoff, *Kalwińskie źródła współczesnej demokracji i kapitalizmu*, przekł. W. Mlicka, [w:] *Człowiek z Noyon...*, s. 146.

⁵⁹ I. Calvinus, *Institutio...* (1559), IV, XX, 32.

⁶⁰ J. Witte, *op. cit.*, s. 76–77; R.M. Leszczyński, *Jan Kalwin. Studia...*, s. 116–118. Jak się wydaje, Kalwin akceptował republikański charakter Genewy nie tylko ze względu na to, iż nie mógł pozwolić sobie na podważanie ustroju miasta, w którym mieszkał i pracował, ale także dlatego, że jako zwolennik reformacji i jednocześnie poddany francuskiego króla na własnej skórze przekonał się, jak bardzo francuska monarchia absolutna nie szanuje wolności swoich poddanych. Pikardyjczyk starał się ostrożnie wypowiadać na temat królów i książąt, nie chcąc zrazić ich do ewangelicyzmu i swoich koncepcji teologicznych, aczkolwiek widać, że jego nastawienie do monarchii i feudalizmu było raczej chłodne i nieufne. Zdaniem Kalwina ustrój republikański zabezpiecza obywateli przed samowolą ze strony możnowładców, podczas gdy monarchia absolutna stwarza okazję do sprawowania nad ludźmi władzy tyrańskiej i łamania ich naturalnych praw. Z tego powodu, mimo wszystkich niedoskonałości republiki, jest ona lepszą formą ustroju od monarchii (I. Calvinus, *Institutio...* (1559), IV, XX, 4, 8, 31. *Vide*: W. Kriegseisen, *Ewangelicy reformowani jako czynnik w procesie modernizacji w Rzeczypospolitej szlacheckiej w drugiej połowie XVI w. i w Warszawie epoki stanisławowskiej*, „Rocznik Teologiczny” 2009, R. LI, z. 1–2, s. 293; A. Sylwestrzak, *op. cit.*, s. 151; L. Dubel, *Historia doktryn politycznych i prawnych do schyłku XX wieku*, Warszawa 2012, s. 147).

⁶¹ Ta myśl Kalwina nawiązuje do platońskiego dialogu *Politeia*, w którym Platon przekonywał, iż na czele państwa powinni stać mędracy/filozofowie (É. Léonard, *Histoire*

demokratyczne instytucje⁶². Kalwin uważał, że możliwość udziału w wyborach, dana ludziom w darze przez Boga, zabezpiecza ich wolność i ratuje przed tyranią⁶³. Pozytywnego nastawienia reformatora do instytucji demokratycznych nie zmienił nawet fakt, iż w Genewie były one często wykorzystywane przez jego przeciwników do blokowania Kalwinowych pomysłów i zamierzeń.

Z powyższych rozważań wynika, iż – w przekonaniu Kalwina – autorytet władzy cywilnej jest efektem jej powiązania z wolą Boga. Władca ewidentnie ignorujący wolę Stwórcy zapisaną w Dekalogu, jak również prawo naturalne obecne za sprawą Boga we wszystkich ludziach, traci uprawnienia do rządzenia państwem. Okazuje się zatem, że dla Kalwina władza państwowa jest władzą cywilną (której nie można mieszać z władzami kościelnymi), atoli z pewnością nie jest władzą świecką, gdyż wpisuje się ona w porządek ustanowiony przez Boga⁶⁴. Z drugiej strony w ramach tego porządku *regimen politicus* i *regimen spiritualis* posiadają odrębne od siebie uprawnienia i sfery działania⁶⁵. Jak widać, w swojej nauce o dwóch władzach szedł Kalwin drogą środka, nie będąc zwolennikiem ani teokracji, ani dominacji państwa nad Kościołem, co niewątpliwie jest zapowiedzią późniejszego zdecydowanego rozdzielenia państwa i Kościoła w nowoczesnych społeczeństwach zachodnich.

Spór o niezależność Kościoła genewskiego

Tezę o rozdzieleniu władzy politycznej i duchowej wyostrzał Kalwin w miarę narastania konfliktu z pokaźną częścią radnych miejskich o niezależność Kościoła genewskiego od władz cywilnych Genewy, które, wzorując się na ewangelickich kantonach szwajcarskich, pragnęły w większym stopniu ingerować w życie wewnętrzne zboru; jego organizację, liturgię, obyczajowość, nakładane w nim kary *etc.* Podkreślenie odrębnych kompetencji władzy miecza i władzy kluczy miało – w intencji Kalwina – zabezpieczać Kościół genewski przed wtrącaniem się radnych w jego sprawy⁶⁶.

Jedną z ważniejszych kwestii spornych powstałych pomiędzy Kalwinem i jego zwolennikami a radnymi nieprzychylnymi reformatorowi było prawo do ekskomuniki. Spór na tym tle rozgorzał jeszcze przed wydaleniem Kalwina z Ge-

générale du protestantisme, t. I [*La Réformation*], Paris 1961, s. 269–270; A. Sylwestrzak, *op. cit.*, s. 150–151).

⁶² J. Witte, *op. cit.*, s. 74.

⁶³ *Ibidem*, s. 66.

⁶⁴ S. Piwko, *op. cit.*, s. 165.

⁶⁵ A.E. McGrath, *Jan Kalwin...*, s. 246.

⁶⁶ T. Szczech, *Państwo i prawo...*, s. 237, 239.

newy w kwietniu 1538 r. i wybuchł ponownie ze zdwojoną siłą w drugiej połowie lat czterdziestych⁶⁷.

Ekskomunika polegała na czasowym lub trwałym odsunięciu od Wieczerzy Pańskiej osób zachowujących się nieobyczajnie lub głoszących nieortodoksyjne poglądy. Była ona potężną bronią, gdyż przeciągające się wykluczenie z udziału w Eucharystii mogło skończyć się nawet wydaleniem osoby ekskomunikowanej z Genewy. Nic dziwnego, że spora część radnych, na czele z Ami Perrinem – liderem stronnictwa liberalów⁶⁸, określających siebie mianem Dzieci Genewy, uważała, że prawo do ekskomunikowania należy do nich, a nie do konsystorza Kościoła genewskiego. Liberalni obyczajowo radni zarzucali również Kalwinowi, że zbyt pochopnie stosuje się w Genewie ekskomunikę i niejednokrotnie uchylali decyzje konsystorza o wykluczeniu z udziału w Wieczerzy Pańskiej, co oczywiście prowadziło do konfliktów pomiędzy nimi a konsystorzem⁶⁹. Władze Genewy sądziły także, że posiadają kompetencje do wydawania opinii na temat poglądów osób podejrzewanych o herezję. Kalwin i jego zwolennicy twierdzili natomiast, iż jedynie konsystorz (złożony z pastorów i seniorów świeckich) może ekskomunikować oraz uznać kogoś za heretyka⁷⁰.

Kolejnym punktem zapalnym w relacjach Kościoła genewskiego z władzami cywilnymi było odmienne pojmowanie roli odgrywanej przez seniorów w konsystorzu. Gdy w roku 1541 przyjęto *Ordonnances ecclésiastiques* autorstwa Kalwina – czyli dokument regulujący ustrój Kościoła genewskiego – radni zaczęli wybierać spośród siebie do konsystorza dwunastu seniorów świeckich. Część z radnych traktowała ich przy tym jako swoich przedstawicieli we władzach Kościoła. Kalwin nie miał nic przeciwko temu, aby osoby niebędące duchownymi zasiadały w konsystorzu. Wszak to on sam zaproponował takie właśnie rozwiązanie

⁶⁷ *Ibidem*, s. 237.

⁶⁸ Ami Perrin był dowódcą sił zbrojnych Genewy, a od 1549 r. również pierwszym syndykiem Małej Rady, czyli – jakbyśmy dziś powiedzieli – kimś w rodzaju premiera. W latach trzydziestych opowiadał się za Kalwinem, jednak surowość obyczajowa reformatora zniechęciła do niego kochającego życie i dobrą zabawę wojaka. Wkrótce wokół Perrina zaczęli gromadzić się wpływowi genewczycy, którzy doszli do wniosku, że nie po to pozbyli się z Genewy katolickiego biskupa, aby teraz poddawać się rygorom narzucanym przez Kalwina. Dla liberalów Perrin stał się symbolem oporu przeciwko „tyrani” Kalwina, zaś przez kalwinistów postrzegany był jako ktoś w rodzaju Sir Falstaffa połączonego z panem Zagłobą, o czym świadczyły dobitnie rozpowszechniane w Genewie satyryczne wierszyki na jego temat, przedstawiające Perrina jako fanfaroną i tchórza. Zwolennicy Kalwina podejrzewali go także o sprzyjanie Francji i zdradę Genewy (W. Walker, *op. cit.*, s. 310, 312; B. Cottret, *op. cit.*, s. 205–206; A. Tokarczyk, *op. cit.*, s. 87–88).

⁶⁹ A.E. McGrath, *Jan Kalwin...*, s. 180.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 170; S. Piwko, *op. cit.*, s. 40; B. Cottret, *op. cit.*, s. 179.

w *Ordonnances*⁷¹. Twierdził jednak, że seniorzy sprawują urząd kościelny, dlatego nie można uznawać ich za reprezentantów władzy państwowej. Chcąc obronić autonomię Kościoła, reformator podejmował działania mające osłabić wpływ radnych na konsystorz. Już w rok po przyjęciu *Ordonnances* skorygował formułę przysięgi składanej przez wprowadzanych w urząd seniora świeckich członków konsystorza. Ślubowali więc oni najpierw wierność Bogu i Słowu Bożemu, następnie Kościołowi, dopiero później miastu i jego władzom. W ten sposób reformator podkreślił, że seniorzy (wraz z pastorami zasiadającymi w konsystorzu) sprawują władzę duchową, a nie polityczną. Za sprawą starań Kalwina nastąpiła w roku 1561 bardzo ważna zmiana w sposobie powoływania osób świeckich do władz Kościoła. Otóż seniorów zaczęto wybierać spośród wszystkich obywateli Genewy, co rozluźniło związki konsystorza z radnymi genewskimi⁷².

Wspomniana powyżej zmiana ordynacji wyborczej była niewątpliwie znaczącym sukcesem Kalwina w jego rozgrywkach z radami miejskimi. Mogła ona dojść do skutku za sprawą zwycięstwa kalwinistów nad liberałami w roku 1555, który był okresem kulminacji konfliktu pomiędzy zwolennikami Kalwina a stronnikami Ami Perrina⁷³. Punktem przełomu w sporze było uzyskanie przez kalwinistów w lutym tegoż roku przewagi we władzach miasta nad Dziećmi Genewy. Liberałowie nie zamierzali jednak pogodzić się z tą sytuacją, podważając wynik demokratycznych wyborów. W dniu 16 maja próbowali nawet dokonać przewrotu w Genewie, podburzając podczas demonstracji ulicznej jej mieszkańców przeciwko kalwinistom i zamieszkałym w mieście Francuzom, co doprowadziło do zamieszek. W ruch poszły kamienie i broń biała, choć na szczęście nikt nie odniósł poważniejszych obrażeń. Perrin i jego akolici przecenili najwyraźniej swoją siłę i poparcie wśród mieszczan, ponieważ ich nieudolnie przeprowadzony pucz (przypominający raczej burdy uliczne, a nie poważne starcie wojskowe) nie powiódł się. Atoli Kalwin i jego poplecznicy odebrali wspomniane wydarzenia jako groźną rewolucję i postanowili wymierzyć surową karę buntownikom. W tej sytuacji część przywódców rebelii salwowała się ucieczką, inni natomiast zostali skazani na karę śmierci i straceni. W ów radykalny sposób napięcia pomiędzy Kalwinem a liberalnymi radnymi zostały rozładowane, pozostawiając jednak trwałe ślady w teologii genewskiego reformatora. Genewa natomiast stała się na długie lata bastionem kalwinizmu⁷⁴.

⁷¹ A. Tokarczyk, *op. cit.*, s. 77–78; I. Niewieczyża, *op. cit.*, s. 16.

⁷² S. Piwko, *op. cit.*, s. 163.

⁷³ A.E. McGrath, *Jan Kalwin...*, s. 180; B. Cottret, *op. cit.*, s. 207.

⁷⁴ B. Cottret, *op. cit.*, s. 212–213; W. Walker, *op. cit.*, s. 350–353; A.E. McGrath, *Jan Kalwin...*, s. 181–183; S. Piwko, *op. cit.*, s. 52.

Zakończenie

Z powyższych analiz wynika, że poglądy Kalwina dotyczące relacji pomiędzy państwem a Kościołem ulegały ewolucji wraz ze zmieniającymi się realiami polityczno-społecznymi i sytuacją życiową reformatora. Początkowo młody Kalwin – będąc uchodzącą religijnym, przemieszczającym się intensywnie pomiędzy miastami i krajami – nie przywiązywał większej wagi do nauki o Kościele widzialnym, skupiając się przede wszystkim na sprawach związanych z niewidzialnym Kościołem wybranych. Tylko taką duchową społeczność można uznać – zdaniem reformatora – za mistyczne ciało Chrystusa oraz za niepodzielny i jedyny Kościół katolicki. Głową owej niewidzialnej wspólnoty jest Chrystus, a nie papież i hierarchowie rządzący instytucjami kościelnymi. Do osiągnięcia mistycznej unii wybranych z Chrystusem (*unio cum Christo*)⁷⁵ nie jest potrzebny Kościół widzialny i jego władze, lecz wiara i odrodzenie duchowe człowieka.

Po zamieszkaniu w Genewie i wejściu w rolę organizatora Kościoła ewangelickiego w tym mieście Kalwin w istotny sposób zmodyfikował swoje zapatrywania na Kościół widzialny. Stał się on zatem w jego oczach matką chrześcijan, poprzez którą Bóg przekazuje ludziom swoje dary, doskonali ich i prowadzi do zbawienia. To właśnie w Kościele widzialnym zawiera się niewidzialny Kościół wybranych i dostępuje się zbawienia, dlatego też należy troszczyć się o kondycję Kościoła instytucjonalnego. Choć głową Kościoła wybranych jest wyłącznie Chrystus, to jednocześnie rządzi on Kościołem widzialnym, posługując się ludzkim ministerium.

Wraz z dowartościowaniem Kościoła instytucjonalnego i narastającymi sporami z radnymi genewskimi zaczął Kalwin rozbudowywać swoją naukę o stosunkach pomiędzy państwem a widzialnym Kościołem, która w początkowym okresie jego twórczości miała charakter ogólnikowy. Dojrzały Kalwin wiele energii poświęcił na uzasadnienie tezy, że zarówno państwo, jak i Kościół widzialny pochodzą od Boga i odgrywają ważną rolę w jego planie zbawienia i uświęcenia człowieka. Przy pomocy władzy miecza i władzy kluczy Bóg rządzi światem, zaprowadzając porządek i dyscyplinę/karność wśród upadłych ludzi, opanowując tym samym ich złe, destrukcyjne skłonności. Ponadto państwo i Kościół uszlachetniają i wychowują ludzi, czyniąc z nich lepszych obywateli. Obydwie zatem władze realizują Bożą wolę, atoli każda na swój sposób: władza duchowa (kluczy) zajmuje się sprawami związanymi

⁷⁵ O *unio cum Christo* u Kalwina pisał ks. P. Jaskóła, „*Unio cum Christo*” w *eschatologii Kalwina*, [w:] *Instaurare omnia in Christo. O zbawieniu, teologii, dialogu i nadziei. Profesorowi Wacławowi Hryniewiczowi OMI w 70 rocznicę urodzin*, red. P. Kantyka, Lublin 2006, s. 319–326. P. Jaskóła jest także autorem książki *Unio cum Christo. Wybrane zagadnienia z problematyki ewangelickiej*, Opole 2017.

z relacją człowieka z Bogiem, głosząc Ewangelię o odrodzeniu, zbawieniu i uświęceniu, zaś władza miecza organizuje życie doczesne ludzi, stoi na straży prawa naturalnego i przykazań Dekalogu, stosując przemoc wobec złoczyńców. Prowadząc spór z liberalnie nastawionymi radnymi genewskimi o autonomię Kościoła, reformator coraz mocniej podkreślał odmienne kompetencje obydwu władz, kładąc silny nacisk na to, że nie należy mieszać ze sobą władzy politycznej i duchowej, a ich urzędnicy nie mogą łączyć ze sobą funkcji cywilnych i kościelnych. Stopniowo Kalwin rozwijał także naukę o oporze przeciwko władcom sprzeciwiającym się woli Bożej i depczącej naturalne prawa ludzi, opisując instytucję urzędników państwowych, posiadających kompetencje do odwołania złego rządu. W Genewie ukształtowały się także republikańskie i demokratyczne sympatie reformatora.

Pomimo zmian zachodzących w nauce Kalwina na temat państwa i Kościoła niektóre koncepcje reformatora można uznać za niezmienny rdzeń jego przekonań. Należy zauważyć, że pomimo dowartościowania Kościoła widzialnego i ścisłego powiązania go z duchowym Kościołem wybranych Kalwin nigdy nie postawił znaku równości pomiędzy owymi organizmami. Nie uznawał też żadnego konkretnego Kościoła instytucjonalnego za prawdziwy, jedyny i jedynobawczy Kościół Chrystusa. Na wszystkich etapach swojej twórczości wyrażał przekonanie, że członkowie Kościoła niewidzialnego istnieją w rozproszeniu w Kościołach widzialnych i tylko oni dostąpią zbawienia. Stałym poglądem Kalwina jest niewątpliwie również teza, iż państwo (*regimen politicus*) pochodzi od Boga i jest potrzebne w równym stopniu poganom/niewierzącym, jak i Bożym wybrańcom, albowiem człowiek jest istotą niedoskonałą i grzeszną. Tej ułomności ludzkiej władza miecza – z woli Boga – ma przeciwdziałać. Wspólnym mianownikiem w nauczaniu Kalwina jest także przekonanie, że chrześcijanie powinni szanować rządzących i poniechać zbrojnych wystąpień przeciwko złym władcom, gdyż nawet ich urząd pochodzi od Boga. Przez całe swe życie był więc Kalwin legalistą i antyrewolucjonistą.

Badając naukę Kalwina o dwóch władzach, zauważymy, że, podobnie jak sam reformator, stała ona na pograniczu dwóch epok: średniowiecza i nowożytności. Wypowiadając się na temat wspierania Kościoła przez państwo oraz podziału kompetencji pomiędzy władzą miecza a władzą kluczy w dziele zwalczania herezji, Kalwin niewiele się różnił od średniowiecznych teologów. Z drugiej strony jego postulat niemieszania ze sobą obydwu władz stoi u progu współczesnego myślenia o państwie i Kościele, charakterystyczną cechą współczesnych społeczeństw zachodnich jest bowiem rozdzielenie Kościoła i państwa. Różnica pomiędzy Kalwinem a nowoczesnym podejściem do wspomnianego zagadnienia polega natomiast na tym, iż obecnie pogłębia się desakralizujące pojmowanie instytucji państwowych, podczas gdy dla Kalwina stanowiły one narzędzia realizujące wolę Boga. Wyrazem nowożytnego nastawienia Kalwina do problematyki społeczno-politycznej jest pozytywne

postrzeżenie przez niego demokratycznych procedur w państwie i Kościele. Kalwinowy szacunek dla demokratycznych procesów został przejęty przez zwolenników reformatora, owocując następnie rozwojem euroatlantyckiej myśli demokratycznej. Choć więc Kalwin, tworząc swoją naukę o dwóch władzach, nie myślał zapewne o przemianie społeczeństw feudalnych w nowoczesne wspólnoty demokratyczne, to jednak, koniec końców, przyczynił się do tego, zaś zbory nawiązujące do jego ideałów stały się dla społeczeństw zachodnich ważnymi szkołami demokracji.

Bibliografia (Bibliography)

Źródła drukowane

- Calvinus I., *Institutio Christianae religionis* (1539), [w:] *Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia*, vol. I, ed. W. Baum, Braunschweig 1863, kol. 279–1152.
- Calvinus I., *Institutio Christianae religionis* (1559), lib. I, [w:] *Ioannis Calvini Opera selecta*, vol. III, eds P. Barth, G. Niesel, Monachii 1928, s. 31–227.
- Calvinus I., *Institutio Christianae religionis* (1559), lib. II, [w:] *Ioannis Calvini Opera selecta*, vol. III, eds P. Barth, G. Niesel, Monachii 1928, s. 228–515.
- Calvinus I., *Institutio Christianae religionis* (1559), lib. III, [w:] *Ioannis Calvini Opera selecta*, vol. IV, eds P. Barth, G. Niesel, Monachii 1931.
- Calvinus I., *Institutio Christianae religionis* (1559), lib. IV, [w:] *Ioannis Calvini Opera selecta*, vol. V, eds P. Barth, G. Niesel, Monachii 1936.
- Thasci Caecili Cypriani Opera omnia*, rec. S. Hartel, Vindobonae 1871.

Opracowania

- Baszkiewicz J., Ryszka F., *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa 1973.
- Bauer J., *Gott, Recht und Weltliches Regiment im Werke Calvins*, Bonn 1965.
- Benedyktowicz W., *Od placu św. Piotra do route de Ferney*, [w:] *Człowiek z Noyon. O Janie Kalwinie na łamach „Jednoty”*, red. E. Józwiak, K. Urban, Warszawa 2009, s. 21–27.
- Chanu P., *Czas reform. Historia religii i cywilizacji (1250–1550)*, przekł. J. Grosfeld, Warszawa 1989.
- Cole G.Z., *John Calvin on Civil Government*, „The WRS Journal” 2009, vol. XVI, issue 2, s. 18–23.
- Cottin J., *Jan Kalwin i współczesne myślenie o Bogu*, przekł. W. Gilewski, Warszawa 2009.
- Cottret B., *Kalwin*, przekł. M. Milewska, Warszawa 2000.
- Dubel L., *Historia doktryn politycznych i prawnych do schyłku XX wieku*, Warszawa 2012.

- Dzidek T., Sikora P., *Historyczne koncepcje teologii*, [w:] *Teologia fundamentalna*, t. V (*Poznanie teologiczne*), red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A.A. Napiórkowski, Kraków 2018, s. 11–50.
- Friedrich M., *Kalwin a jedność Kościoła. Ekumeniczne znaczenie reformowanej Reformacji*, przekł. E. Sojka, „Rocznik Teologiczny” 2009, R. LI, z. 1–2, s. 233–245.
- Hagstotz G.D., Hagstotz H.B., *Bohaterowie reformacji*, przekł. M. Jaworska, J. Kauc, Warszawa 2008.
- Hintz M., *Wokół etyki protestanckiej. Początki po stronie reformowanej*, [w:] *Człowiek z Noyon. O Janie Kalwinie na łamach „Jednoty”*, red. E. Józwiak, K. Urban, Warszawa 2009, s. 125–130.
- Jaskóła P., „*Unio cum Christo*” w eschatologii Kalwina, [w:] *Instaurare omnia in Christo. O zbawieniu, teologii, dialogu i nadziei. Profesorowi Wacławowi Hryniewiczowi OMI w 70 rocznicę urodzin*, red. P. Kantyka, Lublin 2006, s. 319–326.
- Jaskóła P., *Unio cum Christo. Wybrane zagadnienia z problematyki ewangelickiej*, Opole 2017.
- Kopiec P., *Pojęcie Królestwa Bożego jako kategoria polityczna w działaniach Światowej Rady Kościołów*, „Roczniki Teologiczne” 2017, t. LXIV, z. 7, s. 167–180.
- Kriegseisen W., *Ewangelicy reformowani jako czynnik w procesie modernizacji w Rzeczypospolitej szlacheckiej w drugiej połowie XVI w. i w Warszawie epoki stanisławowskiej*, „Rocznik Teologiczny” 2009, R. LI, z. 1–2, s. 291–307.
- Kriegseisen W., *Polski przekład XX rozdziału czwartej księgi „Institutio Christianae religionis” Jana Kalwina*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 2006, t. L, s. 101–113.
- Kriegseisen W., *Wstęp*, [w:] J. Kalwin, *O zwierchności świeckiej, porządne, według sznuru Pisma świętego opisanie. Zaraz o pożytkach i powinnościach urzędu jej. Z łacińskiego na polskie wiernie przetłumaczone*, oprac. i wstęp W. Kriegseisen, Warszawa 2009, s. 5–47.
- Langhoff J., *Kalwińskie źródła współczesnej demokracji i kapitalizmu*, przekł. W. Mlicka, [w:] *Człowiek z Noyon. O Janie Kalwinie na łamach „Jednoty”*, red. E. Józwiak, K. Urban, Warszawa 2009, s. 145–147.
- Léonard É., *Histoire générale du protestantisme*, t. I (*La Réformation*), Paris 1961.
- Leszczyński R., *Pomnikiem jest jego dzieło – 500 lat od narodzin Jana Kalwina*, [w:] *Kalendarz ewangelicki 2009*, Bielsko-Biała 2008, s. 128–135.
- Leszczyński R.M., *Eklezjologia w pismach Cypriana z Kartaginy*, „Studia Humanistyczno-Teologiczne” 2008, nr 1(5), s. 119–147.
- Leszczyński R.M., *Ewangelik reformowany we wspólnocie Kościoła*, [w:] *Kościół i człowiek*, red. A.A. Napiórkowski, Kraków 2021, s. 175–190.
- Leszczyński R.M., *Jan Kalwin. Studia nad myślą Reformatora*, Warszawa 2017.
- Leszczyński R.M., *Ojcowie Reformacji i filozoficzne wątki ich teologii*, Warszawa 2010.
- Leszczyński R.M., *Teolog liberalny*, „Jednota” 2016, nr 2, s. 32–33.

- McGrath A.E., *Jan Kalwin. Studium kształtowania się kultury Zachodu*, przekł. J. Wolak, Warszawa 2009.
- McGrath A.E., *Kalwin a powołanie chrześcijańskie*, przekł. K. Warchoń, [w:] *Człowiek z Noyon. O Janie Kalwinie na łamach „Jednoty”*, red. E. Józwiak, K. Urban, Warszawa 2009, s. 116–124.
- Niewiczzerzał I., *Jan Kalwin – reformator Kościoła*, [w:] *Człowiek z Noyon. O Janie Kalwinie na łamach „Jednoty”*, red. E. Józwiak, K. Urban, Warszawa 2009, s. 7–20.
- Orłowski M., *Karla Bartha teologia Słowa Bożego w „Römerbrief” oraz „Kirchliche Dogmatik”*, „Roczniki Teologiczne” 2017, t. LXIV, z. 7, s. 17–36.
- Parker T.H.L., *John Calvin. A Biography*, Louisville–London 2007.
- Piwko S., *Jan Kalwin. Życie i dzieło*, Warszawa 1995.
- Sell A.P.F., *Wyzwania Kalwina wobec Kościoła w XXI wieku*, przekł. M. Kuź, „Rocznik Teologiczny” 2009, R. LI, z. 1–2, s. 181–207.
- Smolinsky H., *Dzieje teologii kontrowersyjnej*, [w:] *Historia teologii*, t. IV (*Epoka nowożytna*), red. G. Angelini, G. Colomba, M. Vergottini, przekł. W. Szymona, Kraków 2008, s. 65–120.
- Sojka J., *O urządzenie kościelnym*, „Jednota” 2022, nr 2, s. 6–9.
- Szczecz T., *Państwo i prawo w doktrynie św. Augustyna, Marcina Lutra i Jana Kalwina*, Łódź 2006.
- Szczecz T., *Władza świecka u Lutra i Kalwina*, [w:] *Idee jako źródło instytucji politycznych i prawnych*, red. L. Dubel, Lublin 2003, s. 331–344.
- Sylwestrzak A., *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa 1995.
- Tokarczyk A., *Jan Kalwin*, Warszawa 1989.
- Tranda Z., *Institutio Christianae religionis*, [w:] *Człowiek z Noyon. O Janie Kalwinie na łamach „Jednoty”*, red. E. Józwiak, K. Urban, Warszawa 2009, s. 35–40.
- Vischer L., *Koncepcja jedności Kościoła na podstawie listu Kalwina do kardynała Sadoleta*, [w:] *Człowiek z Noyon. O Janie Kalwinie na łamach „Jednoty”*, red. E. Józwiak, K. Urban, Warszawa 2009, s. 61–66.
- Walker W., *John Calvin. The Organiser of Reformed Protestantism 1509–1564*, New York–London 1906.
- Witte J., *Reformacja praw. Prawo, religia i prawa człowieka w kalwinizmie u progu nowoczesności*, przekł. M. Dybowski, Warszawa 2017.
- Wojtyto M., *Jan Kalwin – dzieło i życie*, „Signa Temporis” 2009, nr 16, s. 7–11.
- Zachman R.C., *John Calvin as Teacher, Pastor and Theologian. The Shape of His Writings and Thought*, Grand Rapids 2006.

Netografia

Hintz M., *Protestancka koncepcja człowieka i kultury*, https://www.academia.edu/3868923/Protestancka_koncepcja_cz%C5%82owieka_i_kultury?from=cover_page (dostęp: 21 XI 2022).

Jędrzejczak H. A., *Dietricha Bonhoeffera krytyka teologii liberalnej*, <https://www.stanrzeczy.edu.pl/index.php/srz/article/download/287/242> (dostęp: 21 XI 2022).

Notka o autorze

Dr hab. Rafał Marcin Leszczyński, prof. ChAT – doktor habilitowany teologii historycznej, profesor Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, pracownik naukowo-dydaktyczny Wydziału Teologicznego tej uczelni, teolog ewangelicko-reformowany.

Zainteresowania naukowe: filozofia starożytna, patrologia oraz reformacja XVI w.



r.leszczyński@chat.edu.pl