



Duchowość ewangelicko-reformowana

Rafał Marcin Leszczyński

Wydział Teologiczny

Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie

The Spirituality of the Evangelical Reformers

Abstract

The notion of spirituality in the Evangelical Reformed Churches is seldom used because it is associated with the teaching and religious observances of the Roman Catholic Church. Instead, the word “piety” tends to be used. With reference to the Reformers’ spirituality, such terms as Calvinistic spirituality should not be used, owing to the fact that many theologians besides John Calvin had an influence on its formation. The most important features of the Reformers’ spirituality are: 1) underlining the qualitative difference between God and God’s creatures; 2) the teaching that God may only be recognised by His Word included in the Bible, not in natural or mystical ways; 3) the conviction that humans are not able to establish any doctrine unerringly; 4) an aspiration for the utmost simplicity of the Liturgy; 5) the thesis that a tangible proof of the Christian faith authenticity is work, performed in a solid way and service, rendered for the sake of the political and economic propitiousness of the society.

Keywords: spirituality, Evangelical Reformed Churches, Reformers

Słowa kluczowe: duchowość, Kościół ewangelicko-reformowany, reformatorzy

1. Pojęcie duchowości

Duchowość jest pojęciem szerokim i wieloznacznym, obejmującym zbiór licznych desygnatów, dlatego trudno ją precyzyjnie zdefiniować¹. Niedookreślone znaczenie tego terminu spowodowało, że nie odnajdziemy go w słownikach języka polskiego². Z podobną sytuacją mamy do czynienia w publikacjach wydawanych na obszarach niemieckojęzycznych. Nawet w tamtejszych leksykonach teologicznych trudno natknąć zadowalającą definicję duchowości³.

Niejasny sens owego pojęcia sprawia, że jest ono używane przez reprezentantów poszczególnych dyscyplin naukowych w odmiennych znaczeniach. W antropologii filozoficznej jest ono stosowane głównie do oznaczenia pierwiastka duchowego obecnego w człowieku⁴. Pierwiastek ów miałaby wprowadzać do ciała niematerialna dusza, dokonując w ten sposób animacji człowieka⁵. Pojęcie duchowości odnajdujemy także w różnych odmianach tak zwanej filozofii ducha (na przykład u Hegla), gdzie określa się nim zasadniczą własność Absolutu⁶. W psychologii duchowość pojmuje się natomiast jako przejaw psychiki ludzkiej. W tym ujęciu jest ona wyższym stopniem (piętnem) tejże psychiki⁷. Niektórzy z psychologów (między innymi zwolennicy freudowskiej psychoanalizy) są skłonni redukować duchowość do stanów psychicznych człowieka⁸, inni zaś (na przykład psychologowie humanistyczni,

¹ Por. P. Socha, *Psychologia rozwoju duchowego – zarys zagadnienia* [w:] *Duchowy rozwój człowieka – fazy życia – osobowość – wiara – religijność. Stadialne koncepcje rozwoju w ciągu życia*, P. Socha (red.), Kraków 2000, s. 15; J. Raitt, *Święci i grzesznicy: duchowość rzymskokatolicka i protestancka w XVI wieku* [w:] *Duchowość chrześcijańska. Późne średniowiecze i reformacja*, J. Raitt (red.), tłum. P. Blumczyński, Kraków 2011, s. 436; L.R. e Melo, *Co to jest duchowość?* [w:] *Duchowość chrześcijańska*, L. Balter, S. Dusza, F. Mickiewicz, S. Stancel (red.), Poznań 1995, s. 25.

² Por. A. Żynel OFM Conv., *Duchowość chrześcijańska i jej podstawy w świetle teologii posoborowej* [w:] *Chrześcijańska duchowość*, B. Bejze (red.), Warszawa 1981, s. 9. Zob. np. *Nowy słownik języka polskiego*, E. Sobol (red.), Warszawa 2002, s. 159. W słowniku PWN odnajdujemy definicję ducha, aby zaraz po niej zapoznać się z pojęciem duchoty. Na temat duchowości słownik milczy. Pojęcia duchowości próżno szukać także w *Słowniku filozofii* z roku 2004 pod redakcją ewangelika reformowanego Adama Aduszkiewicza.

³ Por. F. Büsser, *Duchowość Zwingliego i Bullingera – reformacja w Zurychu* [w:] *Duchowość chrześcijańska. Późne średniowiecze...*, s. 307–308.

⁴ Por. J.A. Kłoczowski, *Czym jest duchowość? – kontekst religijny i kulturowy* [w:] *Fenomen duchowości*, A. Grzegorzcyk, J. Sójka, R. Koschany (red.), Poznań 2006, s. 14; A. Vauchez, *Duchowość średniowiecza*, H. Zaremska (red.), Gdańsk 1996, s. 5. Niektóre szkoły filozoficzne (np. pitagorejczycy, platonicy) nauczały o istnieniu takiego pierwiastka również w zwierzętach.

⁵ Por. J.A. Kłoczowski, *Czym jest duchowość...*, s. 15–16.

⁶ Por. R. Grzegorzcykowa, *Co o fenomenie duchowości mówi język?* [w:] *Fenomen duchowości*, s. 23–24.

⁷ Por. P. Socha, *Wstęp* [w:] *Duchowy rozwój...*, s. 11; R. Grzegorzcykowa, *op.cit.*, s. 22; J.F. Catalan, *Duchowość a psychologia. Jak odróżnić wezwanie Boga od własnych pragnień?*, tłum. Z. Pająk, Kraków 2007, s. 17, 30.

⁸ Por. J.L. Griffith, M.E. Griffith, *Odkrywanie duchowości w psychoterapii*, tłum. K. Gadowska, Kraków 2008, s. 7–8; M. Loba, *Duchowość w świetle psychoanalitycznej interpretacji języka* [w:] *Fenomen duchowości*, s. 100; Ch.A. Bernard, *Wprowadzenie do teologii duchowości*, tłum. J. Machniak, Kraków 1996, s. 23–24; J.F. Catalan, *op.cit.*, s. 30.

egzystencjalni, transpersonalni, przedstawiciele psychosyntezy) uważają duchowość za płaszczyznę odrębną od psychiki i niesprowadzalną do niej⁹.

Oprócz definicji duchowości funkcjonujących na gruncie filozofii i psychologii możemy współcześnie usłyszeć również o duchowości sztuki, sportu, sztuk walki, biznesu¹⁰, muzyki¹¹, duchowości ciała¹², duchowości kobiety¹³, duchowości mężczyzny¹⁴, duchowości małżeńskiej¹⁵, duchowości cierpienia¹⁶, a także o duchowości ateistycznej, polegającej – według francuskiego filozofa André Comte-Sponville’a – na rozwijaniu moralności i poczucia jedności człowieka z materialnym kosmosem¹⁷. Powyższe przykłady pokazują, że pojęcie duchowości jest niezwykle pojemne, obejmując różnorodne zjawiska i sfery ludzkiej egzystencji. Oprócz wspomnianych powyżej rodzajów duchowości mówi się także o duchowości religijnej, do której zaliczana jest duchowość chrześcijańska. Pod pojęciem duchowości chrześcijańskiej rozumie się najczęściej „[...] zjednoczenie człowieka – jego duszy i ciała – z Duchem Świętym jako Osobą Trójcy Świętej”¹⁸ lub po prostu zjednoczenie człowieka z Bogiem¹⁹. Innymi słowy, inaczej niż w przypadku duchowości badanej przez psychologów, źródeł duchowości chrześcijańskiej – zgodnie z przytoczoną definicją – należy szukać w kontakcie człowieka z rzeczywistością pozazmysłową, transcendentną²⁰. Zdaniem autorów katolickich wymaga ona otwarcia się na łaskę Boga oraz współpracy z nią²¹. Według *Encyklopedii katolickiej* duchowość chrześcijańska jest to

[...] forma duchowego życia człowieka religijnego, zmierzającego do zjednoczenia z Bogiem przez Jezusa Chrystusa, kształtowana i realizowana zgodnie z jego nauką, przykładem życia oraz dziełem zbawczym w ramach chrześcijaństwa; obejmuje wszelkie przejawy życia chrześcijańskiego wchodzące w zakres etosu chrześcijańskiego, a przejawiające się głównie w religijności, ascezie oraz mistyce²².

⁹ Por. H. Romanowska-Lakomy, *Psychologia doświadczeń duchowych*, Warszawa 1996, s. 11–12, 16–17; P. Socha, *Psychologia rozwoju...*, s. 17.

¹⁰ Por. Z. Pasek, *Jak rozpada się tradycyjna religijność*, „Słowo i Myśl” 2012, nr 2, s. 11.

¹¹ Zob. np. B. Pocięj, *Stadia muzycznej duchowości: trzy wykłady*, Katowice 2009. W obrębie duchowości muzyki wyróżnia się duchowość poszczególnych jej twórców. Zob. np. J. Klechta, *Duchowość Chopina*, Katowice 2010.

¹² Zob. A. Lowen, *Duchowość ciała: jak uleczyć ciało i duszę*, tłum. S. Sikora, Warszawa 2006.

¹³ *Duchowość kobiety*, J. Augustyn (red.), Kraków 2007.

¹⁴ Zob. *Duchowość mężczyzny*, J. Augustyn (red.), Kraków 2008.

¹⁵ Zob. T. Toffi, *Duchowość małżeńska*, tłum. K. Kubis, Kraków 2001.

¹⁶ Zob. *Duchowość cierpienia*, W. Gałązka (red.), Warszawa 2010.

¹⁷ Zob. A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, tłum. E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011.

¹⁸ J. Kłoczkowski, *Uwagi wstępne* [w:] *Duchowość zakonna. Zakony w Polsce*, J. Kłoczkowski (red.), Kraków 1994, s. 6. Zob. J. Jeżowski, *Życie duchowe chrześcijanina. Koncepcja życia duchowego w ujęciu biskupa Antoniego Pawłowskiego*, Kalisz 2001, s. 26; A.G. Barbosa, *Duchowość w dzisiejszym świecie*, tłum. L. Balter [w:] *Duchowość chrześcijańska...*, s. 7–8.

¹⁹ Por. J. Szkodoń, *Duchowość: między teologią a psychologią* [w:] *Czy dzisiaj można formować bez psychologii?*, M. Kożuch SJ, J. Poznański SJ (red.), Kraków 2002, s. 19.

²⁰ Por. J.W. Gogola OCD, *Współczesna duchowość a formacja* [w:] *Czy dzisiaj można...*, s. 29.

²¹ Por. *ibidem*, s. 35.

²² M. Daniluk, *Duchowość chrześcijańska* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 4, R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz (red.), Lublin 1983, szp. 317.

Tak w zarysie wygląda definicja duchowości chrześcijańskiej w ujęciu autorów rzymskokatolickich. Przedmiotem niniejszego artykułu nie jest jednak jakakolwiek duchowość chrześcijańska, ale konkretna – ewangelicko-reformowana – i to właśnie jej przyjrzymy się poniżej.

2. Duchowość kalwińska czy pobożność ewangelicko-reformowana?

2.1. Ewangelicy reformowani wobec pojęcia duchowości

Na początku naszych rozważań wypada uczynić bardzo istotną uwagę. Otóż w Kościołach ewangelicko-reformowanych, a z całą pewnością w Kościele ewangelicko-reformowanym w Polsce, pojęcie duchowości używane jest bardzo rzadko, a gdy już się pojawia, jest traktowane jak nowość²³. O duchowości reformowanej nie wspomina się w kazaniach, w publikacjach kościelnych ani podczas lekcji religii, nie dyskutuje się o niej na synodach, nie poświęca specjalnej uwagi w pracach naukowych, nie urządza konferencji poświęconych temu zagadnieniu, „[...] po części zapewne dlatego, że sama koncepcja duchowości nie odgrywa istotnej roli w protestanckich badaniach naukowych”²⁴. W teologii reformowanej nie napotkamy dyscypliny zwanej przez katolików teologią duchowości, która uchodzi – w ich opinii – za jedną z najważniejszych dziedzin teologicznych²⁵. Sytuacja ta musi niechybnie ewokować pytania: skąd w Kościołach ewangelickich wyznania helweckiego bierze się ów dystans do pojęcia duchowości, dlaczego nie jest ono w nich pojęciem rozpowszechnionym?

Według autora niniejszego opracowania przyczyny owego stanu rzeczy trafnie ukazała amerykańska religioznawczyni, profesor historii chrześcijaństwa Jill Raitt. Jej zdaniem:

Duchowość to termin, który niełatwo opisać, a co dopiero zdefiniować. Protestanci na ogół wolą posługiwać się określeniem „pobożność”, które upodobali sobie już w XVI wieku, podejrzewając, że za „duchowością” kryją się mnisi, zakonnice, jezuici oraz błędna nauka o usprawiedliwieniu przez uczynki²⁶.

Warto podążyć torem rozumowania profesor Raitt i rozwinąć jej twierdzenia, myśli zawarte w wypowiedzi amerykańskiej religioznawczyni wydają się bowiem trafne. Chłodny stosunek ewangelików reformowanych, zaliczanych wszak do grona wyznawców protestantyzmu, do pojęcia duchowości może wynikać z faktu, że określenie to związane jest przede wszystkim z teologią rzymskokatolicką, a więc

²³ Por. F. Büsser, *op.cit.*, s. 307.

²⁴ W.J. Bouwsma, *Duchowość Jana Kalwina* [w:] *Duchowość chrześcijańska. Późne średniowiecze...*, s. 325, 340.

²⁵ Jest to jednak w teologii katolickiej dyscyplina stosunkowo nowa, powstała na początku ubiegłego stulecia. Por. L.R. e Melo, *op.cit.*, s. 30–31; Ch.A. Bernard, *op.cit.*, s. 7; O. Boulnois, *Duchowość czy życie chrześcijańskie w Duchu?* [w:] *Duchowość chrześcijańska...*, s. 60.

²⁶ J. Raitt, *op.cit.*, s. 463.

kojarzy się im z nauczaniem i praktykami religijnymi Kościoła rzymskokatolickiego, zakwestionowanymi przez szesnastowiecznych reformatorów. O jakie nauki i praktyki konkretnie chodzi?

2.2. Zasada *sola gratia* a duchowość

Po pierwsze, duchowość w rozumieniu katolickim nierozzerwalnie wiąże się z synergistyczną soteriologią, zanegowaną przez teologów reformowanych. Nawet w przytoczonej powyżej krótkiej definicji duchowości, jaką podaje *Encyklopedia katolicka*, widać owo synergistyczne nastawienie, czytamy w niej bowiem o człowieku religijnym, zmierzającym do zjednoczenia z Bogiem. W innych tekstach autorów katolickich dotyczących duchowości również pojawia się koncepcja wysiłków i działań człowieka podjętych w celu zjednoczenia się z Bogiem. Dodać należy, że wspomniane wysiłki i działania ludzkie są traktowane jako zasługa przed Bogiem. Na przykład, o. Apoloniusz Żynel OFM Conv. stwierdził, że duchowość jest to „[...] świadomy wybór duchowych treści i pobożne ich przeżywanie z intencją zdobycia zasługi nadprzyrodzonej”²⁷. Dalej czytamy: „Świętość jest procesem bardzo głębokim i wielostronnym, bo jest dziełem samego Boga i udzieleniem Jego świętości, przy czynnej jedynie współpracy człowieka”²⁸, podczas gdy duchowość jest bardziej dziełem ludzkim, jest wypracowaną doskonałością moralną, co nie neguje interwencji Bożej”²⁹.

Takie rozumienie zjednoczenia z Bogiem i moralności chrześcijańskiej jest obce ewangelikom reformowanym, z tej przyczyny obce jest im także pojęcie duchowości wiążące się nierozzerwalnie w nauczaniu rzymskokatolickim z wysiłkami i zasługami człowieka. W teologii reformowanej wszelki kontakt człowieka z Bogiem pojmowany jest nie jako wynik dążenia człowieka do Boga, ale odwrotnie – dążenia Boga do człowieka³⁰. Człowiek, będąc istotą naznaczoną grzechem³¹, nie ma dobrej woli, która skierowałaby go w stronę Boga i pozwoliła otworzyć się na działanie łaski Bożej. Wola grzesznika jest wolą niewolną, zniewoloną przez grzech do tego stopnia, iż wybiera ona zawsze zło i szatana, odrzucając Boga i jego łaskę³². Oznacza to, że człowiek nie może sam z siebie nawet zapoczątkować swojego nawrócenia, nie mówiąc już o trwaniu w wierze i uświęceniu³³. Bóg nie tylko zatem daje mu łaskę nawrócenia i uświęcenia, lecz sam musi otworzyć grzesznika na jej przyjęcie. Wszystkie przemiany duchowe zachodzące w człowieku wierzącym są owocem działania w nim Bożej łaski i tylko łaski (*zasada sola gratia*)³⁴, a nie skutkiem jego chęci i wysiłków (nawet jeśli przyjmujemy,

²⁷ A. Żynel OFM Conv., *op.cit.*, s. 13.

²⁸ Czyli jednak świętość nie jest dziełem samego Boga, skoro wymaga współpracy człowieka. Tam, gdzie człowiek współpracuje z Bogiem, Bóg nie działa już sam.

²⁹ *Ibidem*, s. 16.

³⁰ Por. W.J. Bouwsma, *op.cit.*, s. 335.

³¹ Por. J. Kalwin, *Nauka religii chrześcijańskiej*, II. I. 9; II. V. 19; II. I. 6 [w:] *Myśl filozoficzno-religijna Reformacji XVI wieku*, L. Szczucki (red.), Warszawa 1972. Zob. *Katechizm Heideberski*, tłum. G. Pianko, Warszawa 1988, s. 18, pytanie 7.

³² Por. *ibidem*, s. 18, pytanie 8–9.

³³ Por. J. Kalwin, *op.cit.*, II. III. 5; II. XVI. 16; II. IV. 1.

³⁴ Por. *ibidem*, II. III. 8–13; II. XII. 3; III. VII. 3, 4; III. XXII. 10; III. XXIV. 1–2.

że wysiłki te zostały zainspirowane przez Boga i wsparte Bożą łaską), dlatego też cnoty chrześcijanina, jego dobre uczynki i pobożność nie mogą być pojmowane jako zasługa w oczach Bożych³⁵. Człowiek nie może uczynić niczego dla swego zbawienia i zjednoczenia z Bogiem, będąc, całkowicie zależy od działania Stwórcy.

2.3. Asceza i mistyka a ewangelicyzm reformowany

Po drugie, w rzymskim katolicyzmie pojęcie duchowości łączy się ściśle z praktykami ascetycznymi i mistycyzmem³⁶. Przypomnijmy w tym miejscu, że w taki właśnie sposób ujmuje tę sprawę Mirosław Daniluk, autor hasła poświęconego duchowości chrześcijańskiej w *Encyklopedii katolickiej*, którego zdaniem życie duchowe chrześcijanina przejawia się „[...] głównie w religijności, ascezie oraz mistyce”³⁷. Duchowość implikuje zatem „[...] znajomość ascezy, która poprzez mistykę prowadzi do odnowienia osobistych stosunków z Bogiem”³⁸. Jill Raitt zauważa, że ascetyzm

[...] wiąże się z duchowym rozwojem – i to nie tylko na rzymskokatolickim Zachodzie czy prawosławnym Wschodzie, lecz także w wielkich duchowych tradycjach Bliskiego Wschodu i Indii. Trudno wobec tego twierdzić, jakoby rygorystyczny ascetyzm nie był koniecznym składnikiem duchowości, skoro znaczna większość ludzi w różnych miejscach i epokach żywiła wręcz przeciwne przekonanie³⁹.

Wypowiedź Raitt można uzupełnić spostrzeżeniem, iż we wszystkich wspomnianych przez nią duchowych tradycjach ascetyzm występuje wraz z praktykami mistycznymi, tworząc nierozdzielny tandem.

Jak więc widać, asceza oraz mistyka są ważnymi składnikami duchowości i w te właśnie składniki teologia reformowana już w XVI wieku wymierzyła ostrze swojej krytyki, uderzając przez to pośrednio w pojęcie duchowości. Reformatorzy ewangelicko-reformowani, na czele z Kalwinem, uznali, że asceza obraża Stwórcę wszechświata, który dał nam dobra doczesne po to, abyśmy z nich korzystali, a nie dystansowali się od nich⁴⁰. Zamiast ascezy zaproponowali umiar w korzystaniu z darów Bożych, arystotelesowski złoty środek⁴¹ oraz zaangażowanie w sprawy świata, społeczeństwa, państwa *ad maiorem Dei gloriam*. W nauczaniu reformatorów ewangelicko-reformowanych solidnie wykonywana praca oraz aktywność społeczno-polityczna ludzi wierzących, przekształcająca świat w miejsce panowania Boga, zastąpiła katolicką ascezę⁴². Mistyka nie cieszyła się zaś ich uznaniem głównie dlatego,

³⁵ Por. *Katechizm...*, s. 26, pytanie 21, s. 42, pytanie 60; s. 43, pytanie 63; F. Büsser, *op.cit.*, s. 310.

³⁶ O ascetyzmie i mistycyzmie zob. w: A. Tanquerey, *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, t. 1–2, Kraków 1949; J. de Marquette, *Introduction to Comparative Mysticism*, New York 1949; K. Górski, *Od religijności do mistyki. Zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce*, Lublin 1962.

³⁷ M. Daniluk, *op.cit.*, szp. 317.

³⁸ A. Vauchez, *op.cit.*, s. 5.

³⁹ J. Raitt, *op.cit.*, s. 468.

⁴⁰ Por. J. Kalwin, *op.cit.*, III. X; W.J. Bouwsma, *op.cit.*, s. 326–327.

⁴¹ Por. R.M. Leszczyński, *Ojcowie Reformacji i filozoficzne wątki ich teologii*, Warszawa 2010, s. 135–136, 142.

⁴² Por. W.J. Bouwsma, *op.cit.*, s. 337–338.

że oferując człowiekowi możliwość bezpośredniego spotkania z Bogiem⁴³, narusza tym samym reformacyjną zasadę *sola Scriptura*, zgodnie z którą Boga należy poznać tylko za pośrednictwem Słowa Bożego zapisanego w Piśmie Świętym⁴⁴.

2.4. Duchowość monastyczna a ewangelicyzm reformowany

Po trzecie, według teologów katolickich w historii duchowości chrześcijańskiej

[...] szczególne miejsce zajmują zakony, wielkie tradycje wspólnot zakonnych, z którymi z reguły łączą się całe szkoły duchowości o swoistych cechach i akcentach wyróżniających je w obrębie wielkiego nurtu ogólnochrześcijańskiego czy tylko katolickiego⁴⁵.

Reformatorzy ewangelicko-reformowani przyznawali, że zakony istotnie odgrywały w historii chrześcijaństwa szczególną rolę, oceniali ją oni jednak głównie negatywnie, widząc w nich ostoję nieróbstwa, katolickiej nauki o uczynkach oraz ekskluzywnej duchowości, wyalienowanej z prawdziwej pobożności chrześcijan żyjących w realnym świecie. Zakony były ponadto ośrodkami, w których kwitły praktyki ascetyczne i mistyczne, krytycznie oceniane przez reformację helwecką. Reformatorzy opowiadali się więc za likwidacją zakonów, co też zresztą na terenach objętych przez ruch reformacyjny udało im się osiągnąć. Uderzenie w zakony oznaczało, że ewangelicyzm reformowany odrzucił kolejny ważny element duchowości rzymskokatolickiej, czyli duchowość monastyczną⁴⁶.

2.5. Religijność a ewangelicyzm reformowany

Po czwarte, duchowość zdaniem teologów katolickich ma się przejawiać, obok ascezy i mistyki, w religijności osoby wierzącej⁴⁷. Niekiedy duchowość i religijność utożsamia się wręcz z sobą⁴⁸. W oczach ewangelika reformowanego powiązanie duchowości z religijnością jest kolejnym powodem do utrzymania przez niego dystansu wobec pojęcia duchowości. Religijność – wyrażana przez kult, czynności religijne, przedmioty liturgiczne, przeżycia religijne – niepokoi ewangelika reformowanego, ponieważ w wielu wypadkach pojmowana jest jako środek służący do pozyskania Bożej przychylności, zdobycia zasług w oczach Boga. Człowiek religijny ponadto nadmiernie skupia uwagę na samym sobie: swoich przeżyciach, emocjach, wykonywanych czynnościach religijnych i tym podobnych, wierząc, że za ich sprawą

⁴³ Por. Z.A. Kaźmierak, *Doświadczenie religijne w świetle analizy fenomenologiczno-hermeneutycznej*, „Przegląd Religioznawczy” 2004, nr 4, s. 27.

⁴⁴ Por. J. Kalwin, *op.cit.*, I. V; I. VI. 3.

⁴⁵ J. Kłoczowski, *op.cit.*, s. 7.

⁴⁶ Por. G.R. Potter, *Zwingli*, tłum. T. Szafranski, Warszawa 1994, s. 223; I. Niewieczerał, *Życie i dzieło Ulryka Zwingliego*, „Jednota” 1981, nr 7/8, s. 8; U. Zwingli, *67 artykułów*, „Jednota” 1981, nr 7/8, s. 22, art. 26–27; W.J. Bouwsma, *op.cit.*, s. 328.

⁴⁷ Por. M. Daniluk, *op.cit.*, szp. 317.

⁴⁸ Por. K. Skrzypińska, *Czy duchowość jest tożsama z religijnością? Nowe aspekty badawcze*, „Przegląd Religioznawczy” 2004, nr 4, s. 15; A. Żynel OFM Conv., *op.cit.*, s. 13; Z. Pasek, *op.cit.*, s. 10.

nawiązuje kontakt z Bogiem. Tymczasem w przekonaniu ewangelika reformowanego to nie człowiek nawiązuje relacje z Bogiem, ale Bóg z człowiekiem. Ewangelik reformowany uważa, iż prawdziwie chrześcijańska nadzieja na obcowanie z Bogiem zasadza się na ufności w zapewnienia Pisma Świętego, a nie na doznaniach religijnych, uczuciach, medytacjach, uczestnictwie w kulcie i tym podobnych. Przeżycia i uczucia religijne, kult oraz związane z nim czynności są pochodną ludzkiej aktywności i jako takie nie są czymś trwałym. Z tego powodu nie można budować na nich więzi z Bogiem. Jedynie Słowo Boże zapisane w Piśmie Świętym, wraz z zawartymi w Nim Bożymi obietnicami danymi ludziom, a nie religia i religijność, jest w przekonaniu ewangelików reformowanych trwałym fundamentem, na którym chrześcijanin powinien budować swój związek z Bogiem.

Oprócz tego w odczuciu ewangelików reformowanych religijność bardzo często nie ma nic wspólnego z prawdziwą pobożnością. Już u Ulryka Zwingliego i Jana Kalwina pojawia się pogląd, że religijność i powiązana z nią religia są najczęściej fasadą, za którą człowiek skrywa swój grzech i brak wiary w prawdziwego Boga. Zdecydowana większość ludzi – uważali reformatorzy – nie chce poznać prawdziwego Boga, dlatego też wymyśla sobie różnego rodzaju bożki i praktyki religijne, mające zakryć ludzką bezbożność. Prawdziwa religia i religijność, wyznawana przez zdecydowaną mniejszość ludzi, polega na słuchaniu Słowa Bożego i prowadzeniu życia zgodnego z Bożą wolą, a nie na wykonywaniu praktyk religijnych stworzonych przez ludzi⁴⁹. Oceniając katolickie formy kultu, Jan Kalwin stwierdził:

Pierwszą wadą i jakby korzeniem zła było to, iż zamiast szukać Jezusa Chrystusa w Jego słowie [...], świat wedle swego zwyczaju znalazł upodobanie w sukniach, koszulach i chorągwiach [...]. Podobnie uczynił z apostołami, męczennikami i innymi świętymi. Gdyż miał medytować nad ich życiem i brać ich sobie za przykład, cały wysiłek poświęcił temu, by niczym w skarbcu trzymać ich kości, koszule, paski, czepki i podobne rupiecie⁵⁰.

Negatywny stosunek reformatorów helweckich do rozbudowanych praktyk religijnych bardzo wyraźnie zmanifestował się w przeprowadzonych przez nich reformach liturgicznych. W ich wyniku usunięto z kościołów reformowanych obrazy, rzeźby, freski, krucyfiksy, ołtarze, pozostawiając w nich jedynie ławki, kazalnice i prosty drewniany stół, przy którym sprawowano Wieczerzę Pańską (komunię). Maksymalnie także uproszczono liturgię, ograniczając ją do zwieszłej modlitwy, czytania Słowa Bożego, śpiewania psalmów i kazania, które stało się centralnym punktem nabożeństwa. Zrezygnowano z kadzideł, wody święconej, kropideł, śpiewu liturgicznego, większości gestów liturgicznych wykonywanych przez duchownego, żegnania się znakiem krzyża, bogate szaty liturgiczne zastąpiono zaś skromną czarną togą. W zborach zwingliańskich zrezygnowano również ze śpiewu wiernych, gdyż – w mniemaniu Zwingliego – „prawdziwi czciciele wzywają Boga w duchu i prawdzie, nie podnosząc wrzawy przed ludźmi”⁵¹.

⁴⁹ Por. J. Kalwin, *op.cit.*, I. IV. 3–4, 11–15; U. Zwingli, *Komentarz prawdziwej i fałszywej religii*, „Jednota” 1981, nr 7/8, s. 28; K. Karski, *Poglądy Ulryka Zwingliego*, „Jednota” 1981, nr 7/8, s. 13–14.

⁵⁰ Cyt. za: B. Cottret, *Kalwin*, tłum. M. Milewska, Warszawa 2000, s. 294.

⁵¹ U. Zwingli, *67 artykułów...*, s. 23, art. 44. Zob. *idem*, *Wykład wiary chrześcijańskiej*, „Jednota” 1981, nr 7–8, s. 34 oraz I. Niewieczerał, *op.cit.*, s. 8; K. Karski, *Poglądy...*, s. 13; *idem*, *Symbolika. Zarys*

Krytyczny stosunek szesnastowiecznych teologów reformowanych do rozbudowanych praktyk religijnych wypływał z przekonania, że swoimi działaniami człowiek nie jest w stanie zasłużyć sobie na zbawienie. Poprzez kult religijny, obrzędy, liturgie nie docieramy do prawdziwego Boga, a jedynie oszukujemy samych siebie, gdyż utwierdzamy się w przekonaniu, że za pomocą praktyk religijnych wchodzimy w relacje z Bogiem. W ten sposób religia i religijność stają się dla nas pułapką. Z tej przyczyny należy ograniczyć praktyki religijne do niezbędnego dla człowieka minimum, koncentrując się na głoszeniu i słuchaniu Słowa Bożego zawartego w Piśmie Świętym.

Nieufne nastawienie reformatorów szwajcarskich do praktyk religijnych znalazło swoje ukoronowanie w teologii dwudziestowiecznego teologa ewangelicko-reformowanego Karla Bartha, który uznał religię i religijność za dzieło bezbożnego człowieka, wyraz ludzkiej niewiary, skutek человеческого grzechu, ponieważ – w jego przekonaniu – za sprawą religii człowiek chce się ubóstwić i jednocześnie uczłowieczyć Boga⁵². Prawdziwy Bóg „nie widnieje na panteonie ludzkiej pobożności ani inwencji religijnej”⁵³, gdy więc mimo wszystko odnosimy do Niego ową inwencję, podejmujemy tym samym próbę ściągnięcia Go do naszego poziomu. Również przeżycie religijne, będące wszak ważnym elementem religijności, znalazło się w ogniu Barthowej krytyki. W *Der Römerbrief* Szwajcar napisał:

Przeżycie religijne jest w swej dziejowości, przedmiotowości i konkretności zawsze zdradą wobec Boga. Jest ono narodzinami nie-boga, bożyszczy. Albowiem w środku owej mgły zapomina się, że wszystko, co przemija, jest wprawdzie paralełą, ale też tylko paralełą⁵⁴.

2.6. Pobożność ewangelicko-reformowana

Z powyższych rozważań płynie wniosek, że ewangelicyzm reformowany – odrzucając z definicji duchowości jej najważniejsze własności: synergistyczną soteriologię, ascezę, mistykę, duchowość monastyczną oraz religijność, przejawiającą się w czynnościach i przeżyciach religijnych – dokonuje tym samym dekonstrukcji pojęcia duchowości. W świetle powyższych ustaleń łatwiej zrozumieć fakt wstrzemięźliwego stosowania przez ewangelików reformowanych terminu „duchowość”. Trudno wszak często posługiwać się nazwą, której konotacja wzbudza kontrowersje i wątpliwości.

Jeśli w środowiskach ewangelików reformowanych nieczęsto mówi się o duchowości, to tym bardziej trudno jest usłyszeć z ich ust termin „duchowość kalwińska”. Ewangelicy reformowani nie stosują zazwyczaj tej nazwy, gdyż na ogół nie określają się mianem kalwinistów (a już na pewno nie nazywają się kalwinami)⁵⁵. Istnieje ważny powód, dla którego tak się dzieje. Otóż ewangelicyzm reformowany nie został

wiedzy o Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich, Warszawa 1994, s. 156–158; G.R. Potter, *op.cit.*, s. 147–148, 156n.; B. Cottret, *op.cit.*, s. 249. Zob. również liturgię wprowadzoną przez Jana Łaskiego w zborze cudzoziemskim w Londynie [w:] J. Łąski, *Forma i całkowity porządek kościelnego posługiwania*, R. Leszczyński (red. nauk.), A. Karwowska (red.), Warszawa 2004, s. 85–92.

⁵² Por. K. Karski, *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1971, s. 36, 44.

⁵³ K. Barth, *Dogmatyka w zarysie*, tłum. I. Nowicka, Warszawa 1994, s. 31.

⁵⁴ *Idem*, *Noc*, tłum. G. Sowiński, „Znak” 1992, nr 7, s. 38.

⁵⁵ Por. R. Leszczyński, *Pisma polemiczne*, Warszawa 2011, s. 46.

nigdy zdominowany przez postać jednego reformatora, nawet tak wpływowego jak Jan Kalwin (1509–1564)⁵⁶. Oprócz niego oblicze ewangelicyzmu reformowanego ukształtowało wielu ważnych reformatorów i teologów, dlatego też – wbrew obiegu opinii – nigdy nie istniał Kościół kalwiński, lecz ewangelicko-reformowany. Z tego samego powodu nie powinno się mówić o duchowości kalwińskiej⁵⁷, ale o pobożności ewangelicko-reformowanej⁵⁸.

Należy zdać sobie sprawę, że korzenie wyznania reformowanego sięgają w głąb średniowiecza, a konkretnie XII wieku. W tym właśnie czasie Piotr Waldo, kupiec z Lyonu, zainicjował ruch odnowy chrześcijaństwa, postulując powrót do nauki Kościoła z czasów apostołskich. W 1184 roku waldensi zostali potępieni przez papieża i wyjęci spod prawa przez cesarza niemieckiego. W XVI wieku przyłączyli się do reformacji szwajcarskiej i obecnie należą do Światowej Wspólnoty Kościołów Reformowanych⁵⁹.

Dla Kościoła reformowanego w Polsce bardzo istotna jest tradycja reformacyjna zapoczątkowana w XV wieku przez Jana Husa. Jego zwolennicy, prześladowani w Czechach, zaczęli przenikać do Rzeczypospolitej, gdzie połączyli się w końcu z wyznawcami reformacji helweckiej, tworząc z nimi wspólny Kościół ewangelicko-reformowany. Potomkowie braci czeskich do dziś są ważnym ogniwem w polskiej Jednocie reformowanej⁶⁰, kształtując w istotny sposób jej charakter⁶¹.

Wśród szesnastowiecznych ojców Kościołów reformowanych trzeba wymienić przede wszystkim, oprócz Jana Kalwina, wspomnianego już powyżej Ulryka Zwingliego (1484–1531), z którego poglądami sympatyzuje wielu ewangelików reformowanych, następnie działającego w Strasburgu Martina Bucera (1491–1551), dalej reformatora Bazylei Johannes Oecolampadius (1482–1531), reformatora

⁵⁶ Por. K. Karski, *op.cit.*, s. 145.

⁵⁷ Można oczywiście mówić o duchowości samego Kalwina. Zob. J.L. Richard, *The Spirituality of John Calvin*, Atlanta 1974.

⁵⁸ Warto w tym miejscu wspomnieć o pewnym stereotypie związanym z ewangelicyzmem reformowanym. Uważa się, że teologia i duchowość reformowana zostały ukształtowane przez naukę Kalwina o podwójnej predestynacji (*praedestinatio gemina*), zgodnie z którą Bóg w swym przedwiecznym wyroku wybrał (*electio*) jednych ludzi do zbawienia, innych do potępienia. Por. J. Kalwin, *op.cit.*, III. XXI. 5. Nauka ta ma rzekomo zmieniać ewangelików reformowanych w ludzi smutnych i ponurych. Jak zauważyliśmy jednak powyżej, Kościoły reformowane nie zostały zdominowane przez postać Kalwina, dlatego też Kalwinowa doktryna podwójnej predestynacji nie jest w nich obowiązkiem. Współcześnie coraz mniejsze grono teologów reformowanych wyznaje ową naukę w formie nadanej jej przez Kalwina. Znany teolog reformowany, prof. Jérôme Cottin, stwierdził nawet, że kalwińska *praedestinatio gemina* nie jest już akceptowana we współczesnej myśli ewangelicko-reformowanej. Por. J. Cottin, *Ponowne odkrywanie Jana Kalwina we Francji w 2009 roku*, tłum. A. Nawrocki, „Rocznik Teologiczny” 2009, nr 51, z. 1–2, s. 210. Spore uznanie zdobyła sobie za to chrystologiczna interpretacja predestynacji w wydaniu Karla Bartha. Barth uważał, że *praedestinatio gemina* polega na tym, że Bóg, przeznaczając Jezusa Chrystusa na śmierć, wybrał tym samym ludzi do zbawienia. *Praedestinatio gemina* – według Bartha – prowadzi zatem do apokatastazy. Por. W. Benedyktowicz, *Od placu św. Piotra do route de Ferney* [w:] *Człowiek z Noyon. O Janie Kalwinie na lamach „Jednoty”*, E. Józwiak, K. Urban (red.), Warszawa 2009, s. 26. Trudno mówić więc w tej sytuacji o ponurym wydzwisku nauki o predestynacji.

⁵⁹ Por. K. Karski, *Symbolika...*, s. 151–152.

⁶⁰ Jednota jest historyczną nazwą Kościoła reformowanego w Rzeczypospolitej.

⁶¹ Por. W. Zuzga, *Husytyzm i bracia czescy w Polsce*, „Jednota” 1986, nr 8–9, s. 36–39; J. Śliżiński, *Z działalności braci czeskich w Polsce*, „Jednota” 1957, nr 2, s. 6.

berneńskiego Berchtolda Hallera (1492–1536), poprzednika Kalwina w Genewie Guillaume’a Farelą, następcę Zwingliego w Zurychu – Heinricha Bullingera (1504–1575), którego znaczenie dla rozwoju wyznania reformowanego porównuje się do roli Jana Kalwina, oraz Thèodora Beze’a (1519–1605) i naszego rodaka Jana Łaskiego (1499–1560)⁶². Wypada przypomnieć też o szkockim reformatorze Johnie Knoksie (1505–1572)⁶³ oraz o teologach purytańskich, którzy głosili radykalną wersję kalwinizmu⁶⁴. Nie można również zapominać, że ewangelicyzm reformowany to nie tylko reformatorzy z XVI wieku, lecz także Friedrich Schleiermacher (1768–1834), Karl Barth (1886–1968), którego poglądy wstrząsnęły teologią protestancką XX wieku, Emil Brenner (1889–1966) i wielu innych wybitnych myślicieli.

Każda ze wspomnianych powyżej osób wniosła swój niepowtarzalny wkład w kształt teologii i pobożności ewangelicko-reformowanej, dlatego trudno jest mówić o istnieniu duchowości *sensu stricto* kalwińskiej. Wśród ewangelików reformowanych istnieje duża różnorodność poglądów i kierunków teologicznych, podobnie jak różnych form pobożności (duchowości). Z tego powodu zdecydowanie trafniejsze od pojęcia duchowości kalwińskiej jest określenie „duchowość ewangelicko-reformowana”, a właściwie „pobożność ewangelicko-reformowana”, gdyż – jak już powiedzieliśmy – termin „duchowość” nie jest rozpowszechniony w Kościołach reformowanych. Rzecz jasna, istnieją teolodzy reformowani utożsamiający się w głównej mierze z dokonaniem Kalwina, jednak czysty kalwinizm, czyli taki, który nie odwołuje się do dorobku innych teologów, nie jest w Kościołach ewangelicko-reformowanych zjawiskiem częstym.

3. Najważniejsze cechy duchowości ewangelicko-reformowanej

Mimo zróżnicowania teologii i pobożności ewangelicko-reformowanej można jednak wyróżnić pewien zespół poglądów i postaw, który wydaje się wspólny dla większości wyznawców ewangelicyzmu reformowanego. Częściowo opisano go już w trakcie wyjaśniania powodów, dla których w Kościołach reformowanych z rzadka używa się pojęcia duchowości, warto wszakże usystematyzować najważniejsze zasady, na jakich opiera się ewangelicyzm reformowany⁶⁵.

Po pierwsze, teologia i duchowość ewangelicko-reformowana ma charakter teocentryczny. W jej centrum stoi Bóg, pojmowany jako niczym nieuwarunkowany władca kosmosu. Przekonanie to wiąże się z ontologiczną zasadą teologii reformowanej *finitum non capax Infiniti* (ograniczone nie może ogarnąć Nieograniczonego). Akcentuje ona transcendencję Boga oraz absolutną różnicę jakościową pomiędzy

⁶² Por. F. Büsser, *op.cit.*, s. 307, 314; K. Karski, *Symbolika...*, s. 145–146.

⁶³ Por. *ibidem*, s. 146.

⁶⁴ J.R. Beeke, R.J. Pederson, *Purytanie – biografie i dzieła*, tłum. J. Sałacki, D.M. Bryćko (red. nauk.), W. Sygowska-Pietrzyk (red.), Grand Rapids 2010, s. XVII; R.M. Leszczyński, *Meet the Puritans*, „Jednota” 2011, nr 3–4, s. 39.

⁶⁵ Zob. więcej na ten temat: R.M. Leszczyński, *Apologia wyznania reformowanego [w:] Apologia religii*, P. Moskal (red.), Lublin 2011, s. 113–137.

Stwórcą a stworzeniem. Z przekonania o istnieniu diastazy pomiędzy Bogiem a stworzeniem płynie wniosek, że Stwórca nie może zostać ogarnięty czasoprzestrzenią, nie może się z nią łączyć ani pojawiać w pewnym jej punkcie.

Zasada *finitum non capax Infiniti* najbardziej radykalnie zmanifestowała się u Karla Bartha, który zanegował *analogię entis*. Barth dowodził, że skoro *analogia entis* jest ułudą, ani w stworzeniu, ani w człowieku nie istnieje zatem nic, na czym można byłoby oprzeć związek ludzi z Bogiem⁶⁶. Jedynie Bóg może zainicjować relację z człowiekiem, rozbudzając w nim wiarę (*analogia fidei*). Nie znajduje ona jednak oparcia w ludziach, będąc skokiem w próżnię i nadprzyrodzonym darem Boga. Jak więc widać, pobożność reformowana w wydaniu barthowskim ma charakter wyraźnie fideistyczny.

Po drugie, zasada *finitum non capax Infiniti* wiąże się także z kolejną bardzo ważną zasadą teologii reformowanej – *solī Deo gloria*, która stoi na straży supremacji i chwały Boga. W przekonaniu ewangelików reformowanych oddawanie czci wyłącznie Bogu wynika z zasadniczej różnicy jakościowej pomiędzy Stwórcą a stworzeniem⁶⁷. Stworzenie jest całkowicie zależne od Boga w swoim istnieniu i działaniu, dlatego też żaden byt stworzony nie może się stać przedmiotem religijnej czci i kultu. Z tego powodu Kościół reformowany zdecydowanie odrzuca kult świętych osób, obrazów, figur i relikwii⁶⁸. Ewangelików reformowanych nie przekonuje argument, że obrazy i figury są niejako Biblią *pauperum*. W *Katechizmie Heidelberskim*, w odpowiedzi na pytanie 98: „Czy nie można by jednak tolerować w kościołach obrazów, które spełniałyby rolę »książek dla ludu«?”, czytamy: „Nie, gdyż nie jesteśmy mądrzejsi od Boga, a On chce, by Jego lud nauczano nie za pomocą niemych bożków, lecz żywym głoszeniem Jego Słowa”⁶⁹.

Po trzecie, z zasady *finitum non capax Infiniti* wypływa ponadto reformowana zasada epistemologiczna – *sola Scriptura*. Skoro ograniczony człowiek nie jest w stanie ogarnąć Nieograniczonego, wszelkie poznanie Boga zarówno na drodze naturalnej (za pomocą ludzkiego rozumu), jak i mistycznej jest zatem praktycznie niemożliwe. W tej sytuacji wyłącznie Boże Objawienie może wyrwać ludzi ze stanu niewiedzy na temat Boga. Napotyamy je w Piśmie Świętym, „[...] gdzie Bóg jak żywy opisany jest”⁷⁰. Duchowość reformowana jest więc skrypturocentryczna. Jej korzeniem nie są praktyki kultowe, mistyczne doznania itp., ale Pismo Święte⁷¹. Wspólnoty reformowane są zatem Kościołami Słowa, a nie obrzędów, obrazów i mistycznych przeżyć.

Po czwarte, teolodzy ewangelicko-reformowani zdają sobie sprawę z tego, iż w Piśmie Świętym nie napotyamy Boga-w-sobie, ale Boga-dla-nas, ponieważ ludzkie pojęcia, za pomocą których została sporządzona Biblia, dostosowują Jego obraz

⁶⁶ Por. K. Barth, *Dogmatyka...*, s. 31–32.

⁶⁷ Por. U. Zwingli, *Wykład wiary chrześcijańskiej...*, s. 31; K. Barth, *Dogmatyka...*, s. 19–24; E. Brunner, *Nasza wiara*, tłum. R. Trenkler, Warszawa 1963, s. 7–11.

⁶⁸ Por. *Konfesja sandomierska*, art. 4 [w:] *Prospectus fidei*, oprac. S. Koroza, Łódź 2011, s. 131–132; *Katechizm...*, s. 63–65, pytania 96–98.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 64.

⁷⁰ J. Kalwin, *op.cit.*, I. VI. 3. Cyt. za tłum. I. Lichońskiej.

⁷¹ Por. F. Büssert, *op.cit.*, s. 309.

do naszych zdolności poznawczych, nie oddając tego, kim jest Bóg w najgłębszej swej istocie (zasada akomodacji)⁷². „*Deus revelatus* jest więc zarazem *Deus absconditus*, gdyż skrywa się pod tekstem Pisma Świętego, zaś Jego objawienie jest jednocześnie zasłonięciem”⁷³.

Po piąte, w związku z tym, iż ludzkie poznanie Boga jest niejasne i cząstkowe (zob. 1 Kor 13. 9–12), ewangelicy reformowani sądzą, że doktryny zapisane w księgach wyznaniowych Kościołów reformowanych nie zawierają nieomylnych dogmatów, zaś prawdy w nich zawarte mają charakter względny. Ze względu na naszą ograniczoną możliwość poznawania Boga nie może istnieć w Kościele żaden nieomylny urząd nauczający. Ewangelicy reformowani są więc wspólnotą ludzi przekonanych o nieustannej konieczności poszukiwania prawdy o Bogu i reformowania Kościoła w świetle Słowa Bożego (stąd wzięła się reformowana zasada eklezjologiczna *Ecclesia reformata semper reformanda*). Dzięki owemu przekonaniu nie zagraża im duch sekciarskiego ekskluzywizmu.

Zgodnie z zarysowanym stosunkiem ewangelików reformowanych do doktryn własnego Kościoła, wykazują oni otwartość na inaczej wierzących chrześcijan, odgrywając w związku z tym główną rolę w ruchu ekumenicznym⁷⁴.

Po szóste, naszkicowana wcześniej soteriologia ewangelicko-reformowana, zgodnie z którą człowiek nie jest w stanie uczynić niczego dla swojego zbawienia, zostaje uzupełniona na gruncie etyki reformowanej przez tzw. *sylogismus practicus*. W świetle tej doktryny dowodem na otrzymanie przez człowieka łaski Bożej jest jego cnotliwe życie, przejawiające się w uczciwie wykonywanej pracy oraz w podejmowaniu działań na rzecz społeczeństwa⁷⁵. Reformowana soteriologia nie prowadzi zatem ewangelików reformowanych w stronę duchowości kwietystycznej, co niekiedy się im zdarza. W rzeczywistości teologia reformowana kształtuje w ewangelikach wyznania helweckiego aktywną postawę wobec świata, która nie ma nic wspólnego z kwietyzmem czy też z anabaptystycznym izolacjonizmem.

Jak wynika z niniejszych rozważań, pobożność (duchowość) ewangelicko-reformowana zasadza się na przekonaniu o całkowitej zależności człowieka od Boga, zarówno w sferze zbawienia, jak i życia moralnego człowieka. W relacjach ludzi ze Stwórcą wszelka inicjatywa – w przekonaniu ewangelików reformowanych – leży po stronie Boga. Ludzka inwencja religijna jest traktowana przez nich ze sporą dozą ostrożnością, a jej przejawy są ograniczane do minimum. W ramach kompensacji minimalistycznych przejawów religijności ewangelicy reformowani wykazują się dużym zaangażowaniem w sprawy świata, potwierdzając w ten sposób – w swoim rozumieniu – przynależność do Boga.

⁷² Por. A.E. McGrath, *Jan Kalwin. Studium kształtowania kultury Zachodu*, tłum. J. Wolak, Warszawa 2009, s. 193, 360, 369.

⁷³ R.M. Leszczyński, *Apologia...*, s. 121. Boga możemy więc poznać jedynie w jego dialektycznej dwoistości. Por. K. Barth, *Das Wort Gottes und die Theologie*, München 1924, I, s. 324.

⁷⁴ Por. K. Karski, *Symbolika...*, s. 162n.

⁷⁵ Por. *Katechizm...*, s. 59, pytanie 86.

Bibliografia

- Barbosa A.G., *Duchowość w dzisiejszym świecie*, tłum. L. Balter [w:] *Duchowość chrześcijańska*, L. Balter (red.), Poznań 1995, s. 7–22.
- Barth K., *Das Wort Gottes und die Theologie*, München 1924.
- Barth K., *Dogmatyka w zarysie*, tłum. I. Nowicka, Warszawa 1994.
- Beeke J.R., Pederson R.J., *Purytanie – biografie i dzieła*, tłum. J. Sałaciński, Kraków 2010.
- Bernard Ch.A., *Wprowadzenie do teologii duchowości*, tłum. J. Machniak, Kraków 1996.
- Brunner E., *Nasza wiara*, tłum. R. Trenkler, Warszawa 1963.
- Catalan J.F., *Duchowość a psychologia. Jak odróżnić wezwanie Boga od własnych pragnień?*, tłum. Z. Pająk, Kraków 2007.
- Chrześcijańska duchowość*, B. Bejze (red.), Warszawa 1981.
- Comte-Sponville A., *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, tłum. E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011.
- Cottret B., *Kalwin*, tłum. M. Milewska, Warszawa 2000.
- Cottin J., *Ponowne odkrywanie Jana Kalwina we Francji w 2009 roku*, tłum. A. Nawrocki, „Rocznik Teologiczny” 2009, nr 51, z. 1–2, s. 209–217.
- Człowiek z Noyon. O Janie Kalwinie na łamach „Jednoty”*, E. Józwiak, K. Urban (red.), Warszawa 2009.
- Duchowość chrześcijańska*, L. Balter, S. Dusza, F. Mickiewicz, S. Stancel (red.), Poznań 1995.
- Duchowość chrześcijańska. Późne średniowiecze i reformacja*, J. Raitt, B. McGinn, J. Meyendorff (red.), tłum. P. Blumczyński, Kraków 2011.
- Duchowość cierpienia*, W. Gałązka (red.), Warszawa 2010.
- Duchowość kobiety*, J. Augustyn (red.), Kraków 2007.
- Duchowość zakonna. Zakony w Polsce*, J. Kłockowski (red.), Kraków 1994.
- Duchowość mężczyzny*, J. Augustyn (red.), Kraków 2008.
- Duchowy rozwój człowieka – fazy życia – osobowość – wiara – religijność. Stadialne koncepcje rozwoju w ciągu życia*, P. Socha (red.), Kraków 2000.
- Gogola J.W., *Współczesna duchowość a formacja* [w:] *Czy dzisiaj można formować bez psychologii*, M. Kożuch, J. Poznański, Kraków 2002, s. 27–38.
- Górski K., *Od religijności do mistyki. Zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce*, Lublin 1962.
- Griffith J.L., Griffith M.E., *Odkrywanie duchowości w psychoterapii*, tłum. K. Gadowska, Kraków 2008.
- Grzegorzczak R., *Co o fenomenie duchowości mówi język?* [w:] *Fenomen duchowości*, A. Grzegorzczak, J. Sójka, R. Koschany (red.), Poznań 2006, s. 21–29.
- Jeżowski J., *Życie duchowe chrześcijanina. Koncepcja życia duchowego w ujęciu biskupa Antoniego Pawłowskiego*, Kalisz 2001.
- Karski K., *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1971.
- Katechizm Heideberski*, tłum. G. Pianko, Warszawa 1988.
- Każmierak Z.A., *Doświadczenie religijne w świetle analizy fenomenologiczno-hermeneutycznej*, „Przegląd Religioznawczy” 2004, nr 4, s. 27–58.
- Klechta J., *Duchowość Chopina*, Katowice 2010.
- Kłockowski J.A., *Czym jest duchowość? – kontekst religijny i kulturowy* [w:] *Fenomen duchowości*, A. Grzegorzczak, J. Sójka, R. Koschany (red.), Poznań 2006.
- Leszczyński R.M., *Apologia wyznania reformowanego* [w:] *Apologia religii*, P. Moskal (red.), Lublin 2011, s. 113–137.
- Leszczyński R.M., *Ojcowie Reformacji i filozoficzne wątki ich teologii*, Warszawa 2010.
- Leszczyński R.M., *Pisma polemiczne*, Warszawa 2011, s. 46.
- Loba M., *Duchowość w świetle psychoanalitycznej interpretacji języka* [w:] *Fenomen duchowości*, A. Grzegorzczak, J. Sójka, R. Koschany (red.), Poznań 2006, s. 95–102.

- Lowen A., *Duchowość ciała: jak uleczyć ciało i duszę*, tłum. S. Sikora, Warszawa 2006.
- Marquette J. de, *Introduction to Comparative Mysticism*, New York 1949.
- McGrath A.E., *Jan Kalwin. Studium kształtowania kultury Zachodu*, tłum. J. Wolak, Warszawa 2009
- Mysł filozoficzno-religijna Reformacji XVI wieku*, L. Szczucki (red.), Warszawa 1972.
- Pasek Z., *Jak rozpada się tradycyjna religijność*, „Słowo i Myśl” 2012, nr 2.
- Pociej B., *Stadia muzycznej duchowości: trzy wykłady*, Katowice 2009.
- Potter G.R., *Zwingli*, tłum. T. Szafranski, Warszawa 1994.
- Prospectus fidei*, oprac. S. Koroza, Łódź 2011.
- Richard J.L., *The Spirituality of John Calvin*, Atlanta 1974.
- Romanowska-Łakomy H., *Psychologia doświadczeń duchowych*, Warszawa 1996.
- Skrzypińska K., *Czy duchowość jest tożsama z religijnością? Nowe aspekty badawcze*, „Przegląd Religioznawczy” 2004, nr 4, s. 13–26.
- Szkodoń J., *Duchowość: między teologią a psychologią [w:] Czy dzisiaj można formować bez psychologii?*, M. Kożuch, J. Poznański (red.), Kraków 2002, s. 19–26.
- Tanqueray A., *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, t. 1–2, Kraków 1949.
- Toffi T., *Duchowość małżeńska*, tłum. K. Kubis, Kraków 2001.
- Vauchez A., *Duchowość średniowiecza*, H. Zaremska (red.), Gdańsk 1996.
- Zwingli U., *67 artykułów*, „Jednota” 1981, nr 7/8, s. 22, art. 26–27.
- Zwingli U., *Wykład wiary chrześcijańskiej*, „Jednota” 1981, nr 7–8, s. 34.