

PIOTR JASKÓŁA

TEOLOGICZNY POSTKALWINIZM

THEOLOGICAL POST-CALVINISM

Abstract. Article first depicts some theories illustrating the influence of John Calvin on contemporary theological heritage of his teaching. Four levels of visible influence were then enumerated. These in turn are connected to the development reformed orthodoxy, Puritanism, neo-orthodoxy and to liberation theology.

Key words: Calvinism; predestination; reformed orthodoxy; Puritanism; neo-orthodoxy; liberation theology.

W ocenie wpływu myśli Jana Kalwina (1509-1564) na epokę nowożytną można spotkać przesadnie brzmiące sądy. Nie sposób jednak zaprzeczyć, że reformatorzy, w tym także Jan Kalwin jako „reformator drugiej generacji”, zainicjowali w Europie ruch, który doprowadził do odczuwanych po dziś dzień głębokich zmian wielu wymiarów życia religijnego, kościelnego i teologii. W niniejszym tekście wskaże się na kilka przykładów rozwoju i przekształceń teologicznej myśli Kalwina.

1. ORTODOKSJA KALWIŃSKA

Zdumiewający pozostaje fakt, że bezpośredni następcy Kalwina rzadko są wspomniani jako jego rzeczywiści następcy. A to dlatego, że wielu ma wątpliwości, czy we właściwy sposób interpretowali oni i rozwijali myśl Reformatora. Teodor Beza (1519-1605), który jako pierwszy objął schedę po Kalwinie w Genewie, poszedł w kierunku nazywanym „reformowaną schola-

Ks. prof. dr hab. PIOTR JASKÓŁA – dyrektor Instytutu Ekumenizmu i Badań nad Integracją na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego, kierownik Katedry Teologii Kościołów Poreformacyjnych; adres do korespondencji – e-mail: pj@uni.opole.pl

styką” czy też „reformowaną ortodoksją” lub „kalwińską ortodoksją”¹. Zaczął on tworzyć szkoły, które miały ugruntować reformowane nauczanie. Własny system myślenia i uprawiania teologii miał chronić przed wpływami innych systemów i szkół. Paradoksalnie w obronie reformowanych przekonań wykorzystywano narzędzia, które Kalwin odrzucił. Do tych narzędzi wykorzystywanych przez reformowaną ortodoksję należała filozofia Arystotelesa, ściśle logiczne sposoby argumentacji, jak i argumenty pochodzące z dedukcji teologicznej. Podczas gdy metoda stosowana przez Kalwina bazowała głównie na retorycznych środkach przekonywania, to dla jego scholastycznych spadkobierców bardziej przekonujące wydawały się środki oparte na dowodach logicznych². To metodyczne przesunięcie przełożyło się na przesunięcie akcentów w treści nauczania.

Reformowani scholastycy starali się ukazywać prawdy chrześcijańskiej wiary, wychodząc od Bożego pochodzenia Pisma Świętego. Dopiero na tej podstawie starali się rozwijać poszczególne elementy własnego teologicznego systemu. Szczególnie wyraźnie widoczne to jest na przykładzie nauki o predestynacji, którą reformowani scholastycy eksponowali bardziej niż sam Kalwin. O ile dla reformatora z Genewy nauka o predestynacji miała w praktyczny sposób budzić ufność w Bożą łaskawość i podkreślać suwerenność Boga nad wszelkim stworzeniem, o tyle niecierpliwi następcy Kalwina uczynili z tej nauki klucz do systematyzowania teologicznych myśli. Jak Kalwin nauką o predestynacji chciał przede wszystkim wyjaśnić, w jaki sposób łaska staje się naszym udziałem, tak scholastycy kalwińscy uczynili z nauki o predestynacji część wiedzy o istocie Boga. Według nich, skoro wyroki odwiecznej woli Boga zostały podjęte „przed” aktem stworzenia, grzechem Adama i Ewy i przed przyjściem Chrystusa, to czyż nie powinno się od tej właśnie nauki rozpoczynać opisu dziejów świata i w predestynacji widzieć klucz do rozwiązywania wszelkich teologicznych kwestii?³

Znaczenie przypisywane doktrynie predestynacji posłużyło w 1618 r. na Synodzie w Dordrechcie w Holandii do stworzenia normy prawowiernego kalwińskiego nauczania. Pastor Jakub Arminiusz (1560-1609) podał wówczas w wątpliwość naukę o predestynacji. Obawiał się, że związane z prede-

¹ Ch. ELWOOD, *Calvin für zwischendurch*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001, s. 165.

² Por. tamże.

³ Por. tamże. Zob. T.J. ZIELIŃSKI, *Iustificatio impii. Usprawiedliwienie „sola fide” jako główny artykuł wiary protestancko-konserwatywnego nurtu Kościoła Anglii na przykładzie teologii Alistera E. McGratha, Jamesa I. Packera oraz Johna R. W. Stotta*, Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna 2002, s. 92-105; G. PLASGER, *Johannes Calvins Theologie – Eine Einführung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008, s. 89-96.

stynacją podważenie ludzkiej wolności odmawia człowiekowi wpływu na jego zbawienie i prowadzi do moralnego samozadowolenia. Arminiusz uważał, że łaska jest propozycją Boga, którą człowiek może odrzucić. Według niego ci, którzy otrzymali od Boga łaskę, mieli wolny wybór w jej przyjęciu lub odrzuceniu, odwieczną zaś wolą Boga jest zbawienie wierzących. Zmieniając kalwińską naukę o predestynacji, Arminiusz bardzo szybko zjednał sobie wielu zwolenników. Natomiast jego przeciwnicy uważali, że swoją nauką podważył on podstawową zasadę ewangelicko-reformowanego wyznania. Zarzucali mu filokatolicyzm i ograniczanie wolności Boga⁴. Koncepcja Arminiusza rzeczywiście stwarzała większą przestrzeń dla ludzkiej wolności, niż to jej przypisywał Kalwin. Uwalniała ona także Boga od zarzutu, wysuwanego przez Jeremiasza-Hermesa Bolseka, jakoby Bóg miał stać u źródła ludzkiego grzechu⁵.

Kosztom zwycięstwa wolności przypisanej człowiekowi była jednak utrata kalwińskiego wyobrażenia o wszechmocy Bożej łaski we wszystkich warunkowaniach ludzkiego życia. Na Synodzie w Dordrechcie po raz pierwszy kalwińskie kościelne gremium zadeklarowało, że Chrystus umarł tylko za wybranych. Konsekwencją przyjęcia wypracowanych tam uchwał było jednoznaczne opowiedzenie się za predestynacją i odrzucenie wszelkich myśli o wolności człowieka i możliwości jego współpracy z łaską Boga⁶.

„Duch Dordrechtu” stał się „autoświadomością” ludzi reformacji XVII wieku, bardzo mocno świadomych swego wybrania, którzy jednak nie tylko w wybraniu starali się znajdować powód religijnego samozadowolenia, lecz w dawaniu świadectwa chwały Boga w codziennym życiu⁷.

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

⁴ Por. C. BROVETTO, L. MEZZADRI, F. FERRARIO, P. RICCA, *Historia duchowości*, t. V: *Duchowość chrześcijańska czasów nowożytnych*, tłum. E. Dobrzelecka, Kraków: Homo Dei 2005, s. 445 nn.

⁵ Por. tamże, s. 167.

⁶ Por. tamże, s. 168.

⁷ Por. tamże, s. 446 n.

bardziej w świat Biblii niż w skostniałe teologiczne systemy, które miały spełniać tylko służebną rolę w interpretacji i obronie prawd biblijnych.

2. PURYTANIZM – AMERYKAŃSKA FORMA KALWINIZMU

Specyficzną formę kalwinizmu stworzyli angielscy kalwiści, którzy na początku XVII wieku wyemigrowali do Ameryki. Niektórzy teolodzy uważają, że jest to paradygmatyczna forma kalwinizmu, dla której szczególnie ważną była duchowość ascezy świeckiej. O niej pisze Max Weber: „Bóg kalwinizmu nie wymagał od swoich wyznawców pojedynczych dobrych czynów, lecz świętości czynów tworzących całościowy system oglądu świata. Postępowanie etyczne przeciętnego człowieka zostało w ten sposób przemienione w metodyczny i konsekwentny sposób życia”⁸.

W religijności purytanów na różne sposoby widoczne są główne założenia teologicznej myśli Kalwina. Po pierwsze, tak jak Reformator kładł oni nacisk na wewnętrzne doświadczenie religijne – starali się powiązać poznanie Boga z poznaniem samego siebie. W sferze uczuciowej, w potrzebach ludzkiego serca starali się rozpoznawać ukryte, wewnętrzne działanie Ducha Świętego. Podobnie jak u Kalwina, purytański akcent na sferę uczuciową nie podważał jednak roli i znaczenia ludzkiego rozumu. Purytanie dbali o szeroko pojęte szkolnictwo, widzieli potrzebę wykształcenia, aby człowiek całą swoją osobowością umiał służyć Bogu⁹.

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

Po trzecie, purytanie za wzorem Kalwina starali się nadać wierze konkretną formę społeczną i kulturową. W XVII wieku osiągają oni głęboką syntezę modlitwy i pracy doskonale streszczoną przez jednego z nich: „Jednym z największych grzechów, który przynosi w konsekwencji stratę czasu, jest lenistwo lub nieudolność [...]. Jutro jest dniem pracy leniwego, dzisiaj jest jego dniem odpoczynku. [...] Właśnie ci, którzy spełniają leniwie swoją

⁸ Cyt. za: tamże, s. 447.

⁹ Por. Ch. ELWOOD, *Calvin für zwischendurch*, s. 169-172; A.E. MCGRATH, *Jan Kalwin*, tłum. J. Wolak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Semper” 2009, s. 361-364.

pracę, nie mogą potem znaleźć czasu na obowiązki religijne. Poświęćcie rzetelnej pracy wasz dzień, a zobaczycie, że zdołacie znaleźć także czas na modlitwę i na czytanie Pisma Świętego”¹⁰. Protestantyzm zsekularyzowany, który z wiary ojców zachował tylko aktywizm przemieniony w kupiecką drażliwość, miał pojawić się później.

Pobożność purytanów daleka była od indywidualizmu. Podobnie jak Kalwin wierzyli oni, że chrześcijanin jest w świecie powołany do składania świadectwa i budowania wspólnoty wiary, która ten świat zmienia. Emigrację do Nowej Anglii purytanie rozumieli jako część swojej religijnej misji zmieniania świata. Oni chcieli zbudować Nowe Jeruzalem, „miasto położone na górze” (Mt 5,14). Ich duchowość bywa określana „duchowością ziemi obiecanej”¹¹. Wyjazd w zupełnie nowy świat był nowym socjalnym i religijnym projektem, ale doświadczenie zaczerpnęli z eksperymentu, który w „starym świecie”, w Genewie, zastosował Kalwin. Poza tym ten misyjny projekt dał się łatwo inspirować kalwińskim rozumieniem Boskiej Opatrzności i ideą predestynacji. Bóg, który wybiera i powołuje swój lud, czyni z tego ludu swoje narzędzie w ewangelizowaniu nowych terenów w szerokim świecie.

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

¹⁰ Cyt. za: C. BROVETTO, L. MEZZADRI, F. FERRARIO, P. RICCA, *Historia duchowości*, t. V, s. 448.

¹¹ Tamże, s. 452.

3. NOWA ORTODOKSJA

W pierwszej połowie XX wieku zrodził się w środowiskach protestanckich nowy ruch, próbujący uwolnić teologię tak od skrajnych tendencji liberalnych, jak i fundamentalistycznych. Ruch ten inspirację czerpał z myśli Kalwina i innych reformatorów, a na jego czele stanął reformowany teolog z Bazylei Karl Barth (1886-1968). Barth rozpoczął swoją naukową karierę od zdecydowanego sprzeciwu wobec tego, co nazywał „błędną decyzją” (*Fehlentscheidung*) teologicznego liberalizmu. Według Bartha liberalizm uzależnił ewangelicką teologię do kultury, a słowo Boże zmieszał ze słowem ludzkim. Szczególnie krytykował „ojca modernistycznej teologii” Friedricha Schleiermachera (1768-1834), który chciał budować teologię, stosując metodę antropologiczną¹². Barth uważał, że teologowie liberalni odeszli od objawionej biblijnej nauki, która tak ważna była dla Lutera czy Kalwina. Za swoje zadanie uznał więc przywrócenie nauce objawionej tego znaczenia, które jej się należy. W realizacji tego zadania Barth i jego następcy dalecy byli od pozycji fundamentalistycznych.

Dla Bartha Biblia jest słowem Bożym nie dlatego, że jest wolna od błędów – faktycznie dostrzegał ich w Biblii wiele, ale dlatego, że wskazuje ona na Jezusa Chrystusa jako ostateczne Słowo Boga. Choć wczesna teologia Bartha ujmuje Boga jako „całkiem Innego” (*ganz Anderen*), w czym widać perspektywę filozofii Sorena Kierkegaarda, to później coraz bardziej teologia ta we wszystkich kwestiach na centralnym miejscu stawia Jezusa Chrystusa, w czym można widzieć inspiracje pochodzące ze środowiska własnego Kościoła, a więc i od Jana Kalwina. Reformator jednakże, na którego myśli Barth często się opierał, był w znacznej mierze przez niego tak sprofilowany, by mógł służyć do walki z założeniami teologii liberalnej. Tam, gdzie teologia Kalwina nie wspierała jednoznacznie pozycji Bartha – na przykład w wywodach na temat naturalnego poznania Boga, tam bazylejczyk zakładał, że Kalwin z pewnością tolerowałby drobne korekty jego myśli. Przy innych tematach, jak np. przy kwestii predestynacji, Barth nie wahał się twierdzić, że Kalwin zupełnie błędnie rozumiał predestynację, ponieważ niezbyt wyraźnie rozpoznawał implikacje chrystocentrycznego rozumienia Boga. Według Bartha Bogiem predestynującym jest Chrystus – Ten,

¹² Zob. M. HINTZ, *Etyka ewangelicka i jej wymiar eklezjalny*, Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna 2007, s. 100–108; P. JASKÓŁA, *Panem jest Duch*, Opole: Wydział Teologiczny UO 2000, s. 117-130; B. MILERSKI, *Z problemów hermeneutyki protestanckiej*, Łódź: Wydawnictwo Ewangelickie św. Mateusza 1996, s. 70-75.

który zamiast całą ludzkość lub jej część potępić, sam na siebie przyjął ciężar potępienia i stał się obrazem łaskawego Boga, w którym cała ludzkość została wybrana¹³. Teologia Bartha poważnie potraktowała więc augustyńską koncepcję łaski, która także już u Kalwina miała centralne miejsce¹⁴.

4. TEOLOGIA WYZWOLENIA

Pod koniec XX stulecia neoortodoksyjny konsensus ewangelickoreformowanej teologii zdawał się stopniowo rozpadać. Zaczął on ustępować miejsca różnym teologicznym ruchom, z których żaden nie mógł zdobyć dominującej pozycji. Jedną perspektywą wydaje się jednak godną podkreślenia – „perspektywa uwolnienia człowieka z niewolniczych struktur”¹⁵. Teologie wyzwolenia z Ameryki Południowej, Afryki, Azji, teologia feministyczna i teologie afroamerykańskie przy wszelkich różnicach mają ze sobą także wspólne elementy. Na użytek naszego tematu pytaniem pozostaje: czy w tych teologiach można znaleźć elementy metodologii Kalwina, które pozwalają chrześcijańską wiarę interpretować w jej nowych teologicznowyzwoleńczych ramach? Wydaje się, że tak!

Przed wszystkim metody różnych teologii wyzwolenia, podobnie jak to ma miejsce u Kalwina, bazują na pojęciu grzechu. Wprawdzie definiują one grzech w taki sposób, jaki dla Kalwina najprawdopodobniej byłby nie do przyjęcia, niemniej podzielają one pogląd, że grzech – czy to ujęty jak u Kalwina w tradycyjnych pojęciach, czy też rozumiany jako strukturalny „grzech

¹³ Zob. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, t. II/2, Zollikon–Zürich: Evangelischer Verlag 1959, s. 1–563, zwł. s. 101–214; A. NOSSOL, *Chrystologia Karola Bartha*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1979, s. 62 nn.; P. JASKÓŁA, *Spiritus Effector. Nauka Jana Kalwina o roli Ducha Świętego w misterium zbawienia. Studium dogmatyczno-ekumeniczne*, Opole: Wydawnictwo Św. Krzyża, s. 142–151.

¹⁴ W połowie XX wieku teologia K. Bartha przyczyniła się do nowego zainteresowania myślą Kalwina na kontynencie amerykańskim. Ci, którym bliska była myśl Bartha, dostrzegali, że bazyliczyk wyprowadził myśl Kalwina i innych klasycznych teologów protestanckich z zaułka, w który zapędziła ich teologia liberalna. Do zwolenników Bartha i tzw. dialektycznej teologii, która w Stanach Zjednoczonych znana była pod nazwą neoortodoksji, należeli Reinhold Niebuhr (1892–1971) i Richard Niebuhr (1894–1963). Ci dwaj teologowie, także należący do tradycji reformowanej, podobnie jak Barth zaniepokojeni byli „ślepyim zaułkiem”, w który teologię ewangelicką wprowadził liberalizm. Nie byli oni jednak tak silni jak Barth, by równie mocno przeciwstawić się liberalnej tradycji. Poza tym amerykańska recepcja kalwinizmu w dużej mierze akceptowała pozytywną ocenę ludzkiego doświadczenia jako źródła teologii. Por. Ch. ELWOOD, *Calvin für zwischendurch*, s. 178 n.

¹⁵ Tamże, s. 179.

świata”, jak np. rasizm czy seksizm – jest stale obecny w świecie, będąc trudnym do zrozumienia i akceptacji wymiarem ludzkiego doświadczenia.

Po drugie, w teologii Kalwina obecny jest specyficzny „duch krytyki”, tak charakterystyczny dla teologii wyzwolenia. Teologowie wyzwolenia starają się nazwać wszelkie formy grzechu, które sprzeciwiają się autentycznie ludzkiemu życiu. To nazywanie grzechu połączone jest prawie zawsze z krytyką pewnych form kultury, życia społecznego, kościelnych struktur i odziedziczonych metod teologicznych. Kalwińskie rozumienie wolności i odpowiedzialności w profetycznej krytyce znajduje swoje odbicie w teologii wyzwolenia. Tym samym wyraźnie widać też, że Kalwin nie ograniczał chrześcijańskiego orędzia do zbawienia indywidualnej duszy. Był on przekonany, że biblijne orędzie stanowi wezwanie do tworzenia Kościoła jako biblijnej wspólnoty prawa i sprawiedliwości¹⁶.

Po trzecie, teologowie wyzwolenia starali się swoje postulaty i wyobrażenia o chrześcijańskiej wierze ugruntowywać społecznie, mając na celu uwolnienie całych grup społecznych od zniewalających uwarunkowań. U teologów wyzwolenia można dostrzec owo namiętne dążenie do wprowadzania nowych form współżycia międzyludzkiego, które to dążenie charakteryzowało Kalwina podczas wprowadzania reform w Genewie. Podobnie również następcy Kalwina starali się zmieniać świat na lepszy. Nawet jeśli nie w każdym przypadku wpływ Kalwina na teologię wyzwolenia jest wprost i wyraźnie widoczny, to jednak wielu teologów wyzwolenia działało, podobnie jak Kalwin, z prorockim przekonaniem, że powołaniem i misją chrześcijan jest budowanie widzialnego „państwa Bożego”¹⁷.

*

Spuścizna teologicznej myśli Jana Kalwina jest nie tylko bogata i różnorodna, ale i treściowo przenikająca się. Paradoksalnie z jednej strony można widzieć w Kalwinie reformatora krytykującego skostniałe dogmaty, humanistę wzywającego do tolerancji i otwierania się na szeroko rozumiane misterium, a z drugiej strony – człowieka, który w chaotycznym czasie wchodzenia w epokę nowożytną, w okresie podziału Kościoła, upadku różnych struktur porządkujących, pełen był ludzkich obaw i jako konserwatysta widział potrzebę walki o zachowanie porządku w świecie.

¹⁶ Por. Ch. ELWOOD, *Calvin für zwischendurch*, s. 181.

¹⁷ Tamże.

Wydaje się, że dziedzictwo teologicznych tekstów Jana Kalwina można dziś najlepiej dostrzec i ocenić na przykładzie myśli teologów oraz działalności Kościołów reformowanych. Przy całej swej różnorodności tak współczesna teologia reformowana, jak i działalność Kościołów tradycji reformowanej zdają się adekwatnie odpowiadać na przemiany w świecie: angażują się w różnorodne programy ewangelizacyjne, biorą udział w ruchu ekumenicznym i dialogach doktrynalnych, nie tracąc przy tym swej kalwińskiej tożsamości.

BIBLIOGRAFIA

- BARTH Karl: *Kirchliche Dogmatik*, t. II/2, Zollikon–Zürich: Evangelischer Verlag 1959.
- BROVETTO Constanzo, MEZZADRI Luigi, FERRARIO Fulvio, RICCA Paolo: *Historia duchowości*, t. V: *Duchowość chrześcijańska czasów nowożytnych*, tłum. Ewa Dobrzelecka OSsR, Kraków: Homo Dei 2005.
- ELWOOD Christopher: *Calvin für zwischendurch*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001.
- HINTZ Marcin: *Etyka ewangelicka i jej wymiar eklezjalny*, Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna 2007.
- JASKÓŁA Piotr: *Panem jest Duch*, Opole: Wydział Teologiczny UO 2000.
- JASKÓŁA Piotr: *Spiritus Effector. Nauka Jana Kalwina o roli Ducha Świętego w misterium zbawienia. Studium dogmatyczno-ekumeniczne*, Opole: Wydawnictwo Św. Krzyża 1994.
- MCGRATH Alister E.: *Jan Kalwin*, tłum. Jerzy Wolak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Semper” 2009.
- MILERSKI Bogusław: *Z problemów hermeneutyki protestanckiej*, Łódź: Wydawnictwo Ewangelickie św. Mateusza 1996.
- NOSSOL Alfons: *Chrystologia Karola Bartha*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1979.
- PLASGER Georg: *Johannes Calvins Theologie – Eine Einführung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008.
- ZIELIŃSKI Tadeusz J.: *Iustificatio impii*. Usprawiedliwienie „sola fide” jako główny artykuł wiary protestancko-konserwatywnego nurtu Kościoła Anglii na przykładzie teologii Alistera E. McGratha, Jamesa I. Packera oraz Johna R. W. Stotta. Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna 2002.

TEOLOGICZNY POSTKALWINIZM

Streszczenie

Artykuł ukazuje kilka teorii ilustrujących wpływ Jana Kalwina na teologiczne dziedzictwo jego nauki. Wylicza cztery płaszczyzny widocznych wpływów. Związane są one z rozwojem ortodoksji reformowanej, purytanizmu, neoortodoksji oraz teologii wyzwolenia.

Słowa kluczowe: kalwinizm; predestynacja; ortodoksja reformowana; purytanizm; neoortodoksja; teologia wyzwolenia.