

Chrzest w teologii Ulryka Zwingliego²

Baptism in Ulrich Zwingli's Theology

Słowa kluczowe: chrzest, anabaptyści, Biblia, wiara, przymierze, sakrament, Kościół.

Keywords: Baptism, Anabaptists, the Bible, faith, covenant, sacrament, Church.

Streszczenie

W teologii Zwingliego nauka o sakramentach ma znaczenie drugorzędne. Potrzebę i konieczność sakramentów reformator ograniczał praktycznie tylko do umocnienia słabych w wierze. Przeciwnie do tradycyjnego poglądu, chrzest pełni w teologii Zwingliego jedynie rolę inicjującego znaku, który jest znakiem przymierza, osobistego wyznania wiary, zobowiązania się do prowadzenia chrześcijańskiego życia i znakiem potwierdzającym przynależność do widzialnego Kościoła. Dla reformatora duchowa substancja chrztu jest zupełnie oddzielona od znakowej.

Abstract

In Zwingli's theology, teaching about sacraments is of secondary importance. The reformer limited the importance and necessity of sacraments only to those who were weak in faith. Contrary to the traditional view, baptism in Zwingli's theology acts only as an initiating sign which is the sign of covenant, of personal confession of faith and respect for the Christian life; it is also the sign which confirms one's belonging to the visible Church. For the reformer, the spiritual substance of baptism is separate from it as a sign.

¹ Ks. prof. dr hab. Piotr Jaskóła jest kierownikiem Katedry Teologii Kościołów Poreformacyjnych Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.

² Tekst oparty jest na wcześniejszych badaniach własnych autora, zob. Jaskóła 2017a, Jaskóła 2017b.

Nie sposób właściwie zrozumieć teologii chrztu i całej sakramentologii Ulryka Zwingliego (1485-1531) bez uwzględnienia kluczowych pojęć z innych działów jego teologii. Suwerenność Boga, osoba i dzieło Chrystusa, obecność Ducha Świętego, zbawienie, człowiek, Kościół to tematy, które w różnym stopniu kształtowały naukę o sakramentach tego szwajcarskiego reformatora. Widoczna jest również ewolucja jego myśli³. Syntetyczna prezentacja podjętego tematu skupi się na dwóch punktach: teologicznych podstawach rozumienia sakramentu chrztu i najważniejszych rozwiązaniach szczegółowych.

Teologiczne podstawy rozumienia sakramentu chrztu

Życie sakramentalne stanowiło centrum średniowiecznej religijności i naturalnie również ognisko reformacyjnego konfliktu. W latach zanim Zwingli rozpoczął własną działalność reformacyjną największy wpływ na kształtowanie się jego poglądów miał Erazm z Rotterdamu. Był to czas, kiedy szwajcarski reformator za najpilniejsze swoje zadanie uznał gruntowne studium biblijne, a szczególnie niezbędne dla tego celu przygotowanie z języka greckiego, stąd też wczesne jego pisma nie mówią zbyt wiele na temat sakramentów.

Biblia początkiem reformacyjnego myślenia

W 1523 r. Zwingli stosunkowo łatwo obronił się przed zarzutem, iż jest zwolennikiem Marcina Lutra. Pisze, że głoszenie Ewangelii rozpoczął w czasie, kiedy nazwisko niemieckiego reformatora było mu prawie nieznanie (Z 2, 144,30-145,1). Faktycznie bowiem to Erazm z Rotterdamu jako pierwszy zaszczerpił w nim zainteresowanie Biblią. Linię erazmiańskiego humanizmu widać także w tym, że pierwotne poglądy i konkretne zamierzenia Zwingliego stroniły zarówno od bezpośredniej reformy kościelnego nauczania, jak i sakramentalnej oraz niesakramentalnej praktyki⁴. Jego dążenia były od początku identyczne

³ Wszechstronne wprowadzenie w życie i myśl Zwingliego zawierają opracowania: Locher 1979; Gäbler 1983; Potter 1994.

⁴ Wpływy filozoficzno-teologicznych myśli Erazma w tekstach Zwingliego opisuje

z dążeniami wielkich humanistów. Także Zwingliemu chodziło o to, by naukę Chrystusa poznać w jej własnych źródłach. Na tym gruncie spodziewał się – podobnie jak wielcy humaniści – pośrednio dokonującej się odnowy życia Kościoła.

Praktyczne wchodzenie w świat Reformacji początkowo ograniczało się u Zwingliego do lepszego poznania Biblii. Własne, osobiste przeżycia i doświadczenia nie wpływały w decydujący sposób na kształtowanie się jego nowej religijnej sylwetki⁵. Z czasem wszystko, co nie znajdowało podstaw czy potwierdzenia w Piśmie, odrzucał. Taka opcja stała się w Zurichu, gdzie działał reformator, istotnym kryterium wszelkiej reformy.

Sakramenty w cieniu nauki o usprawiedliwieniu

W teologii Zwingliego podstawowa teza Reformacji – nauka o usprawiedliwieniu z wiary, zdaje się odgrywać większą rolę dopiero po jego zapoznaniu się z Lutrem. Nauka o sakramentach natomiast, które w mniemaniu Zwingliego ukierunkowane są na zmysły człowieka, znajduje się zwłaszcza w pierwszych latach pisarskiej działalności zupełnie w cieniu jego zainteresowań. Prawdą jest również, iż przy wszystkich przekształceniach, którym ulegała sakramentologia Zwingliego ze względu na ustawiczne polemiki z katolickimi, luterańskimi i anabaptystycznymi ujęciami, w całości jego teologii nie odgrywała także w okresie późniejszym znaczącej roli. Mimo iż reformator dość często mówi o sakramentach, to jednak nauka o nich wydaje się mieć dla niego znaczenie drugorzędne.

Przyczynowość sakramentalna, o której w katolickiej teologii mówiło się od wieków, była dla Zwingliego nie do przyjęcia nie tylko na gruncie teologicznych przekonań, ale także na gruncie jego filozofii. Jawiła mu się bowiem alternatywa: albo gładzenie grzechów jest wolnym działaniem

Farner 1946, 152-172.

⁵ Tym różniły się pierwsze reformacyjne kroki Zwingliego od drogi Lutra. Dla niemieckiego reformatora bowiem osobiste przeżycia losowe odegrały znaczącą rolę w utwierdzaniu się w reformacyjnych przekonaniach.

Boga, konkretnie – zbawczej śmierci Chrystusa, albo jest ono przypisane sakramentom. W pierwszym przypadku – w mniemaniu Zwingliego – z góry zostaje wykluczone wszelkie przyczynowe działanie sakramentu, w drugim – podważona zostaje boska, pełna łaski rzeczywistość, pozostaje tylko czysto ludzkie działanie. Zwingli, oczywiście, decyduje się na pierwszy wariant interpretacyjny, ponieważ przebaczenie grzechów z istoty swej jest działaniem Bożym, stąd nie może być działaniem sakramentu (Z 2, 127,16n; 3, 759,18. Zob. Fugel 1989, 126n).

Antropologiczna wartość sakramentu

Jeśli Zwingli mimo wszystko przypisuje pewną wartość sakramentom, dostrzega ich pożyteczność, to czyni to ze względu na podwójną naturę człowieka. Świadom jest jednak, że jak wewnętrzny, duchowy człowiek nie może być przekonany przez jakiegokolwiek zewnętrzne elementy lub też być przez nie doprowadzony do wiary, gdyż duchowy człowiek podlega bezpośrednim wpływom Boga, tak też przeciwnie – zewnętrzny, cielesny człowiek nie może pojąć tego, czego nie doświadczy własnymi zmysłami (Z 8, 236,4-6). Ponieważ jednak Bóg swoim działaniem pragnie objąć całego człowieka, wykorzystuje oprócz wiary także zewnętrzne, zmysłowo doświadczalne znaki, którymi są sakramenty. Te zaś – w przeciwieństwie do wiary – ukierunkowane są wyłącznie na zewnętrznego człowieka (Z 8, 236,3-4). Dzięki tym zewnętrznym znakom duchowemu człowiekowi zostaje ukazana rzeczywistość stworzona w jego wnętrzu przez wiarę i słowo Boże. Wiara i słowo Boże wydają się jednak być przy tym rozumiane przez reformatora jako dwa zupełnie od siebie niezależne światy. Pierwszeństwo zostaje, oczywiście, przypisane wierze. Ona jako duchowa rzeczywistość poprzedza znaki zewnętrzne.

Sakrament a wiara

W liście do swego przyjaciela i dawnego nauczyciela Tomasza Wyttenbacha (zob. Z 8, 84-89 {list z 15 czerwca 1523 r.}) Zwingli – obstając za potrzebą odrzucenia katolickiej sakramentologii – rozważa problem związku osobistej wiary z przyjmowaniem sakramentów. Na samym początku z pełnym przekonaniem stwierdza, iż tam, gdzie brakuje wiary

przyjmującego, nawet bardzo częste przyjmowanie sakramentów pozostaje bezużyteczne. Ponieważ zaś wierze, w przeciwieństwie do sakramentów, nigdy nie może zostać odebrana zbawienno-sprawcza moc, stąd jedynie wiara jest konieczna (Z 8, 85,36-37).

Bardziej szczegółowe badania wczesnych pism Zwingliego dowodzą, że reformator nie przypisywał sakramentom specjalnego znaczenia. Ich konieczność ograniczał początkowo praktycznie tylko do wiary 'słabych'. Dopiero później zakłada ich potrzebę, ponieważ Bóg pragnie przemówić także do 'cielesnego człowieka' (Z 8, 236,6-13; zob. Lipiński 2019).

Dotychczasową katolicką naukę o konieczności sakramentów do zbawienia, szczególnie chrztu jako pierwszego i niezbędnego sakramentu włączającego w Kościół, w chrześcijaństwo, zastępuje Zwingli nauką o absolutnej zbawczej konieczności wiary. Tam, gdzie istnieje wiara, wystarcza ona do zbawienia. Przez to samo chrzest i inne sakramenty stają się czymś drugorzędym w stosunku do wiary.

Z powyższego punktu widzenia staje się zrozumiałe, iż wiara jest podstawą rozróżnienia między istotą sakramentu, jego zbawczą koniecznością i jego znaczeniem. Właściwe znaczenie sakramentu nie może być utożsamiane ze zbawczym działaniem, ono wypływa jedynie z doświadczenia, że dla wielu ludzi ze swej istoty samowystarczalna wiara pozostaje słaba i niepewna. Znaczenie sakramentów wyraża się w tym, iż wychodzą one naprzeciw potrzebom słabej, niepewnej wiary. W zewnętrznych, zmysłowo ujmowanych znakach otrzymuje wierzący widzialne potwierdzenie tego, co już we wierze stało się jego udziałem. W odniesieniu do chrztu oznaczałoby to: podobnie jak człowiek zostaje zewnętrznie oczyszczony w wodzie, tak jest on w wierze również wewnętrznie obmyty ze swoich grzechów (Z 8, 86,3-6).

Osobiste przekonania reformatora nie przeszkadzają mu polecać także 'mocnym we wierze' przyjmowanie sakramentów, chociaż potrzebę tę widzi tylko ze względu na 'słabych'. Z pewnością 'mocni' we wierze w przeciwieństwie do 'słabych' nie doświadczą przy korzystaniu z sakramentów odczuwalnego wzmocnienia czy potwierdzenia własnej wiary,

ale mogą także oni – jak pisze Zwingli – ‘delektować się duchowo’ (Z 8, 86,20). Nie precyzuje jednak bliżej, na czym miałyby polegać to ‘duchowe delektowanie się’. Kontekst wskazywałby na zadowolenie, które może dać uzewnętrznianie wiary.

Ogólnie można stwierdzić, że w czasie poprzedzającym konflikt z anabaptystami Zwingli radykalnie przeciwstawiał się rzymskokatolickiej sakramentologii. Sakramenty nie są dla niego rzeczywistymi środkami łaski. Reformator wyklucza jakąkolwiek możliwość pośredniczącego, przyczynowego udziału w zbawieniu środków postrzegalnych zmysłowo. Tym poglądom zostanie zawsze wierny.

Rozwiązania szczegółowe

Większość pism Zwingliego dotyczących chrztu powstawało w atmosferze sporów z anabaptystami i konfliktem z nimi były inspirowane. Podstawowe różnice poglądów między Zwinglim a anabaptystami dotyczyły chrztu dzieci. Oprócz wielu listów, kazań i innych pism reformator przedstawił swoje poglądy na ten wówczas bardzo palący problem w co najmniej czterech poważniejszych pracach: *Von der Taufe, von der Wiedertaufe und von der Kindertaufe* (1525; Z 8, 188{206}-337), *Antwort über Balthasar Hubmaiers Taufbüchlein* (1525; Z 4, 577{585}-642), *Gutachten betreffend Taufe* (1526; Z 5, 448{451}-452) oraz *In Cathabaptisarum strophas elenchus* (1527; Z 6, 1{21}-196). W chrzcielnych kontrowersjach ujawniły się także dalsze rozbieżności teologiczne dotyczące rozumienia biblijnych tekstów przez szwajcarskiego reformatora i jego przeciwników.

Problem chrztu dzieci

Nie jest rzeczą łatwą określić osobiste stanowisko Zwingliego w kwestiach związanych ze chrztem dzieci. Trudność ta wypływa nie tylko z wyraźnej zmiany początkowych poglądów reformatora, ale także już z samego określenia sakramentu, które wykoncypował. Sakrament rozumiał w potrójnym aspekcie: sakrament jako umocnienie słabych w wierze, jako osobiste wyznanie wiary i jako osobiste zobowiązanie.

Takie rozumienie sakramentu w ogólności trudno jednak pogodzić z praktyką chrztu dzieci.

Temat chrztu dzieci stawał się coraz bardziej kontrowersyjny w związku z powstawaniem wspólnot anabaptystycznych. Zaistniały problem dzielił społeczności wiernych i wymagał jasnego stanowiska ze strony reformatora⁶. Rozumienie sakramentu, które wypracował Zwingli, wymagało zmian w praktyce udzielania chrztu. Już pod koniec 1522 r. w licznych kazaniach reformator odnosił się do konieczności, jak i prawomocności udzielania chrztu dzieciom. Powodem podjęcia problematyki chrzcielnej był początkowo przede wszystkim los dzieci zmarłych bez chrztu. Ponieważ kazania te nie przechowały się w dosłownym brzmieniu, nie można dokładnie określić ówczesnych poglądów zuryskiego reformatora. Końcowy artykuł (nr 67) jego *Auslegen und Gründe der Schlussreden* wyraźnie jednak stwierdza, że dzieci zmarłe bez chrztu, zwłaszcza gdy chodzi o dzieci chrześcijańskich rodziców, nie podlegają potępieniu (Z 2, 455,18-22)⁷.

Wyraźną koncentrację zuryskiego reformatora na problematyce chrztu dzieci widać na początku 1523 r. Wtedy gotów był zrezygnować z dotychczasowej praktyki chrztu dzieci, nie głosząc jednak tego otwarcie. Później, kiedy zacznie znowu bronić praktyki chrztu dzieci, spotka się z zarzutem ze strony anabaptystów, iż odstąpił od pierwotnych poglądów. Jeśli można mówić o pewnej opozycji Zwingliego wobec chrztu dzieci, to zdaje się ona wpływać z rozbudowanych zewnętrznych obrzędów związanych ze chrztem dzieci, niż z samą jego istotą (Z 4, 228,21-26).

⁶ Tak w tematyce chrztu, jak i w całej swej reformacyjnej działalności i poglądach Zwingli był bardzo ostrożny. Przykładem może być też jego zachowanie w sprawie postka. Występuje przeciwko przykazaniu dotyczącemu postów, ale nie czyni tego demonstracyjnie. Broni też swoich przyjaciół, którzy z tego powodu stanęli przed sądem (Fugel 1988, 156n).

⁷ O ile Luter zdawał się akceptować pogląd, że chrzest eliminuje grzech pierworodny, to u Zwingliego grzech pierworodny jako powód konieczności udzielania chrztu dzieciom zostaje z góry wykluczony (Potter 1994, 205).

Negatywne nastawienie do praktyki chrztu dzieci uwarunkowane było także nowym określeniem sakramentu przez reformatora. Sakrament to środek wzmacniający wiarę. Ponieważ zaś dzieci jeszcze nie wierzą i nie mogą świadczyć o wierze, stąd nie można mówić, iż chrzest wzmacnia ich wiarę (Z 2, 123,16-19). Do tej argumentacji nawiążą później zwolennicy anabaptyzmu.

Ogólnie można by stwierdzić, że radykalnym i konsekwentnym przeciwnikiem chrztu dzieci nie był Zwingli nawet w początkowym okresie swojej reformacyjnej działalności. Wprawdzie uważał, że w początkach istnienia Kościoła chrzest dzieci należał raczej do wyjątków, co jednak nie znaczy, że dzieciom odmawiano chrztu i zapominano o potrzebie wiary dla ich zbawienia.

Chrzest a wiara

Zanim doszło do tzw. drugiej dysputy w Zurychu w październiku 1523 r., Zwingli dość rzadko wypowiadał się na temat chrztu. Jest rzeczą oczywistą, że jak wszyscy przedstawiciele obozu reformacyjnego raczej podkreślał rolę wiary niż sakramentu chrztu, zaś jego poglądy dotyczące chrztu dzieci były dość niewyraźne i zmienne. W „Wyjaśnieniu artykułów” akceptuje chrzest dzieci, zwracając uwagę na to, by ochrzczeni jako dzieci byli następnie wdrażani we wiarę (Z 2, 123,10-12). Myślał nawet o potrzebie wprowadzenia katechezy, która przekazałaby dzieciom podstawowe prawdy wiary⁸. Jego życzeniem było wprowadzenie wczesnochrześcijańskiego katechumenatu. Nie chciał więc iść drogą, którą wybrali anabaptyści. Ci uważali, że skoro dzieciom brak wiary, to należy zerwać z praktyką ich chrzczenia. Zwingliego interesował nie tyle sam sakrament jako taki, gdyż on zajmował w jego teologii drugorzędne miejsce, ile zapewnienie czegoś, co kształtuje i zabezpiecza wiarę, a więc szeroko rozumiane religijne wychowanie dzieci.

⁸ Interesujące w tym względzie jest pismo Zwingliego z sierpnia 1523 r. (Z 2, 526-551).

W liście do Tomasza Wytttenbacha z czerwca 1523 r. chrzest ukazany jest jako środek wzmacniający wiarę. Zwingli mówi tam wyraźnie, że chrzest nie rodzi wiary w kimś, kto jej nie posiada. Woda chrztu nikogo nie obmyje z grzechu, gdy zabraknie wiary. Człowiek mocno ugruntowany we wierze nie potrzebuje chrztu, który by go bardziej upewniał o posiadanej wierze. Natomiast dla ludzi słabej wiary jest konieczny, by ich przekonać, iż podobnie jak się jest zewnętrznym obmytym przez wodę, tak również wewnętrznym przez wiarę (Z 8, 85,34-86,5). Kontrast między wewnętrznym a zewnętrznym oczyszczeniem ukazany został w liście do Marcina Bucera z 1524 r. To Duchowi Świętemu przypisana jest główna i rozróżniająca rola. Od Niego bowiem pochodzi wiara (Z 8, 194,14-15).

W liście do Friedolina Lindauera spotyka się podobne kontrastowe ujęcie wiary i chrztu. Słowa o chrzcie zawarte w 1 P 3,21 Zwingli odnosi do wiary. Jego zdaniem, co zresztą dzielają wszyscy protestanci – jedynie wiara usprawiedliwia. Dla nastawionego skrajnie spirytualistycznie zuryskiego reformatora żadna niecielesna substancja nie może zostać oczyszczona przez cielesne elementy (Z 8, 236,3-20). Zwingli deprecjuje więc chrzest. Sakramentalne oczyszczenie z grzechu pierworodnego uwłaczałoby – jego zdaniem – tajemnicy wcielenia i odkupienia. W gruncie rzeczy przekonują go dwa powody, dla których udziela się chrztu: Boży nakaz i potrzeby tzw. ‘zewnętrznego’ człowieka.

Konflikt z anabaptystami

Anabaptyści odrzucali chrzest dzieci jako typowy dla dawnej tradycji pogląd przyjmujący jakby automatyczne działanie sakramentów. Domagali się oni praktyki chrztu wyłącznie dla dorosłych, by można było wyraźnie stwierdzić dojrzałość osobistego zobowiązania się do życia w wierze (zob. np. Todd 1974, 336n, Sojka 2019). Zwingliemu odpowiadał akcent położony na wiarę, nie mógł się jednak zgodzić całkowicie z poglądami radykalnych grup.

Na początku 1524 r. zagadnienie chrztu dzieci stało się publicznym problemem. W Zollikon i Wytikon niektórzy rodzice wzbraniają się

przed ochrzczeniem swych dzieci. Zostają wezwani do Zurychu, gdzie przed burmistrzem i radą miasta przedstawiają powody swego postępowania. W obydwu przypadkach powołują się na autorytet swoich duchownych (Fugel 1989, 177n)⁹.

W Zollikon proboszczem był wówczas Johannes Brötli. Uważał on, iż nie należy chrzczyć dzieci póki 'nie przyjdą do swoich dni' i same będą mogły wyznać wiarę. W Wytikon proboszczował natomiast Wilhelm Rößli, który z ambony miał powiedzieć, iż można być prawdziwym chrześcijaninem i prowadzić życie chrześcijańskie, nie przyjmując chrztu. Obydwaj kaznodzieje należeli do kręgu przyjaciół Zwingliego i nie komu innemu, jak właśnie jemu zawdzięczali swoje poglądy. Co w prywatnych rozmowach było poruszane także przez Zwingliego, oni uczynili sprawami publicznymi. Akcent położyli na osobistej decyzji wyboru wiary przez chrzczonego. Sakramentalnemu działaniu przypisywali tylko minimalne znaczenie. Rößli poszedł jeszcze jeden krok dalej niż Zwingli, ponieważ uważał chrzest za zbyteczny (Fugel 1989, 180nn). Z drugiej strony, wypowiedzi Zwingliego o potrzebie chrztu tylko dla słabych we wierze bez wątpienia prowadziły do podobnych wniosków, mimo że zawsze ostrożny Zwingli publicznie nigdy tak by ich nie sformułował.

Anabaptyści traktowali sakramenty, w przeciwieństwie do katolików i luteranów, jako czysto zewnętrzne symbole¹⁰. Chrzest, będąc widzialnym znakiem, otrzymuje u anabaptystów, podobnie zresztą jak u Zwingliego, podwójny charakter. Patrząc od strony przyjmującego, jest on świadectwem i wyznaniem wiary – przede wszystkim wyznaniem wiary w odpuszczenie grzechów przez Chrystusa. Być ochrzczoneym

⁹ Pogłębionym studium na temat szwajcarskiego ruchu anabaptystycznego jest praca Murlat 1938.

¹⁰ Mimo to anabaptysta Hubmaier opowiadał się za koniecznością chrztu wodą. Konieczność tę wywodził wyłącznie z chrzcielnego nakazu Chrystusa. Tylko w jednym wypadku pozwala na wyjątek – gdy nie ma wody lub osoby zdolnej udzielić chrztu. Wtedy wystarcza sama wiara (Fugel 1989, 228).

w imię Ojca, Syna i Ducha Świętego lub w imię naszego Pana Jezusa Chrystusa – formuła i dla Zwingliego, i dla anabaptystów nie była aż tak istotna – nie jest niczym innym, jak właśnie zewnętrznym wyznaniem wiary i świadectwem jej posiadania. Przez chrzest człowiek zewnętrznie wyznaje swoją grzeszność, ale także i mocną wiarę w odpuszczenie grzechów przez Chrystusa (Murlat, Schmid 1952, 17nn). Drugim aspektem sakramentalnego chrztu jest to, że mamy do czynienia ze znakiem pewnego osobistego zobowiązania. Chrzest jest symbolem decyzji, by na płaszczyźnie wiary doprowadzić do śmierci grzechu i życia nowym duchem.

Obok podwójnego charakteru chrztu, jako wyznania i zobowiązania, rozwijali anabaptyści pewien trzeci aspekt potrzeby zewnętrznego chrztu wodą: chrzest jest zewnętrznym znakiem wstąpienia do kościelnej wspólnoty. Ponieważ wiara z istoty swej jest natury duchowej i jej istnienie trudno jednoznacznie stwierdzić, stąd bez widzialnego chrztu nie byłoby możliwe zaistnienie widzialnej wspólnoty kościelnej opartej przecież na wierze. Także chrzest bez wspólnoty kościelnej nie miałby żadnego znaczenia. Gdzie nie ma chrztu wodą, tam też nie ma Kościoła. Dla pierwszych grup anabaptystycznych chrzest wodą jest wprawdzie tylko ‘znakiem’, ale w tym także ‘znakiem wybrania’. Pod tym względem anabaptyści nie różnili się w poglądach od swego dawnego mistrza Zwingliego. Anabaptyści akcentowali jednakże tylko aspekt chrzcielnej inkorporacji we wspólnotę kościelną. Tym różnili się oni od Zwingliego, który chrzest rozumiał znacznie szerzej (Z 3, 410,24-27; zob. Murlat, Schmid 1952, 41). Charakterystyczny przykład zwinglińskiej interpretacji Pisma w odniesieniu do chrztu stanowi egzegeza tekstu ukazującego chrzest Jana.

Chrzest Jana a chrzest chrześcijański

Reformator nie widział różnicy między chrztem Jana a chrztem chrześcijańskim. Użycie podczas chrztu wody było dla Zwingliego dowodem identyfikacji chrztu Janowego ze chrztem nakazanym przez

Chrystusa¹¹. Wyciągnął przy tym dość zaskakujące wnioski: sakrament chrztu nie został ustanowiony przez Chrystusa, ale już przez Jana Chrzciciela; Chrystus przejął później tę naukę, nie zmieniając jej w swej istocie¹². Dowodem na to ma być chrzest Chrystusa przez Jana. Jezus przyjął chrzest ze względu na nas – argumentuje Zwingli. On nie chciał nam polecić żadnego innego chrztu oprócz tego, który sam przyjął. Dalszym dowodem – zdaniem reformatora – jest fakt przyjęcia chrztu Jana przez apostołów i zgodność treści tego, co głosili Jan, Chrystus i apostołowie. Celem zamierzonej identyfikacji chrztu Jana i chrztu chrześcijańskiego jest obrona chrztu dzieci. Jeśli Jan chrzczył swoich zwolenników mimo ich braków we wierze, gdyż nie znali oni jeszcze w pełni Chrystusa, to także brak wiary u dzieci nie powinien być przeszkodą dla przyjęcia chrztu. Zwingli zdaje się jednak zapominać o istotnej różnicy między niedoskonałą wiarą dorosłych a jej brakiem u dzieci, które nie posiadają możliwości nawet subiektywnej wiary.

Chrzest i przymierze

Według Zwingliego, podobnie jak nie ma dwóch ‘Bogów’, starotestamentalnego i nowotestamentalnego, ale jest jeden, niezmienny i wieczny Bóg pozostający w wiecznej jedności ze swym Synem, Jezusem Chrytusem, tak też Stary i Nowy Testament są tylko dwoma sposobami ujęcia jednego, niepodzielnego przymierza, jakie Bóg zawarł z całą ludzkością. Różnica między Starym i Nowym Przymierzem

¹¹ W teologii katolickiej chrzest, który udzielał Jan, jest swego rodzaju wzorcem. Jako odpowiedź na wezwanie do nawrócenia był on znakiem pokuty. Musiał więc być przygotowaniem odpuszczenia grzechów, czego woda chrztu Janowego sprawić nie mogła. Jan Chrzciciel podkreśla (Mt 3,11; J 1,26), jak i sam Chrystus również to potwierdza (Dz 1,5), że on chrzczył tylko wodą. Jan wie, iż nie jest tym, za kogo był uważany (Dz 13,25). Po nim przyjdzie mocniejszy od niego, który chrzczyć będzie Duchem Świętym i ogniem. Jan znał przez Boga ustanowione granice jego misji (J 3,27nn).

¹² „Quum ergo Christus baptismum Joannis acceperit ac nihil tam in suam quam in apostolorum tinctione mutaverit, constat plane baptismum sub Joanne sumpsisse initium, neque discrimen ullum fuisse inter Joannis Christique baptismum, quod ad essentiam, effectum aut finem adtinet” (Z 3, 768, 28n). Zob. też Z 4,234-235; 4,258-277.

znajduje swoje oparcie jedynie w mało istotnych i zewnętrznych sprawach. Reformator dostrzega zasadniczą jedność Ludu Bożego. Nasza chrześcijańska egzystencja jest częścią jedyne go przymierza, które Bóg zawarł z Abrahamem, a wypełnił w Jezusie Chrystusie. Chrześcijanie są w równej mierze Ludem Bożym, jak był nim naród izraelski (Stephens 1986, 206n). W tej perspektywie także dwa podstawowe znaki Starego i Nowego Przymierza, obrzezanie i chrzest, są ze sobą nie tylko porównywalne, ale także stawiane na równi. Obrzezanie i chrzest jako ceremonie wprawdzie różnią się zewnętrznie, niemniej ich istotny sens pokrywa się ze sobą; są znakami przynależności do ludu przymierza¹³. Dla Zwingliego absolutna równorzędność obrzezania i chrztu jest tak oczywista, iż nie domaga się żadnego dokumentowania. Obydwa akty różni tylko to, do czego się przyjmujący je zobowiązują – żyć pod Prawem czy pod Chrystusem (Z 4, 327,12-17)¹⁴.

Chrzest jako znak potwierdzający przynależność do widzialnego Kościoła

Głębszy, teologiczny sens potrzeby udzielania chrztu małym dzieciom leży – według Zwingliego – w tym, że one, zupełnie niezależnie od otrzymanego chrztu, na podstawie swojego cielesnego pochodzenia od chrześcijańskich rodziców należą do Kościoła. Nie mogą bowiem – argumentuje reformator – w mniejszym stopniu należeć do Ludu Bożego niż dzieci narodu izraelskiego (Z 3, 773,21n). W swych wywodach powołuje się Zwingli na słowa św. Piotra, kiedy Duch Święty zstąpił w Cezarei na ludzi pochodzących z pogaństwa: „Któż może odmówić chrztu tym, którzy otrzymali Ducha Świętego tak samo jak

¹³ „Quod sacramenta, quantum ad externam speciem adinet non fuerunt eadem, itidem non pugnat cum veritate; nam quantum ad signationem prorsus erant eadem. Ut enim circumcisio foederis signaculum. Est sic et baptismus” (Z 6.1, 171,25-29). Paralelę między chrztem dzieci a starotestamentalnym obrzezaniem spotyka się po raz pierwszy u Zwingliego w pismach z roku 1524. Zob. Z 3, 410,19n; Z 4, 628,21n; 637,27n; 639, 16n.

¹⁴ Chrzest jest dla Zwingliego raczej znakiem Bożego przymierza z nami niż naszego przymierza z Bogiem.

my?” (Dz 10,47). Dla reformatora stanowi to uroczyste uznanie i zewnętrzne potwierdzenie już faktycznie istniejącej przynależności do chrześcijańskiej wspólnoty. Chrzest jest więc dla niego znakiem przynależności do Kościoła Chrystusa, ale nie w sensie wcielenia we wspólnotę Ludu Bożego, lecz w takim sensie, że ten, który już przez wiarę do tej wspólnoty należy, zostaje widzialnie naznaczony i otrzymuje oficjalne poświadczenie tego faktu.

W sensie wspólnego ‘naznaczenia’ chrzest dzieci, podobnie jak obrzezanie, stanowi ‘obowiązkowy znak’ przynależności do widzialnego Kościoła (Z 4, 628,21-24). Ten ‘obowiązujący znak’ rozumie Zwingli nie, jak początkowo, jako znak wyznania wiary pojedynczego wiernego, ale jako znak przymierza, zewnętrzny znak przynależności do Ludu Bożego, znak przyjęcia zobowiązań wobec Boga i innych członków Kościoła. Tak udało się Zwingliemu przypisać sakramentom, które – jego zdaniem – same w sobie nie posiadają żadnej mocy, pewną obiektywną wartość.

Potrzeba chrztu

Pierwotne stanowisko reformatora z Zurychu wobec praktyki chrztu dzieci opierało się na przekonaniu, że Nowy Testament, abstrahując od kościelnej tradycji i Starego Testamentu, pozwala na pewną otwartość. Nie zawiera on ani wyraźnego nakazu, ani zakazu udzielania chrztu dzieciom¹⁵. Pośrednio próbuje jednak Zwingli dowodzić, że już apostołowie chrzcili małe dzieci, nawet jeśli Biblia tego rodzaju praktyk nie dokumentuje. Powołuje się przy tym na tekst mówiący o chrzcie przyjętym przez całą rodzinę czy dom (Z 3, 410-411; zob. Z 4, 312; 8, 273). Trudno wątpić – jego zdaniem – by wśród domowników przyjmujących chrzest nie znajdowały się też dzieci. Ten dość często przytaczany argument wspierany bywa czasami innym, odwołującym się do ówczesnej mentalności. Gdyby dzieci nie otrzymywały chrztu, to chrześcijańscy rodzice musieliby je poddać obrzezaniu, ponieważ „nasze

¹⁵ „So findent wir im nüwen testament nit, das er kinderen weder gebotten noch verbotten sye” (Z 3, 409,27n).

oczy chcą też widzieć” (Z 3, 411,16; 4, 303-305). Rodzice, dzięki starej praktyce obrzezania, byli przyzwyczajeni wcielać swoje potomstwo we wspólnotę ludu Bożego poprzez zewnętrzny znak. Zwingli powołuje się też na Orygenesisa i Augustyna, którzy również mieli dowodzić, iż apostołowie chrzcili dzieci (Z 4, 318-323; 4, 623-624; 5, 452,ln; 8, 187,5n; 9, 109). Odwołując się do ojców Kościoła, reformator pragnął patrystycznie podbudować swoje przekonania oraz podważyć opinię anabaptystów, że chrzest dzieci został wprowadzony dopiero przez rzymskich papieży.

Z punktu widzenia egzegezy biblijnej interesujące muszą wydawać się rozróżnienia, jakie wprowadza Zwingli w interpretacji Nowego Testamentu. Mówi o przekazach, które są opisami historycznymi, i o takich, które dają pewne wskazania. Odnosząc to do chrztu, uważa, że nie można odrzucać chrztu dzieci, argumentując, że sami apostołowie nie chrzcili dzieci. Przekaz historyczny o praktyce chrzcielnej apostołów nie musi posiadać dla nas dziś koniecznego znaczenia normatywnego. Sprawozdanie historyczne nie jest żadnym prawem (Z 3, 409,29nn; 3, 410,2n; 4, 588,11-18). Należy odróżnić *quaestio facti* (że chrzest był wówczas udzielany) od *quaestio iuris* (że chrzest ma być dziś udzielany). Historyczne wydarzenie jedynie wówczas posiada normatywny charakter, kiedy można udowodnić, że ono zostało wprowadzone z mocą obowiązku.

Nakaz chrzcielny Chrystusa z Mt 28,19 oraz Mk 16,15, które to teksty anabaptyści uważali za istotne w ustanowieniu chrztu, są w oczach Zwingliego tylko uroczystym pouczeniem o sensie chrztu. Reformator nie uważał, iż jest tu ważna sama trynitarna formuła, ona odgrywa drugorzędną, podporządkowaną rolę. Dla niego forma udzielania chrztu nie ma nic wspólnego z ważnością chrztu, choć to nie oznacza, że pragnie on od przyjętej formuły odchodzić (Z 4, 267,23).

Uroczysty chrzcielny nakaz Chrystusa poucza, że nawet wtedy, gdy brakuje przekazów o chrzcie dzieci przez apostołów, nie można wyciągać wniosków o niedopuszczalności tej praktyki. Nawet gdyby wyraźnie Pismo podało, iż apostołowie nie ochrzcili żadnych dzieci,

to – zdaniem Zwingliego – nie oznaczałoby to jeszcze, iż dzieci chrzcić nie wolno¹⁶. W polemice z anabaptystami nakaz chrzcielny Chrystusa był bardzo niebezpiecznym tekstem dla całej teologii chrztu Zwingliego. Reformator starał się interpretować ten tekst jako jedynie historyczny opis dotyczący sensu ceremonii chrzcielnej. Chrystus potwierdza w nim tylko, że chrzest rzeczywiście jest obowiązkowym znakiem, poprzez który wierzący, w tym oczywiście także dzieci, zostają ‘naznaczeni’ w imię Trójjedynego Boga i wobec Niego zaciągają też pewne zobowiązania (Z 4, 234-238; zob. Fugel 1989, 291nn). Trzeba przyznać rację Zwingliemu, iż z nakazu chrzcielnego Chrystusa nie można wyciągać żadnych bezpośrednich wniosków o zakazie chrztu dzieci. Wprawdzie w nakazie tym – w czym reformator zgadza się z anabaptystami – głoszenie słowa i wiara poprzedzają przyjęcie chrztu, ale nie można stąd wyprowadzać skrajnych wniosków. Mowa Chrystusa nie jest tutaj rozkazem, ale historycznym opowiadaniem. Inne kategorie literackie, w których Zwingli interpretuje tekst Mateusza i Marka, odbierają sugestywną moc interpretacji anabaptystycznej.

Znaczenie słowa ‘chrzest’

Od drugiej połowy 1524 r., kiedy Zwingli coraz bardziej skłaniał się ku akceptacji praktyki chrztu dzieci, daje się zauważyć, że wypracował już własną interpretację słowa ‘chrzest’. Jego zdaniem, Nowy Testament pozwala mówić o poczwórnym rozumieniu chrztu. Pierwszym z nich jest zanurzenie w wodzie. Jest to zewnętrzny znak, który można otrzymać zanim osobiście wyzna się wiarę. Jest to jednak „jedynie ceremonia, z którą nie jest związane uświęcenie” (Z 4, 191).

Drugim znaczeniem słowa ‘chrzest’ jest ‘chrzest Duchem’ [*touff des geistes*], który nie jest zależny od zanurzenia w wodzie czy polania wodą. Taki chrzest daje nam Bóg poprzez wiarę, dlatego jest ona konieczna dla uświęcenia. Tego chrztu w Duchu nikt nie może udzielić poza samym Bogiem, w czym powołuje się Zwingli na Dz 1,5: „Jan

¹⁶ Trzeba odróżniać *quaestio facti* od *quaestio iuris* (Z 6.1, 52,14n).

chrzczył wodą, ale wy wkrótce zostaniecie ochrzczeni Duchem Świętym” (Z 4, 220,19-29).

Po trzecie, ‘chrzest’ oznacza przekaz wiary dzięki przepowiadanej nauce. W uzasadnieniu tego znaczenia Zwingli odwołuje się do Mt 21,25, gdzie Jezus pyta faryzeuszów „Skąd pochodził chrzest Janowy: z nieba czy od ludzi?”. Reformator wyjaśnia, że nie może być w tym wypadku mowy o chrzcie z wody. Jezus pyta ich o pochodzenie nauki Jana (Z 4, 221,30n; zob. Z 3, 769,7; Z 3, 770,34).

W końcu słowo ‘chrzest’ jest synonimem zbawienia, wewnętrznej wiary, która usprawiedliwia. Ostatecznie bowiem „nie sam chrzest udziela zbawienia, tzn. ani sama woda, ani przepowiadana nauka, ale wiara”¹⁷.

Zakończenie

Powyższa prezentacja pozwala na sformułowanie kilku zasadniczych wniosków. Przede wszystkim w znaczeniach słowa ‘chrzest’ Zwingli ostro rozgranicza w sakramencie warstwę ‘zewnątrzną’ od ‘wewnętrznej’. Dla reformatora duchowa substancja chrztu jest zupełnie oddzielona od znakowej – wiara nie ma nic wspólnego z wodą. Podział taki przekłada się także na antropologiczny dualizm, który nie dopuszcza wzajemnego oddziaływania tego, co zewnętrzne, z tym, co wewnętrzne (Fugel 1989, 280n).

Jednym z fundamentalnych założeń teologicznej myśli Zwingliego jest zaprzeczenie, iż chrzest może być uważany za środek łaski i sakrament konieczny do zbawienia. Takie stanowisko wydawało mu się sprzeczne z autonomią Boga, chrystocentryzmem Ewangelii oraz wolnością działania Ducha Świętego. Treść nauki o chrzcie została przez niego określona w ścisłym powiązaniu z podstawowymi pojęciami teologicznymi i spirytualistycznym rozumieniem człowieka.

¹⁷ „weder das wasser noch die usser leer, sunder der gloub” (Z 4, 222,8). Tym samym w interpretacji chrztu Zwingli konsekwentnie zastosował zasadę *sola fides*.

Z prawie tych samych względów Zwingli nie mógł optować za koniecznością chrztu dzieci, jak nie może obstawać za koniecznością chrztu dorosłych. Jego rozumienie chrztu odbiegało znacznie od tego, co przyjmowano w teologii średniowiecznej. Przeciwnie do tradycyjnego, średniowiecznego poglądu na sakrament chrztu reformator przypisuje mu jedynie rolę inicjującego znaku, który jest znakiem zobowiązania się do prowadzenia chrześcijańskiego życia, znakiem przymierza i znakiem potwierdzającym przynależność do widzialnego Kościoła.

Bibliografia

- Farner, Oskar. 1946. *Huldrych Zwingli*. Tom II. Zürich: Zwingli-Verlag.
- Fugel, Adolf. 1989. *Tauflehre und Taufliturgie bei Huldrych Zwingli*. Goldbach: Verlag Schmid-Fehr AG.
- Gäbler, Ulrich. 1983. *Huldrych Zwingli. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*. München: C.H. Beck Verlag.
- Jaskóła, Piotr. 2017a. „Ulricha Zwingliego nauka o chrzcie.” W Piotr Jaskóła. *Unio cum Christo. Wybrane zagadnienia z problematyki ewangelickiej*, 163-172. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
- Jaskóła, Piotr. 2017b. „Ulricha Zwingliego nauka o sakramentach.” W Piotr Jaskóła. *Unio cum Christo. Wybrane zagadnienia z problematyki ewangelickiej*, 153-162. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
- Lipiński, Filip. 2019. „Ulryk Zwingli o Kościele, sakramentach i państwie.” *Jednota* 1: 14–16.
- Locher, Gottfried Wilhelm. 1979. *Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengesichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Murlat, Leonhard. 1938. *Glaube und Lehre der schweizerischen Wiedertäufer in der Reformationszeit*. Zürich: Verlag Beer & Co.
- Murlat, Leonhard, i Walter Schmid. 1952. *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich AG.

- Potter, George R. 1994. *Zwingli*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Sojka, Jerzy. 2019. „Zwingli i anabaptyści – wobec radykalizacji reform.” *Jednota* 1: 17–20.
- Stephens, William P. 1986. *Zwingli. An Introduction to His Thought*. Oxford: Clarendon Press.
- Todd, John Murray. 1974. *Reformacja*. Warszawa: Instytut Wydawniczy „PAX”.
- Z: *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*. 1905-1991. Tom 1-9. Berlin/Leipzig/Zürich: Schwetschke/Heinsius/Berichthaus/Theologischer Verlag.

CHRZEŚCIJAŃSKA AKADEMIA TEOLOGICZNA
w WARSZAWIE

Rok LXII

Zeszyt 2

ROCZNIK TEOLOGICZNY

WARSZAWA 2020

REDAGUJE KOLEGIUM

dr hab. Jakub Sławik, prof. ChAT – redaktor naczelny

dr hab. Jerzy Ostapczuk, prof. ChAT – zastępca redaktora naczelnego

prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński

dr hab. Borys Przedpełski, prof. ChAT

dr hab. Jerzy Sojka, prof. ChAT – sekretarz redakcji

MIĘDZYNARODOWA RADA NAUKOWA

JE metropolita prof. dr hab. Sawa (Michał Hrycuniak), ChAT

bp prof. dr hab. Wiktor Wysoczański, ChAT

abp prof. dr hab. Jerzy Pańkowski, ChAT

prof. dr hab. Atanoli Aleksiejew, Państwowy Uniwersytet w Petersburgu

prof. dr Marcello Garzaniti, Uniwersytet we Florencji

prof. dr hab. Michael Meyer-Blanck, Uniwersytet w Bonn

prof. dr hab. Antoni Mironowicz, Uniwersytet w Białymstoku

prof. dr hab. Wiesław Przyczyna, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

prof. dr hab. Tadeusz Stegner, Uniwersytet Gdański

prof. dr Urs von Arx, Uniwersytet w Bernie

prof. dr hab. Piotr Wilczek, Uniwersytet Warszawski

Redakcja językowa – Kalina Wojciechowska

Skład komputerowy – Jerzy Sojka

W związku z wprowadzaniem równoległej publikacji czasopisma w wersji papierowej i elektronicznej Redakcja „Rocznika Teologicznego” informuje, iż wersją pierwotną jest wersja papierowa.

BWHEBB, BWHEBL, BWTRANSH [Hebrew]; BWGRKL, BWGRKN, and BWGRKI [Greek]

PostScript® Type 1 and TrueType fonts Copyright ©1994-2013 BibleWorks, LLC.

All rights reserved. These Biblical Greek and Hebrew fonts are used with permission and are from BibleWorks (www.bibleworks.com)

ISSN 0239-2550

Wydano nakładem

Wydawnictwa Naukowego ChAT

ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa, tel. +48 22 635-68-55

Objętość ark. wyd.: 14,5

Druk: druk-24h.com.pl

ul. Zwycięstwa 10, 15-703 Białystok

SPIS TREŚCI

Od Redakcji 325

ULRYK ZWINGLI W 500. ROCZNICĘ ROZPOCZĘCIA DZIAŁALNOŚCI W ZURYCHU

Wprowadzenie (RAFAŁ MARCIN LESZCZYŃSKI)..... 327

ARTYKUŁY

RAJMUND PIETKIEWICZ, *Ulrich Zwingli jako biblista* 331

PIOTR JASKÓŁA, *Chrzest w teologii Ulryka Zwingliego* 417

JERZY SOJKA, *Luter i Zwingli – konkurencyjne reformacyjne interpretacje
Wieczery Pańskiej* 436

RAFAŁ MARCIN LESZCZYŃSKI, *Ulryk Zwingli a filozofia* 463

MARCIN HINTZ, *Myśl etyczna Ulryka Zwingliego* 491

ANDRZEJ POLASZEK, MARIA POLASZEK, *Luter, Zwingli, Kalwin.
Trzy spojrzenia na Słowo i muzykę w Kościele
w kontekście kultury muzycznej XVI w.* 507

MATERIAŁY

STANISŁAW OBIREK, *Kulturowe i religijne uwarunkowania polemiki Piotra
Skargi (1536–1612) z myślą Ulricha Zwingliego (1484–1531)* 529

ARTYKUŁY

АЛЕКСАНДР ИГОРЕВИЧ ГРИЩЕНКО, *Язык «Забелинской подборки» –
неизвестного памятника восточнославянского христианского
гебраизма на землях Речи Посполитой* 547

СЕРГЕЙ ШУМИЛО, *Странничество Пауся Величковского по Украине
и Молдо-Валахии в 1740-е годы* 591

НАДЕЖДА МОРОЗОВА, *«Родословие иноческого пострижения» Стефана
Фролова и «Алфавит духовный» Василия Золотова*..... 613

ИРИНА САШКО, *Богословское осмысление красоты в лекциях
об искусстве Митрополита Антония Сурожского (Блума)* 647

MATEUSZ JELINEK, *Prawo Boże potępia, pomaga czy nie istnieje? Znaczenie
Prawa dla Lutra, Zwingliego i Tillicha* 663

RENATA ERNST-MILERSKA, *Idea kształcenia dialogicznego w kontekście
memorandów Kościoła Ewangelickiego w Niemczech* 685

MATERIAŁY

PAOLO RICCA, *Kościół według Lutra* 699

PAOLO RICCA, *Jak oddać Marii jej prawdziwe miejsce w inteligencji wiary
i modlitwie Kościoła. Postulaty protestanta* 713

PAOLO RICCA, *17 lutego dzisiaj – jakiej wolności poszukiwać* 725

PAOLO RICCA, *Będziesz miłował przybysza jak siebie samego
(Kpł 19,34)* 729

Wykaz autorów 737

Contents

Editorial..... 325

ULRICH ZWINGLI ON THE 500TH ANNIVERSARY OF BEGINNING HIS ACTIVITY IN ZÜRICH

INTRODUCTION (RAFAŁ MARCIN LESZCZYŃSKI) 327

ARTICLES

RAJMUND PIETKIEWICZ, *Ulrich Zwingli as a Biblical Scholar* 331

PIOTR JASKÓŁA, *Baptism in Ulrich Zwingli's Theology* 417

JERZY SOJKA, *Luther and Zwingli – Competitive Reformatory Interpretations
of the Lord's Supper* 436

RAFAŁ MARCIN LESZCZYŃSKI, *Ulrich Zwingli and Philosophy* 463

MARCIN HINTZ, *Ethical Thought of Ulrich Zwingli* 491

ANDRZEJ POLASZEK, MARIA POLASZEK, *Luther, Zwingli, Calvin. Three
Viewpoints on the Word and Music in Church in the Context of 16th
Century Musical Culture* 507

MATERIALS

STANISŁAW OBIREK, *Cultural and Religious Context of Piotr Skarga's
Polemics (1536–1612) Against the Thinking of Ulrich Zwingli
(1484–1531)* 529

ARTICLES

ALEXANDER I. GRISHCHENKO, *The Language of Zabelin's Set, the Unknown
Monument of the East Slavonic Christian Hebraism in the Polish-Lithu-
anian Commonwealth Area* 547

SERGEY SHUMYLO, *The Wanderings of Paisius Velychkovsky in Ukraine and
Moldova-Wallachia in the 1740s*..... 591

NADEŽDA MOROZOVA, “Genealogy of Tonsuring in a Monk” by Stefan Fro-
lov and “Spiritual Alphabet” by Vasily Zolotov..... 613

IRINA SAŠKO, *Theological Reflection on Beauty Metropolitan Anthony of So-
urozh's (Bloom) Art Lectures*..... 647

MATEUSZ JELINEK, *Does God's Law Condemn, Help or Not Exist? The Meaning of the Law for Luther, Zwingli and Tillich*..... 663

RENATA ERNST-MILERSKA, *The Idea of Dialogical Education in the Context of Memoranda of the Evangelical Church in Germany* 685

MATERIALS

PAOLO RICCA, *Church According to Luther* 699

PAOLO RICCA, *How to Give Mary Her True Place in the Intelligence of Faith and Prayer of the Church. Protestant Postulates* 713

PAOLO RICCA, *Today, on February 17th - what freedom should we seek*..... 725

PAOLO RICCA, *You Shall Love the Alien as Yourself (Lev 19,34)* 729

List of authors 737

Wykaz autorów

- Rajmund Pietkiewicz**, pietkiewicz@pwt.wroc.pl, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław
- Piotr Jaskóła**, pj@uni.opole.pl, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, ul. Drzymały 1A, 45-342 Opole
- Jerzy Sojka**, j.sojka@chat.edu.pl, Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa
- Rafał M. Leszczyński**, rafalmarcin5@wp.pl, Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa
- Marcin Hintz**, m.hintz@chat.edu.pl, Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa
- Andrzej Polaszek**, Andrzej@polaszek.eu, os. Nadwarciańskie 3, 62-035 Trzykolne Młyny
- Maria Polaszek**, Marysia@polaszek.eu, os. Nadwarciańskie 3, 62-035 Trzykolne Młyny
- Alexander I. Grishchenko**, grishchenko.a@pstgu.ru, Rosja, 109651, Moskwa, ul. Ilovajskaja, d. 9-2
- Sergey Shumylo**, institute@afon.org.ua, 126 Velyka Vasyl-kivska St., offi ce 1, Kyiv, Ukraine, 03150
- Nadežda Morozova**, nadja.moroz@gmail.com, Lietuvių kalbos institutas, P. Vileišio g. 5, LT-10308 Vilnius, Lietuva / Lithuania
- Irina Saško**, irenasaszko@gmail.com, ul. M. Zalizniaka 14/2, m. 121, Chmielnicki, 29027 Ukraina
- Mateusz Jelinek**, jelinek.mateusz@gmail.com, ul. Słoneczna 4, 97-410 Kleszczów
- Renata Ernst-Milerska**, r.ernst@chat.edu.pl, Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa