

STANISŁAW OBIREK¹

[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-8164-2683](https://orcid.org/0000-0002-8164-2683)

Kulturowe i religijne uwarunkowania polemiki Piotra Skargi (1536–1612) z myślą Ulricha Zwingliego (1484–1531)

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

Słowa kluczowe: jezuici, Piotr Skarga, protestantyzm, Ulrich Zwingli, teologia polemiczna

Key words: Jesuits, Piotr Skarga, Protestantism, Ulrich Zwingli, polemical theology.

Streszczenie

Artykuł jest próbą zrozumienia dlaczego teologia reformowana, wyrosła z radykalnego przejęcia się Słowem Bożym, stała się synonimem wrogości wobec Kościoła katolickiego. Podejmuje też pytania, jak to się stało, że jezuici należeli do szczególnie znienawidzonych przez Kościoły reformowane przedstawicieli papistów. Autor podejmuje tę próbę na przykładzie doktrynalnych polemik Piotra Skargi z myślą Ulricha Zwingliego.

Abstract

The article is an attempt to understand why Reformed theology which grew out of a radical commitment to the Word of God, became a synonym for hostility towards the Catholic Church. It also raises questions about how the

¹ Prof. dr hab. Stanisław Obirek jest pracownikiem Ośrodka Studiów Amerykańskich Uniwersytetu Warszawskiego.

Jesuits who belonged to representatives of papists came to be especially hated by the Reformed Churches. The author bases his attempt on the example of Piotr Skarga's doctrinal polemics with the thought of Ulrich Zwingli.

Kilka uwag wstępnych

Zestawienie z Zwinglim polskiego jezuitę urodzonego cztery lata po śmierci szwajcarskiego reformatora wymaga uzasadnienia, gdyż na pierwszy rzut oka wydaje się ono mało sensowne. Nie wystarczy bowiem stwierdzenie obecności nazwiska Ulricha Zwinglię w pismach polemicznych Piotra Skargi. W istocie Skarga nie znał dobrze teologii autora „O jasności i pewności Słowa Bożę” (1522) i traktował go jedynie jako hasło mające uzasadnić wyższość teologii rzymskokatolickiej. Podobnie zresztą traktował autor „Kazań sejmowych” i innych reformatorów. Była to zresztą powszechnie przyjęta praktyka, wypracowana przez teologię katolicką w dużym stopniu w okresie Reformacji, a szczególnie przez jezuitów. Jak wiadomo, byli oni mistrzami tzw. teologii kontrowersyjnej.

Ten stan rzeczy nie zwalnia nas jednak z konieczności podjęcia próby zrozumienia, dlaczego teologia reformowana, wyrosła z radykalnego przejęcia się słowem Bożym, stała się dla powstałego w 1540 roku zakonu synonimem wrogości wobec Kościoła katolickiego. I odwrotnie, jak to się stało, że to właśnie duchowi synowie Ignacego Loyoli należeli do szczególnie znienawidzonych przez Kościoły reformowane przedstawicieli papistów. Innymi słowy, należy szukać odpowiedzi na pytanie, dlaczego głęboke przeżycie religijne i ewangeliczny entuzjazm, zrodzony z głębokego przejęcia się słowem Bożym, znalazł swoje ujście z jednej strony w tworzeniu nowych Kościołów reformowanych i w radykalnym sprzeciwie wobec papieństwa, a z drugiej w powstaniu zakonu, który obronę tegoż papieństwa wypisał na swoich sztandarach jako swój wyróżnik.

Tak więc w pierwszej części artykułu zostaną przedstawione wspólne korzenie, z jakich wyrosły zarówno katolicyzm trydencki, jak i Kościoły reformowane. Następnie zarysowane zostaną główne zręby teologii

jezuickiej i zasadnicza myśl teologiczna Zwingliego. W podsumowaniu, o charakterze jubileuszowym, wskazana zostanie możliwa strategia przewyciężenia istniejącego skonfliktowania (choć już częściowo przewyciężonego) Kościoła rzymskokatolickiego z Kościołami reformowanymi.

Wspólne dziedzictwo humanistyczne i biblijne

Znakomity historyk niemiecki Heinz Schilling, któremu zawdzięczamy wprowadzenie do historiografii europejskiej pojęcie 'konfesjonalizacji', kreśląc początki europejskiej nowożytności, pisał: „«Na początku byli Luter, Loyola i Kalwin» – takim zdaniem można by było zacząć książkę poświęconą początkom nowożytności, która – w oparciu o potrójny portret – spróbowałaby uchwycić przełom epoki i nakreślić istotne struktury społeczne, polityczne i duchowo-mentalne formacji społecznej, nazywanej przez nas europejską nowożytnością” (Schilling 2010, 139). Myślę, że ten potrójny portret, choć sugestywny, nie tylko nie wyczerpuje listy 'ojców założycieli' europejskiej nowożytności, ale pomija najważniejszego z nich – Erazma z Rotterdamu, z którego zresztą wspomniana trójka wyrosła. Każdy z tej trójki w inny sposób ustosunkował się do humanistycznego dziedzictwa Erazma, ale nie jest to przedmiotem naszych rozważań. Wydaje się, że wpływ księcia humanistów na Ignacego Loyolę jest wyjątkowo słabo rozpoznany, z tego powodu warto mu poświęcić chwilę uwagi.

Problem stosunku jezuitów do tradycji humanistycznej zasługuje na baczniejszą uwagę, wskazuje bowiem na niezwykle powikłane stosunki zakonu jezuitów z samym Kościołem katolickim. Z jednej strony zakon chciał mu bowiem służyć jak najlepiej, z drugiej to właśnie najodważniejsze inicjatywy duszpasterskie i oryginalne intuicje teologiczne stawały się źródłem nieporozumień i oskarżeń o brak lojalności, a nawet posądzenia o herezję. Zakon ten, wyrosły z ducha erazmiańskiego, musiał się od tych inspiracji odcinać. Powodowało to tak dziwne zachowania, które można uznać za ilustrację przysłowiowej 'jezuickiej obłudny'.

John O'Malley i Mark Rotsaert pokazali, iż Ignacy Loyola wbrew swoim własnym zapewnieniom był, podobnie jak główni reformatorzy, pilnym czytelnikiem dzieł Erazma z Rotterdamu. O'Malley we wprowadzeniu do wydania pism religijnych Erazma zwrócił uwagę na 'uderzające podobieństwa tekstowe' pomiędzy „Podręcznikiem żołnierza Chrystusowego” [*Enchiridion militis Christiani*] a „Ćwiczeniami duchowymi”. Jego zdaniem „dawno odeszliśmy od przeciwstawiania humanizmu Erazma fanatyzmowi Loyoli” (O'Malley 1988, 30–31). Rotsaert natomiast przeprowadził szczegółową analizę zarówno tych tekstów, jak i czasu, kiedy Loyola zapoznał się z hiszpańskim tłumaczeniem „Podręcznika żołnierza Chrystusowego” w Kastylii (Rotsaert 1982). Zresztą na te podobieństwa zwrócił uwagę w Polsce historyk literatury polskiej Jan Błoński, zastanawiając się, czy Sęp Szarzyński przejął obraz 'wojowania' od Loyoli za pośrednictwem Erazma właśnie: „Na myśl przychodzi od razu ignacjański *athleta Christi*. Lecz Loyola zaczerpnął go zapewne od Erazma, skoro cały *Enchiridion militis Christiani* opiera się na tej właśnie metaforze” (Błoński 2001, 185).

Znawca okresu Reformacji, Janusz Tazbir, słusznie podkreślał, że w ostatnich latach zmieniło się podejście do miejsca jezuitów w polskiej kulturze. Jak pisał: „Dziś doceniamy nie tylko wielkość myśli Pascala, ale i zasługi Towarzystwa Jezusowego. Przez długi czas jedni patrzyli na jego dzieje wyłącznie przez panegiryczne okulary, inni tylko przez pryzmat pamfletów. Obecnie staramy się iść środkiem drogi, pamiętając przy tym, że zabija tylko obojętność. Bo przecież jedynie o ruchach i ludziach, którzy zostawili trwałe ślady w dziejach polityki i kultury, pisze się pamflety” (Tazbir 2001, 171–172). Nie sposób odmówić Tazbirowi racji tym bardziej, że to właśnie pamflety antyjezuickie już w 1963 roku zwróciły jego uwagę (Tazbir 1963). Oczywiście dzisiaj na polskim rynku mamy obfitość zarówno rodzimej historiografii jezuickiej, jak i tłumaczeń podstawowej literatury przedmiotu. Jednak problematyka ideologicznych uwarunkowań działalności Towarzystwa Jezusowego w okresie Reformacji i reformy katolickiej nie została jeszcze wystarczająco wyjaśniona.

Szczególnie ciekawym mogłoby być szczegółowe przeanalizowanie stosunku zakonu do papieżstwa i to poczynając już od pism samego Loyoli.

Listę kłopotliwych cytatów, potwierdzających przeświadczenie, iż jego stosunek do papieża i hierarchii kościelnej był wręcz bałwochwalczy, można mnożyć w nieskończoność. Warto jednak przywołać mniej znany cytat z dziariusza jego sekretarza Ludwika Gonsalvesa da Camera, który w 1555 roku zanotował (były to słowa wypowiedziane po wyborze papieża Marcelego II): „Wtedy on [Ignacy] nam powiedział, że trzy rzeczy wydają się konieczne, żeby papież zreformował świat, a mianowicie: żeby sam siebie zreformował, żeby zreformował swój dom i żeby zreformował kurie i miasto Rzym” (Gonsalves da Camera 2008, nr 94). Z tej chyba autentycznej wypowiedzi założyciela zakonu wynika, że miał on pełną świadomość problematyczności nie tylko samego urzędu papieskiego, ale i kurii rzymskiej. Tak więc główna linia sporu pomiędzy katolicyzmem trydenckim², a Kościołami powstałymi w tamtym okresie okazuje się nie tak oczywista. Reformatorzy wybrali otwartą konfrontację i bunt, jezuita wiernopoddańcze posłuszeństwo. Dzisiaj podziwiamy raczej to pierwsze, zaś bezkrytyczne posłuszeństwo budzi konsternację.

Już w latach osiemdziesiątych XX wieku w książce *Jesuitische „ars rhetorica” im Zeitalter der Glaubenskämpfe* Barbara Bauer przeanalizowała zarówno jezuicką *ars rhetorica*, jak i główne zasady retoryki reformatorów, jako wspólne dziedzictwo zachodniego chrześcijaństwa. Niemiecka badaczka zauważyła, że zarówno katolickiej kontrreformacji, jak i protestanckim wyznaniom patronował ksiądz humanistów Erazm z Rotterdamu, z którego dorobku jedni i drudzy czerpali pełną garścią (Bauer 1986). Sami jezuita byli gotowi szukać źródeł inspiracji dla swej duchowości w religijnym zapale Ignacego Loyoli i pierwszych jezuitów (O'Malley 1999). Atakowani przez nich reformatorzy zwykli zwracać uwagę na fanatyzm i bezkrytyczne oddanie papieżowi, nierzadko

² Gdy Loyola komentował wybór Marcelego II, trwały obrady soboru Trydenckiego (1546–1563), w którym również jezuita brali udział.

z uszczerbkiem dla wartości ewangelicznych. Chwalcy renesansowej wolności nie bez racji wskazywać będą na jezuitów jako głównych przeciwników humanistycznego ideału. Przykładem jest wybitny włoski historyk wychowania Eugenio Garin, który pisał:

Pierwsza włoska szkoła humanistyczna, świecka i zbuntowana, widziała w starożytności znakomity przykład człowieczeństwa; sam świat protestancki uznał walory edukacyjne *bonae litterae*. Szkoła jezuicka posłużyła się nimi tylko dlatego, że było to użyteczne dla jej celów, wszak sposób całkowicie zewnętrzny, w jaki ich użyła, wskazuje na granice jej akceptacji (Garin 1957, 214).

Garin ma oczywiście rację, ale jego tezę włączyć należy w szerszy kontekst kulturowy. Przecież to samo można powiedzieć o wychowaniu protestanckim, które podporządkowane było nadrzędnym celom reformatorskim, a 'szkoła humanistyczna', o której mówi Garin, też nie była wolna od ideologicznych uwarunkowań³.

Trzeba też zaznaczyć, że zarówno jezuita, jak i teologowie reformowani przekroczyli dziedzictwo humanistyczne i je twórczo rozwinęli. Korzystając z jego inspiracji, zdali sobie sprawę z jego ograniczeń i nie tylko zrezygnowali z łaciny (w pismach polemicznych), ale świadomie starali się wyjść poza elitarne kręgi, co zresztą Erazm miał za złe Marcinowi Lutrowi. Zdaniem Erazma z Rotterdamu Luter niepotrzebnie upubliczniał teologiczne subtelnosci wobec ludzi niewykształconych. Pisał o tym w liście do Justusa Jonasa, kolegi Lutra w Wittenberdze w maju 1521 roku stwierdzając, że Luter „wszystko robi publicznie i otwiera najmniejszym rzemieślnikom dostęp do spraw, które do tej pory były zastrzeżone dla uczonych i traktowanych przez wtajemniczonych jak misteria” (Schilling 2017, 147). Nie mam zamiaru negować oczywiście służby ideologii papieżstwa, chcę tylko wskazać na prosty fakt, iż jezuita działali w czasie wysoce zideologizowanym. Trzeba więc mówić

³ Sam dwukrotnie próbowałem wskazać na złożoność tej problematyki. Por. Obirek 1997; Obirek 2004.

o różnych ideologiach, z jednej strony była to ideologia rzymskiego katolicyzmu, a z drugiej ideologia religii podporządkowanej lokalnej polityce (słynne *cuius regio eius religio*).

Zdaniem Barbary Bauer, zarówno katolicy, jak i ewangelicy posłużyli się tradycją humanistyczną dla własnych ideologicznych celów, a dokładniej do celów administracji państwowej, której zarówno jedni, jak i drudzy służyli. Jednak to właśnie jezuitom przypisuje się zdradę humanistycznych ideałów, co jest – według Bauer – dziedzictwem oświecenia, które tak właśnie przedstawiało jezuitów. Według wspomnianej uczoney

Oświeceniowo nastawieni historycy drugiej połowy XVIII wieku, którzy polemizowali z oddaloną od codzienności szkołą łacińską i z edukacyjnym monopolem jezuickich kolegów na obszarach katolickich, przyczynili się do wytworzenia przesądu, jakoby kultura na obszarach objętych kontrreformacją była tylko restauratywna i zdobycze humanizmu nie miały miejsca w jezuickich instytucjach edukacyjnych (Bauer 1986, 30).

Tymczasem należy podkreślić, że: „Nie tyle przynależność do określonego obozu konfesyjnego, ile zbliżenie do antycznego ideału stylistycznego i samodzielność w opanowaniu różnych *genera dicendi* określało topografię wspólnego, konfesyjnego zróżnicowania pola bitwy” (Bauer 1986, 16). Tak więc polemiczne zaciętrzewienie nie zawsze ułatwia obiektywną ocenę zjawisk historycznych, zwłaszcza że zarówno jezuita, jak i ich ideowi oponenci nie szczędzili sobie złośliwości, które nie ułatwiają tych ocen.

Podobne uwagi można poczynić na temat wspólnego sięgania do Biblii i to zarówno Biblii Hebrajskiej, jak i Nowego Testamentu. Wystarczy wspomnieć pierwsze tłumaczenia Pisma Świętego na język polski, czy niezwykle istotne dla jego rozumienia postylle, które właśnie autorzy reformowani i jezuita wybrali jako poręczne narzędzie propagowania idei teologicznych. Co więcej, trzeba powiedzieć, że to zarówno reformatorzy, jak i pierwsze pokolenie jezuitów w wielu krajach stawali się mistrzami twórczości w rodzimych językach, często ostrząc pióra w polemikach wyznaniowych. Wystarczy wspomnieć rolę biblijnego przekładu

Marcina Lutra na rozwój nowożytnego języka niemieckiego, czy wpływ biblijnego języka polskiego Mikołaja Reja na polskich protestantów, czy przekładu Biblii jezuitę Jakuba Wujka na polskich katolików.

Nawiasem mówiąc, przypisywane jezuitom autorstwo wypracowania teologii kontrowersyjnej nie do końca jest słuszne, gdyż tak naprawdę oni tylko podejmowali tematy wcześniej poruszane przez reformatorów. Heinz Schilling w swojej biografii Marina Lutra pisze o tym następująco: „Wywołana przez Lutra i Reformację fala sporów teologicznych niosła nie tylko kłótnie i niezgodę. Wzajemne oddziaływanie sprzyjało kształtowaniu doktryny po stronie zarówno protestanckiej, jak i katolickiej. Jednocześnie miało wpływ na wyklarowanie się duchowych i kulturowych podstaw nowożytności” (Schilling 2017, 389). Tak więc religijny i kulturowy impuls, który wyszedł najpierw z Wittenbergi, a później z Genewy i Zurychu, objął swoim wpływem również rzymski katolicyzm. A jednak, mimo terminowania u wspólnych mistrzów, ich drogi coraz bardziej się rozchodziły, a przepaść wykopana przez obustronne pisma polemiczne wydawała się nie do zasypania.

Ulryk Zwingli – patriota i chrześcijanin

Zdaniem Petera Stephensa Zwingli został ukształtowany przede wszystkim przez szwajcarski patriotyzm i szwajcarski humanizm. W swoim syntetycznym eseju poświęconym jego teologii Stephens napisał: „Szwajcarski patriotyzm wpłynął na Zwingliego, gdy był chłopcem, a szwajcarski humanizm ukształtował go, gdy był młodym człowiekiem” (Stephens 2004, 80). Zaś autor jedynej dostępnej w języku polskim biografii George Potter precyzuje, że to „Erazm wywarł największy wpływ na Zwingliego” (Potter 1994, 24). W istocie to właśnie ‘książę humanistów’ dostarczył mu najważniejszych impulsów teologicznych. Zanim doszło do wygłoszenia pierwszego kazania w katedrze w Zurychu w sobotę 1 stycznia 1519 roku i do zapowiedzi wykładów na temat Ewangelii według Mateusza, Zwingli już w 1516 roku zaopatrzył się w *Novum Instrumentum*, czyli pierwszy opublikowany grecki Nowy Testament.

Właśnie ta poręczna wersja Nowego Testamentu, przygotowana przez Erazma, ukształtowała myślenie Zwingliego na temat chrześcijaństwa. I to właśnie kazania oparte na analizie tego wydania okazały się najbardziej inspirujące w wypracowaniu przyszłych koncepcji teologicznych Zwingliego.

Aktywność kaznodziejska Zwingliego oparta na słowach Ewangelii sprawiła, że 29 kwietnia 1519 roku został wybrany na kanonika kolegiaty. Jak wiemy z biografii reformatora, kazania te cieszyły się rosnącym powodzeniem i wpłynęły na ukształtowanie reformatorskiej mentalności jego słuchaczy. Warto też zaznaczyć, że Zwingli nie ograniczył się do działalności kaznodziejskiej, lecz szeroko rozwijał działalność edukacyjną, bowiem oprócz kazań napisał we wrześniu 1522 roku krótkie wprowadzenie do studium Biblii: *Von Klarheit und Gewissheit des Wortes Gottes* [„O jasności i pewności słowa Bożego”]. Był to wykład i potwierdzenie nieodpartej siły słowa Bożego i jego zasadniczej jasności. Trzeba podkreślić, że Zwingli, w przeciwieństwie do Lutera, nie został nigdy formalnie ekskomunikowany, choć począwszy od 1523 roku sąsiedzi katoliccy skłonni byli traktować zwinglian jako luteran. Można powiedzieć, że sam reformator określił się zdecydowanie wobec katolicyzmu w traktacie z 1525 roku „O prawdziwej i fałszywej religii”, który jest wyrazem jego teologicznego stanowiska. Dla Zwingliego fałszywą religią jest religia Rzymu, gdyż była zabobonem i sprzeciwiała się sprawiedliwej i prawdziwej wierze, którą wywodził z Biblii. Stawiając kropkę nad ‘i’, stwierdzał, że papież jest Antychrystem. Dzięki swojej aktywności i dziełom teologicznym Zwingli cieszył się nie tylko poparciem władz swego miasta, ale doprowadził do przyjęcia Reformacji zwingliańskiej przez tradycyjnego rywala Zurychu, Berno.

Jednak nie bez znaczenia, a być może sprawą kluczową, okazało się poparcie wspólnoty, w której przyszło Zwingliemu działać. Zresztą nie tylko w jego przypadku, ale w ogóle o powodzeniu ruchu reformacyjnego zadecydowały właśnie silne ośrodki miejskie i wiejskie, jak to podkreśla znawca teologii Zwingliego, Peter Blickle. Otóż zdaniem

tego historyka należy mówić o Reformacji wspólnotowej, podkreślając, że to „«wspólnota» jako organizacyjna rama życia codziennego odegrała kluczową rolę w przyjęciu Reformacji” (Blickle 2007, 76). Przy czym Blickle, powołując się na liczne studia poświęcone konkretnym przykładom, stwierdza, że „reforma miejska miała charakter oddolny” (Blickle 2007, 77). Inaczej mówiąc, to wspólnoty, a ściślej rady miejskie decydowały o przyjęciu lub odrzuceniu nowego wyznania. Miało to oczywiście swoje historyczne i kulturowe uzasadnienie. Trzeba bowiem zauważyć, że „zarówno wspólnoty miast i wsi w dużym stopniu wzmocniły poziom samodzielności rządzenia w ciągu XIV i XV wieku. Wspólnoty stały się podstawową formą polityczną organizacji dla chłopów i mieszczan” (Blickle 2007, 87). Zdaniem Blicklego zarówno Luter, jak i Zwingli „uczynili chrześcijaństwo wspólnotowe rdzeniem ich teologii i całkowicie odrzucili hierarchiczną strukturę Kościoła i w ten sposób przekształcili «kapłanów» w wierzących” (Blickle 2007, 87). Warto przy okazji zauważyć, że Kościół rzymskokatolicki właśnie takie pojmowanie roli wspólnoty przyjął na soborze watykańskim drugim, dowartościowując pojęcie ludu Bożego.

Oparcie się na wspólnocie, a zwłaszcza na władzach miejskich sprawiało, na co zwraca uwagę Wojciech Kriegseisen, że granice tolerancji były wyraźnie określone: „Jest też oczywiste, że nacisk, który Zwingli kładł na popieranie przez władze głoszenia prawdziwego słowa Bożego, wykluczał tolerancję dla publicznego kultu innowierców” (Kriegseisen 2010, 103).

Niestety życie Zwinglego zostało tragicznie przerwane, gdy miał 47 lat. Zginął w bitwie pod Kappel. Jak pisze Potter: „W ludzkim rozumieniu śmierć Zwinglego w październiku 1531 roku była nieoczekiwana, nieopatrna i łatwa do uniknięcia” (Kriegseisen 2010, 450). Zapewne przerwane w pełnym rozkwicie życie reformatora stało się jedną z przyczyn mniejszego oddziaływania jego myśli, jeśli ją porównać z wpływami Marcina Lutera czy Jana Kalwina. Jednak dzięki następcy, Heinrichowi Bullingerowi, dziedzictwo Ulryka Zwinglego pozostało

żywą tradycją w Szwajcarii i aż do dziś określa charakter tamtejszych Kościołów ewangelickich.

Piotr Skarga – kaznodzieja jednego stronnictwa politycznego

Polscy jezuici, zwłaszcza ci, którzy działali na dworach królewskich i dworach magnackich, aktywnie włączyli się w utrwalanie istniejącego porządku politycznego. Było tak nie tylko w Rzeczypospolitej Obojga Narodów (Obirek 1996b), ale i w innych krajach (Bireley 1999). Polscy jezuici, mimo aktywnego zaangażowania zarówno w politykę, jak i w powstanie ważnych ośrodków kulturotwórczych (Obirek 1996a), nie pozostawili znaczących opracowań teoretycznych. Można wręcz powiedzieć, że ich twórczość teologiczna miała wtórny wobec rzymskich wzorców charakter. Bronisław Natoński łączy ten fakt z ich nadmierną aktywnością praktyczną, nie pozostawiającą czasu na pisanie obszernych i samodzielnych dzieł, porównywalnych z twórczością zachodnich konfratrów: „Praca pisarska nie była zorganizowana, torowała sobie drogę wśród ogromnych trudności, utrzymywała się niejako na marginesie działalności duszpasterskiej i administracyjnej; nie osiągnęła więc wielkiego rozmachu i głębi” (Natoński 2003, 52). Jego zdaniem głównym rysem humanizmu jezuickiego była twórczość polemiczna: „Wielcy teologowie tego okresu, to zarazem wybitni polemisi. Jezuici należący do polskiej prowincji zakonnej stworzyli w okresie tzw. humanizmu jezuickiego bogatą literaturę polemiczną przeciw innowiercom” (Natoński 2003, 48). Szczególnie interesująco przedstawia się swoisty pojedynek jezuitów na postylle, poczynając od reakcji Jakuba Wujka na „Postyllę” Mikołaja Reja. Zresztą w ogóle ta kwestia zasługuje na oddzielne potraktowanie (Maciuszko 1987)⁴.

Choć liczba jezuitów zaangażowanych w ówczesne spory i przemiany religijne oraz polityczne jest długa, a ich wkład w zwycięstwo katolicyzmu kontrreformacyjnego w naszym kraju trudno przecenić, to

⁴ Brak podobnego opracowania postyllografii katolickiej.

niewątpliwie na czoło wysunął się kaznodzieja Zygmunta III Wazy, Piotr Skarga. I właśnie z tego powodu ograniczę się do tej najbardziej wyrazistej postaci, która stała się swoistą ikoną zakonu. Do chwili obecnej najbardziej obiektywny obraz autora „Kazań sejmowych” nakreślił Janusz Tazbir (Tazbir 1978). Tego obrazu nie zmieniły hagiograficzne ujęcia licznych entuzjastów Skargi. Interesować nas będzie jedynie jego ostatnie dziełko polemiczne „Wzywianie do jednej zbawiennej wiary”, wydane po raz pierwszy w Wilnie w 1611 roku, a więc na rok przed śmiercią autora. Można wręcz powiedzieć, że jest ono jego ostatnim głosem w polemice antyprotestanckiej (Skarga 1835). Podobnie jak i w swoim najbardziej popularnym dziele „Żywoty świętych”, również tutaj retoryka Skargi jest już oryginalna. Te pierwsze były bowiem przede wszystkim tłumaczeniem z popularnych w zachodnich krajach katolickich legend oraz żywotów świętych i błogosławionych katolickich, zaś pisma polemiczne wzorowały się głównie na schematach wypracowanych przez Roberta Bellarmino (por. Obirek 1994). Zresztą również rodzima twórczość teologiczna mogła być dla niego punktem odniesienia, jak chociażby mowa Stanisława Orzechowskiego „O godności stanu duchownego” [Pro dignitate sacerdotali oratio], wydana w 1577 roku. Omówił ją w swojej książce, poświęconej wpływowi Erazma na polską Reformację, Maciej Ptaszyński, cytując *passus*, w którym Orzechowski pisał, że „Luter i inni reformatorzy – Zwingli, Bucer, Bullinger i Kalwin – doprowadzili religię do upadku, a upadek religii grozi katastrofą państwa, na co dowodów dostarczają dzieje Czech, Anglii, Danii i Rzeszy, trawionych wojnami religijnymi” (Ptaszyński 2018, 609). Dokładnie te motywy pojawiają się w polemice Skargi. W „Wzywaniu do jednej zbawiennej wiary” znajduje się odniesienie do Ulryka Zwingliego. Język jezuita jest jednak jeszcze bardziej nieprzejednany. Można powiedzieć, że stanowi on również wzorcowy przykład polemicznej metody stosowanej przez Skargę również w odniesieniu do innych reformatorów. Jest sprawą oczywistą, że nie wyczerpuje ono bogatej oraz wielostronnej twórczości i działalności nadwornego kaznodziei Zygmunta III Wazy, ale to nie Skarga jest

przedmiotem naszej uwagi. Dlatego ze względu na temat tego artykułu skupiamy się tylko na tym jednym utworze.

W słowie skierowanym do czytelnika Skarga pisał, że powodem wydania druku był „najcięższy grzech herezji i od jednej prawdziwej wiary odstąpienie” (Skarga 1835, 1). Próżno tu jednak szukać definicji herezji i na czym konkretnie miałyby polegać odejście od prawdziwej wiary. Herezja funkcjonuje po prostu jako określenie ogólne, którego nie ma potrzeby objaśniać. Pismo składa się z dwóch części. W pierwszej części Skarga pisze o „jednym prawdziwym Kościele katolickim”. Znajdujemy tu znowu hasłowy i encyklopedyczny wręcz zestaw przymiotów prawdziwego Kościoła, znany z pism wspomnianego już Roberta Bellarmino, jak też z wcześniejszych dzieł Skargi, zwłaszcza „O jedności Kościoła Bożego”, poświęconego zbliżeniu katolicyzmu do prawosławia (Skarga 1885). W części drugiej Skarga przestrzega przed niebezpieczeństwami herezji.

O Ulryku Zwinglim pisze zawsze łącznie z innymi ‘heretykami’, szczególnie często łączy go z Marcinem Lutrem. Przywołam tytułem przykładu dwa fragmenty. W pierwszym mowa jest o interpretacji Biblii, w drugim o rozumieniu Eucharystii. Trudno jednak dostrzec w tym polemicznym dziełku chęć prawdziwej dyskusji teologicznej. Jest to raczej zestaw inwektyw i stereotypów, przywołanie których ma odstręczyć potencjalnego czytelnika od kontaktów z ‘heretyckimi’ pisami. Jest rzeczą interesującą, że w obu przypadkach Skarga pisze o podszeptach diabelskich.

Przywoływanie tych fragmentów w dzisiejszym ekumenicznym kontekście budzi zażenowanie. Pisał oto tak: „Bo dwa z nich, Luter i Zwingel, mistrza mieli diabła, który ich tak pismo ś. wywracać nauczył. Co oba na się jawnie i bez wstydu wyznali o one rozmowy z nim samisz wypisali” (Skarga 1835, 98; pisownia oryginalna). Nie ma tu nawet próby wejścia w rozmowę, zrozumienia przesłanek, które doprowadziły do takiego a nie innego rozumienia tekstu natchnionego. Skarga zadowala się inwektywą.

Podobny typ argumentacji *ad hominem* spotkamy w polemice skierowanej przeciw ewangelickiemu rozumieniu mszy: „Luter o mszy i ofercie, aby je wymiatał: a Zwingel o Eucharystii abo tylo same znaki przyjmował, przekonany i nauczony od czarta był. Jakoż się tu od nich nie odrażać” (Skarga 1835, s. 98; pisownia oryginalna). Znowu więc argument w polemice zostaje zastąpiony pustą inwektywą. Przeciwestawiając jedność Kościoła rzymskiego coraz większym podziałom w Kościołach protestanckich, Skarga ironizuje na temat ich wiary:

Gdzież tu wasza chluba z wiary, których tak wiele macie, i z jednej się w drugą odmieniacie. Dziś Lutranem a jutro Kalwinistą, a potem Nowokrześciami, a zaś Arianem, a na koniec Ateistą, to jest, ze wszystkich nic. Wielowiarstwem tedy tym zbrzydzić się trzeba, a do jednej się wiary zbawiennej przywiązać, zbawienie i słowo Boże każe” (Skarga 1835, 144; pisownia oryginalna).

Jak wiemy, spory wewnątrz Kościoła katolickiego były uciszane przez autorytet papieski, stąd złudzenie jedności w myśleniu teologicznym. Na zrozumienie i przyjęcie twórczego oraz inspirującego do odnowy głosu teologii ewangelickiej, w tym Ulryka Zwingliego, trzeba było zaczekać do soboru watykańskiego drugiego i do żywo rozwijającego się dzisiaj ruchu ekumenicznego.

Można więc powiedzieć, że choć doraźnie Skarga i Kościół katolicki w Rzeczypospolitej Obojga Narodów odniosły spektakularny sukces, który pozwala mówić o rekatolizacji kraju, to cena tego zwycięstwa była wysoka. W perspektywie historycznej było to bowiem zwycięstwo pyrrusowe, które doprowadziło do upadku chrześcijaństwa i kultury teologicznej. Ostatecznym, choć mocno spóźnionym uznaniem wkładu reformatorów w odnowę chrześcijaństwa przez Kościół katolicki był dopiero sobór watykański drugi i otwarcie się na dialog ekumeniczny. W świetle zarówno posoborowej teologii, w dużym stopniu na nowo podnoszącej problem autorytetu zarówno papieża, jak i soborów, Kościół rzymskokatolicki przyznał częściowo rację tak gwałtownie zwalczanym reformatorom.

Podsumowanie

Być może najlepszym podsumowaniem tego artykułu jest przywołanie wspólnej deklaracji katolików i luteran, ogłoszonej 31 października 2016 roku przez papieża Franciszka w Lund razem z biskupem Munibem Yunanem, prezydentem Światowej Federacji Luterkańskiej („Deklaracja wspólna z okazji wspólnego katolicko-luterkańskiego upamiętnienia 500-lecia Reformacji” 2016). Wynika z niej nie tylko jednoznaczna gotowość przezwyciężenia historycznie ukształtowanych stereotypów i nagromadzonych uprzedzeń, ale również wzajemna gotowość czerpania ze wspólnej historii. Jak sądzę, można jej ustalenia odnieść również do stosunku Kościoła katolickiego do tradycji odwołującej się do Ulryka Zwingliego.

Najpierw jest w niej mowa o trwającym od pół wieku ruchu ekumenicznym i wzajemnym zbliżeniu się obu Kościołów oraz odkryciu, że mamy znaczenie więcej wspólnego niż dzielących nas różnic:

Pięćdziesiąt lat trwałego i owocnego dialogu ekumenicznego między katolikami a luteranami pomogło nam przezwyciężyć wiele różnic i pogłębiło nasze wzajemne zrozumienie i zaufanie. Jednocześnie zbliżyliśmy się do siebie poprzez wspólną służbę naszym bliźnim – często w sytuacji cierpienia i prześladowania. Poprzez dialog i wspólne świadectwo nie jesteśmy już obcymi. Przeciwnie, nauczyliśmy się, że to, co nas łączy, jest większe niż to, co nas dzieli („Deklaracja wspólna z okazji wspólnego katolicko-luterkańskiego upamiętnienia 500-lecia Reformacji” 2016).

Jednak nie tylko uznanie wspólnych wartości zbliża obie wspólnoty religijne, również świadomość obopólnych win jest istotna w tym zbliżeniu, gdyż umożliwia stanięcie w prawdzie. Jednym z tych elementów, który bodajże najbardziej przyczynił się do historycznych podziałów, było wykorzystywanie religii do celów politycznych:

Chociaż jesteśmy głęboko wdzięczni za dary duchowe i teologiczne otrzymane za pośrednictwem Reformacji, to wyznajemy także i oplakujemy przed Chrystusem to, że luteranie i katolicy zranili widzialną jedność Kościoła. Różnicom teologicznym towarzyszyły uprzedzenia

i konflikty, a religia była traktowana instrumentalnie do celów politycznych („Deklaracja wspólna z okazji wspólnego katolicko-luterańskiego upamiętnienia 500-lecia Reformacji” 2016).

Wspólna deklaracja kończy się wyzwaniem do twórczego i kreatywnego zaangażowania w budowanie jedności:

Wzywamy wszystkie parafie i wspólnoty katolickie i luterańskie do śmiałości i kreatywności, by były radosne i pełne nadziei w swoim zaangażowaniu, by kontynuowały wspaniałą drogę, która jest przed nami. Zamiast konfliktów z przeszłości, Boży dar jedności między nami powinien kierować współpracą i pogłębiać naszą solidarność („Deklaracja wspólna z okazji wspólnego katolicko-luterańskiego upamiętnienia 500-lecia Reformacji” 2016).

Właśnie na przykładzie tego tekstu można zobaczyć, jak bardzo teologia kontrreformacyjna oddaliła się od źródeł chrześcijańskich.

Bibliografia

- Bauer, Barbara. 1986. *Jesuitische „ars rhetorica” im Zeitalter der Glaubenskämpfe*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Bireley, Robert. 1999. *The Refashioning of Catholicism, 1450–1700. A Reassessment of the Counter Reformation*. London: Mcmillan Press.
- Blickle, Peter. 2007. „Communal Reformation: Zwingli, Luther, and the South of the Holy Roman Empire.” W *Reform and Expansion 1500–1660*. Red. R. Po-chia Hsia, 75–89. Cambridge: Cambridge University Press.
- Błoński, Jan. 2001. *Mikołaj Sęp Szarzyński a początki polskiego baroku*. Kraków: Universitas.
- „Deklaracja wspólna z okazji wspólnego katolicko-luterańskiego upamiętnienia 500-lecia Reformacji.” 2016. Dostęp: 08.03.2020. <https://deon.pl/kosciol/tekst-wspolnej-deklaracji-katolikow-i-luteran,414419>
- Garin, Eugenio. 1957. *Educazione in Europa (1400–1600)*. Bari: Laterza.

- Gonsalves da Camera, Ludwik. 2008. *Memoriale czyli diariusz o św. Ignacym Loyoli 1555*. Tłum. Mieczysław Bednarz. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Kriegeseisen, Wojciech. 2010. *Stosunki wyznaniowe w relacjach państwo-kościół między reformacją a oświeceniem*. Warszawa: Semper.
- Maciuszko, Janusz. 1987. *Ewangelicka postyllografia polska XVI–XVIII wieku. Charakterystyka porównawcza – analiza – recepcja*. Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna.
- Natoński, Bronisław. 2003. *Humanizm jezuicki i teologia pozytywno-kontrowersyjna od XVI do XVIII wieku. Nauka i piśmiennictwo*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- O'Malley, John. 1988. „Introduction” do *Collected Works of Erasmus, Spiritualia*, s. IX–XXXIV. Toronto: University of Toronto Press.
- O'Malley, John. 1999. *Pierwsi jezuici*. Tłum. Piotr Samerek et. al. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Obirek, Stanisław. 1994. *Wizji Kościoła i państwa w kazaniach ks. Piotra Skargi*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Obirek, Stanisław. 1996a. *Działalność kulturalna jezuitów w Rzeczpospolitej Obojga Narodów (1564–1668). Próba syntezy*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Obirek, Stanisław. 1996b. *Jezuici na dworach Batorego i Wazów 1580–1668*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Obirek, Stanisław. 1997. „Czy Ignacy Loyola był przedstawicielem kontrreformacji?” W *Kultura staropolska – kultura europejska. Prace ofiarowane Januszowi Tazbirowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*. Red. Stanisław Bylina, 173–178. Warszawa: Semper.
- Obirek, Stanisław. 2004. „Jezuici wobec tradycji humanistycznej. Zakon wyrosły z ducha erasmiańskiego.” W *Rzeczpospolita wielu wyznań*. Red. Adam Kaźmierczyk, 207–212. Kraków : „Księgarnia Akademicka”.
- Potter, George R. 1994. *Zwingli*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

- Ptaszyński, Maciej. 2018. *Reformacja w Polsce a dziedzictwo Erazma z Rotterdamu 1548–1563. Dyplomacja*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Rotseart, Marc. 1982. *Ignace de Loyola et les nouveaux spirituel en Castille au debut du XVI siècle*. Rome: Centrum Ignatianum Spiritualitatis.
- Schilling, Heinz. 2010. *Konfesjonalizacja. Kościół i państwo w Europie doby przednowoczesnej*. Tłum. Jerzy Kałużny. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Schilling, Heinz. 2017. *Marcin Luter. Buntownik w czasach przełomu*. Tłum. Jerzy Kałużny. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Skarga, Piotr. 1835. *Wzywianie do jednej zbawiennej wiary*. Kraków: Drukarnia Akademicka.
- Skarga, Piotr. 1885. *O jedności Kościoła Bożego*. Kraków: Zakład Litograficzny „Czasu”.
- Stephens, Peter W. 2004. „The Theology of Zwingli.” W *The Cambridge Companion to Reformation Theology*. Red. Davide Bagchi, Davide C. Steinmetz, 80–99. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tazbir, Janusz, red. 1963. *Literatura antyjezuicka w Polsce 1578–1625. Antologia*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Tazbir, Janusz. 1978. *Piotr Skarga*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Tazbir, Janusz. 2001. *Łyżka dziegciu w ekumenicznym miodzie*. Warszawa: Twój Styl.

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 ZURICH

INTRODUCTION (RAFAL 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

RAFAL 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