

Luter i Zwingli – konkurencyjne reformacyjne interpretacje Wieczerzy Pańskiej

Luther and Zwingli – Competitive Reformative Interpretations of the Lord's Supper

Słowa kluczowe: Marcin Luter, Ulryk Zwingli, Wieczerza Pańska

Key Words: Martin Luther, Ulrich Zwingli, Lord's Supper

Streszczenie

Tekst prezentuje spór o interpretację Wieczerzy Pańskiej, który podzielił dwóch głównych liderów Reformacji pierwszego pokolenia: Marcina Lutra i Ulryka Zwingliego. W pierwszych dwóch częściach zaprezentowano w nim rozwój poglądów na Wieczerzę Pańską najpierw Lutra później Zwingliego do 1525 r. Następnie w systematycznym ujęciu zaprezentowano główne wątki polemiki, jaka toczyła się między dwoma reformatorami w latach 1526-29. Całość kończy podsumowanie wyników dysputy marburskiej z 1529 r., która przypieczętowała podział teologiczny między dwoma nurtami Reformacji: wittenberskim i szwajcarskim.

Abstract

The text presents the dispute over the interpretation of the Lord's Supper, which divided the two main leaders of the Reformation of the first generation: Martin Luther and Ulrich Zwingli. In the first two parts, it presents the development of views on the Lord's Supper, first of Luther, then of Zwingli, until 1525. Then, in a systematic approach, the main threads of the polemic that took place between the two reformers in 1526-29 are presented. The text

¹ Dr hab. Jerzy Sojka, prof. ChAT, jest kierownikiem Katedry Teologii Historycznej Wydziału Teologicznego Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

concludes with a summary of the results of the Marburg dispute of 1529, which sealed the theological division between the two streams of the Reformation: Wittenberg and Swiss.

Wstęp

Jednym z zasadniczych wątków teologicznych, który podzielił dwóch kluczowych liderów pierwszego pokolenia reformacji Marcina Lutra i Ulryka Zwingliego, była interpretacja Wieczery Pańskiej. Niniejsze opracowanie stawia sobie za cel przybliżenie istoty tego sporu. By to osiągnąć, w pierwszej kolejności zaprezentowano rozwój poglądów na Wieczere Pańską kolejno Lutra i Zwingliego do 1525 r., a więc do roku poprzedzającego bezpośrednio polemiczne starcie obu reformacyjnych liderów, a następnie dokonano systematycznej prezentacji kluczowych aspektów sporu między dwoma reformatorami. Całość kończy odwołanie do wyników dysputy w Marburgu z 1529 r., która przypieczętowała teologiczny podział między wittenberskim a zuryskim ośrodkiem Reformacji.

Rozwój poglądów Lutra na Wieczere Pańską do 1525 r.²

Tematyka Wieczery Pańskiej pojawiła się w pismach Marcina Lutra już w jednym cyklu trzech kazań o tematyce sakramentalnej z 1519 r. dedykowanych Małgorzacie z Brunszwiku, które zatytułował: „Kazanie o najczcigodniejszym sakramencie świętego, prawdziwego Ciała Chrystusa i o bractwach [Eyn Sermon von dem Hochwirdigen Sacrament, des heyiligen waren Leychnams Christi. Und von den Bruderschafften]” (WA 2, 742–758). Wittenberczyk skupił się w tym kazaniu na słowach ustanowienia tego sakramentu przekazanych przez Ewangelie synoptyczne (Mt 26,16–28; Mk 14,22–24; Łk 22,19n) oraz apostoła Pawła

² Poniższe opracowanie poglądów Marcina na Wieczere Pańską opiera się na: Barth 2009, 325–355; Jensen 2014, 322–332; Leppin 2014, 39–59; Lohse 1998, 46–51; Kaufmann 2009, 522–537; Wendebourg 2010, 414–423; Schwarz 2005, 19–50; Slenczka 2005, 79–98.

(1 Kor 11,23–26)³. W swojej analizie przyjął za klucz interpretacyjny augustyńską triadę: ‘znak’, ‘znaczenie’ i ‘wiara’. ‘Znak’ to w przypadku Wieczery Pańskiej chleb i wino, co pociąga za sobą pierwsze, jeszcze wyrażone tonem propozycji, stanowisko na rzecz udzielania komunii świeckim pod dwiema postaciami. ‘Znaczenie’ znaku to *synaxis – communio*, współudział w Chrystusie. W nim chrześcijanie otrzymują duchowe dary od Chrystusa, sami zaś są zobowiązani do dzielenia się tym, co mają ze swoimi bliźniami. Wertykalna wspólnota z Chrystusem, w której zapośredniczone są zbawcze dary, zobowiązuje do poważnego traktowania wspólnoty horyzontalnej z innymi przystępującymi, która zobowiązuje do dzielenia się dobrami. Trzeci z elementów – ‘wiara’ – jest tym, czego domaga się sakrament od przystępujących doń. W tym kontekście Luter odrzuca próby wyjaśnienia sposobu obecności ciała i krwi w elementach akcentując, że przystępujący muszą ich obecność przyjąć wiarą, by skorzystać w codziennej walce z grzechem, ciałem, światem i szatanem ze wzmocnienia i posilenia, jakie ten sakrament niesie ze sobą. W kazaniu tym, choć odwoływało się ono do porzuconego w późniejszej refleksji schematu interpretacyjnego ‘znak’, ‘znaczenie’, ‘wiara’, widać także elementy konsekwentnie rozwijane w późniejszej refleksji. Po pierwsze, skupienie na słowach ustanowienia sakramentu. Po drugie, niechęć do objaśniania obecności ciała i krwi Pańskiej w elementach. Po trzecie, akcent na zbawcze dary sakramentu, które mają swoje znaczenie nie tylko w perspektywie eschatologicznej, ale również jako pocieszenie i posilenie dla codziennej egzystencji chrześcijan.

W kolejnym roku Luter rozwinął krytykę ofiarniczego rozumienia sakramentu, odwołując się do wykładni słów ustanowienia Wieczery Pańskiej jako testamentu Chrystusa. Po raz pierwszy pojawiła się ona w „Kazaniu o Nowym Testamencie, czyli o mszy [Eyn Sermon von dem newen Testament. das ist von der heyligen Messe]” (WA 6, 353–378)

³ Syntezę wszystkich tych tekstów przedstawił w „Małym katechizmie” z 1529 r., zob. BSELK, 888; tłum. polskie: KWKL, 51.

z lipca 1520 r. Słowa ustanowienia ukazują w niej Chrystusa jako Baranka Bożego, który złożył z siebie na krzyżu doskonałą i wystarczającą ofiarę, dzięki czemu zyskał przebaczenie grzechów. Słowa ustanowienia są testamentem Chrystusa, gdyż warunkiem ich ważności jest śmierć Testatora. Tym samym w mszy, której ośrodkiem są słowa ustanowienia, nie tylko zapośredniczone są zbawcze dary, ale również potwierdzone wcielenie Syna Bożego, sama zaś msza ujmuje w sobie centralne treści Nowego Testamentu. Spadkobiercami tego testamentu są chrześcijanie, pieczęcią potwierdzającą jego ważność są zewnętrzne znaki – ciało i krew Chrystusa w chlebie i winie. W testamencie otrzymują oni odpuszczenie grzechów i życie wieczne, a przyjęcie tego testamentu pociąga za sobą zobowiązanie do wspominania Chrystusa poprzez głoszenie, słuchanie i rozważanie Jego łaski i miłości, co jest także dla nich pomocą wobec pokus świata i diabła, którzy atakują, by wymazać w chrześcijanach miłość Chrystusa. Sakrament jest w tym kazaniu zbudowany wokół obietnicy, która nie tylko niesie zbawienie, ale też jest ściśle powiązana z wcieleniem Chrystusa, a przyjmowana jest ku posileniu i zbudowaniu wiary.

Powyższe linie myślenia znalazły kontynuację w jednym z tak zwanych pism programowych Lutra z 1520 r. – „O niewoli babilońskiej Kościoła [*De captivitate Babylonica ecclesiae preludeum*]” (WA 6, 497–526). Tekst ten był walną rozprawą⁴ z sakramentologią Kościoła zachodniego⁵,

⁴ Jak zauważono we wprowadzeniu do amerykańskiego wydania angielskiego przekładu tego pisma w renomowanej serii „Luther’s Works”, opierało się ono, syntetyzowało i dopełniało treści, które znalazły się we wcześniejszych tekstach Wittenberczyka dotyczących sakramentów. W przypadku Wieczery Pańskiej chodzi o omówione wyżej pisma: „Kazanie o najczcigodniejszym sakramencie świętego, prawdziwego Ciała Chrystusa i o bractwach” i „Kazanie o Nowym Testamencie, czyli o mszy” („Introduction” 1959, 8).

⁵ Luter omówił w tym piśmie wszystkie siedem sakramentów, które uznawane były w Kościele Zachodnim, a więc w kolejności reformatorskiej analizy: Eucharystię, chrzest, pokutę, bierzmowanie, małżeństwo, święcenia i ostatnie namaszczenie. Wystąpił więc przeciw ustalonej na soborze we Florencji liście sakramentów, zob.: Sobór we Florencji 2003, 505–525 (nr 10–20). Jedną z konkluzji pisma było przyznanie statusu sakramentu

a swój tytuł wziął od trzech niewoli, w jakie, zdaniem Wittenberczyka, popadł ‘Sakrament Chleba’. Pierwsza z niewoli dotyczyła udzielania kielicha świeckim. Jądro Lutrowej argumentacji odwoływało się do faktu, że słowa ustanowienia sakramentu zawierały jasny nakaz: ‘Pijcie z niego wszyscy’. Druga z niewoli dotyczyła pojmowania obecności ciała i krwi Chrystusa w elementach Wieczerzy Pańskiej. W swoim wywodzie Luter odrzucił naukę o transsubstancjacji, argumentując, że o wiele prostszym i nie wymagającym wiary w zbędne cuda byłoby przekonanie, że na ołtarzu znajduje się chleb i wino, a nie tylko ich akcydensy. Odrzucenie kościelnego dogmatu dotyczącego przeistoczenia⁶ Wittenberczyk uzasadnił tym, że jego treść ukształtowana jest w oparciu o wyobrażenia zaczerpnięte z pism Arystotelesa⁷. Zawarte więc w nim przekonania są być może prawdziwe, nie mogą mieć jednak wiążącego charakteru, gdyż brak im oparcia w Piśmie Świętym, ani też nie stanowią rozsądnego objaśnienia. Ten protest przeciwko dogmatowi o transsubstancjacji nie pociągał za sobą w myśleniu Lutra negacji obecności ciała i krwi Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej. Potwierdza to zawarta w dalszym wywodzie Wittenberczyka argumentacja, która odwołuje się do analogii między Wieczerzą Pańską a wcieleniem. Zgodnie z nią, by wcielenie było możliwe, Bóg nie uległ transsubstancjacji w człowieka, ale mowa jest o unii hipostatycznej obu natur – boskiej i ludzkiej. Podobnie ma się rzecz z Wieczerzą Pańską, w której mamy do czynienia z chlebem i ciałem oraz winem i krwią, zgodnie ze słowami ustanowienia: ‘To jest ciało

jedynie chrztowi i Wieczerzy Pańskiej, gdyż tylko w nich łączy się zewnętrzny znak ze zbawczą obietnicą, a ich rytzy ustanowione były przez samego Chrystusa. W piśmie widać ślady po refleksji nad sakramentalnym statusem pokuty, który jednak Wittenberczyk odrzucił, widząc w niej powrót do chrztu.

⁶ Przyjęto go na IV soborze laterańskim, zob.: Sobór Laterański IV 2003, 221–224.

⁷ Ten wątek krytyki w „O niewoli babilońskiej Kościoła” stał się jednym z istotnych argumentów na rzecz porzucenia we współczesnej literaturze przedmiotu określenia stanowiska Lutra w sprawie obecności ciała i krwi Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej mianem „konsubstancjacji”, zob. niżej, przyp. 25.

moje, 'To jest krew moja'⁸. Trzecia z niewoli to pojmowanie mszy jako ofiary składanej przez ludzi Bogu. Luter, stosując interpretację słów ustanowienia jako testamentu Chrystusa, którą ukuł w „Kazaniu o Nowym Testamencie, czyli o mszy”⁹, odrzucił pogląd, że msza jest działaniem ludzkim, w którym człowiek ofiarowuje coś Bogu, na rzecz przekonania, że jest ona Bożym darem, obietnicą odpuszczenia grzechów, w których Bóg działa zbawczo względem człowieka. Rolą człowieka jest jedynie przyjąć to Boże działanie wiarą w obietnicę. „O niewoli babilońskiej Kościoła” potwierdziło zasadnicze tendencje w Lutrowym pojmowaniu Wieczerzy Pańskiej. Po pierwsze, wykład rozumienia tego sakramentu przez pryzmat słów ustanowienia rozumianych jako Boża obietnica¹⁰. Po drugie, przekonanie, że sakrament ten niesie zbawcze dary, z których człowiek może czerpać, wierząc słowom obietnicy. Po trzecie, niechęć wobec prób wyjaśnienia mechanizmu zaistnienia obecności ciała i krwi Chrystusa w elementach Wieczerzy Pańskiej.

Polemiki wokół pojmowania obecności ciała i krwi Chrystusa w elementach Wieczerzy Pańskiej rozpoczęły się dla Lutra w 1522 r., kiedy to niderlandzki prawnik i humanista, Cornelius Hoena (ok. 1440-1524), skierował do niego list, w którym przedstawił swoje stanowisko. Odnosił się w nim pozytywnie do Lutrowych wypowiedzi o roli obietnicy i wiary. Stawiał przy tym tezę, że zasadnicze znaczenie ma ta ostatnia. To właśnie wiara w obietnicę Chrystusa jest już spożywaniem ciała i krwi

⁸ Jeden ze współczesnych interpretatorów Lutra, Notger Slenczka, widzi w tej interpretacji słów ustanowienia, analogicznie do nauki o dwóch naturach Chrystusa, kluczową strukturę Lutrowego myślenia nie tylko sakramentalnego, ale jedną z kluczowych struktur jego myślenia teologicznego w ogóle (zob. Slenczka 2005, szczególnie 85–91).

⁹ Ten fragment pisma Lutra dostępny jest w przekładzie na język polski: Luter 1969.

¹⁰ Warto przywołać tutaj diagnozę Oswalda Bayera, który właśnie w kategorii „obietnicy [*promissio*]” widział wyróżnik Lutrowej teologii reformacyjnej. Zob. Bayer 1989; a także w skróconej formie w jego syntezie teologii reformatora: Bayer 2007, 41–61. Myśl tą w polskiej literaturze przedmiotu przyswoiła uczennica Bayera, Irena Lichtner, zob. Lichtner 2012, 19–27.

Chrystusa. Zaś ich obecności w elementach Wieczerzy Pańskiej przeczył, odwołując się w oparciu o Mt 24,23 do jedyności wcielenia, co pociągało za sobą zaprzeczenie możliwości cielesnej obecności Chrystusa w chlebie Wieczerzy Pańskiej. Pochodzący zaś ze słów ustanowienia, kluczowy dla Lutrowego myślenia, fragment ‘To jest ciało moje’ intepretował jako ‘To oznacza ciało moje’. Hoen widział przy tym sakrament jako pocieszenie duchowe oraz akt przyznania przez przystępującego, że Chrystus jest dla niego. Luter nie odpowiedział bezpośrednio Niderlandczykowi, ale jego poglądy poddał krytyce w piśmie „O adoracji sakramentu świętego ciała Chrystusa [*Von Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnams Christi*]” (WA 11,431–456), które kierował do braci czeskich. Celem pisma było skorygowanie czesko-braterskiej recepcji „O niewoli babilońskiej Kościoła”, w której szczególne miejsce zajęły zawarte w tym piśmie wątki o duchowym spożywaniu sakramentu. Wittenberczyk obawiał się, że zostaną one zinterpretowane jako argumenty przeciw realnej obecności ciała i krwi Chrystusa¹¹. Osią argumentacji Lutra było ponownie odwołanie do słów ustanowienia jako do żywego, wiecznego i wszechmocnego Słowa Bożego, które przynosi to, o czym mówi. Skrytykował także interpretację ‘jest [*est*]’ w frazie ‘to jest ciało moje’ w kategoriach ‘oznacza [*significat*]’. Zdaniem Lutra, by taki zabieg był możliwy, także wszystkie inne zastosowania słowa ‘jest’ w Piśmie Świętym należałoby tak samo rozumieć. By unaocznic niemożliwość tego przedsięwzięcia, Wittenberczyk sięgnął znowu po argument chrystologiczny. Przy logice proponowanej przez Hoena teza, że Chrystus jest Bogiem i człowiekiem musiałby oznaczać, że Chrystus jedynie oznacza Boga i człowieka. Do skupienia na słowach ustanowienia dochodzi więc

¹¹ Poza teologicznym interesem ochrony przekonania o obecności ciała i krwi w elementach Wieczerzy Pańskiej Lutrem kierowała obawa, że zostanie zaliczony w szeregi wittenberskich radykałów (najbardziej znany z nich to były współpracownik Lutra, Andreas Karlstadt), w których pismach duchowa interpretacja sakramentu także odgrywała istotną rolę.

w myśleniu Lutra motyw ich interpretacji jako żywego Słowa Bożego, zdolnego do zmiany rzeczywistości.

Wątek znaczenia Słowa Bożego jako performatywu, który zdolny jest zmieniać rzeczywistość w połączeniu ze skoncentrowaniem na słowach ustanowienia¹², stał się jednym z centralnych w polemice z Andreasem Karlstadtem (1486–1541). Proponował on wykładnię słów ustanowienia opartą na koncepcji, że Chrystus, wypowiadając słowa ‘To jest ciało moje’, wskazał nie na łamany chleb, ale na swoje fizyczne ciało. Ten argument pozwalał Karlstadtowi odrzucić realność obecności Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej i jej zbawcze znaczenie. Luter odniósł się do różnych elementów jego teologii i polemik w sobie wymierzonych w obszernym traktacie „Przeciw niebieskim prorokom o obrazie i sakramencie [Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament]”¹³ z 1525 r. Argumentacja Wittenberczyka odwoływała się w nim do tekstu z Iz 55,11¹⁴, mówiącego o skuteczności słowa Bożego, a także Rz 10,17¹⁵, dotyczącego znaczenia słyszalnego słowa dla wiary. Opartą na tych tekstach argumentację Luter rozwijał, rozgraniczając zewnętrzne i wewnętrzne środki działania Bożego. Zewnętrznie Bóg działa na człowieka poprzez zwiastowane słowo Ewangelii, a także w cielesnych znakach chrztu i Wieczerzy Pańskiej; wewnętrznie – poprzez Ducha Świętego, który obdarza wiarą i innymi darami. Przy czym zewnętrzne środki mają pierwszeństwo, gdyż wewnętrzne doświadczenia

¹² Warto także odnotować, że podobna myśl stoi za, w zasadniczej mierze pozbawionym akcentu polemicznego, wykładem rozumienia Wieczerzy Pańskiej w obu katechizmach Lutera: BSELK, 890–892 (tłum. polskie: KWKL, 51); BSELK, 1132–1156 (tłum. polskie: KWKL, 121–128).

¹³ Polemiki wokół Wieczerzy Pańskiej dotyczyła druga część pisma, zob. WA 18, 134–214.

¹⁴ „Tak jest z moim słowem, które wychodzi z moich ust: Nie wraca do mnie puste, lecz wykonuje moją wolę i spełnia pomysłnie to, z czym je wysłałem” (Iz 55,11). Wszystkie cytaty biblijne przytoczono za Biblią warszawską (*Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu...* 1996).

¹⁵ „Wiara tedy jest ze słuchania, a słuchanie przez Słowo Chrystusowe” (Rz 10,17).

są przez nie zapośredniczone¹⁶. Temu objaśnieniu mechanizmu działania słowa towarzyszyła obszerna polemika z Karlstadtową wykładnią słów ustanowienia, z której bije wyraźna niechęć do tego, co Luter uznawał za nieuprawnione, racjonalne próby wyjaśnienia fenomenu sakramentu, które prowadzą do porzucenia wiary w treść obietnicy w niej zawartej.

Do 1525 r. Luter rozwinął zasadnicze elementy swojego postrzegania sakramentu Wieczerzy Pańskiej. W kontekście sporu o obecność Chrystusa w elementach Wieczerzy Pańskiej, który będzie toczył z Zwinglim, kluczowe w tym obrazie jest przywiązanie do wykładu słów ustanowienia jako Bożej obietnicy, niosącej wierzącym dar zbawienia. To łączy się w myśleniu Lutera z niechęcią do racjonalnych prób wyjaśnienia tajemnicy sakramentu, czy to na modłę dogmatu o transsubstancjacji czerpiącego z koncepcji arystotelesowskich, czy to na modłę humanistycznego racjonalizmu, jak w przypadku Hoena. Pierwsze polemiki dotyczące obecności Chrystusa w elementach sakramentu pozwoliły także Lutrowi sformułować wprost swoje rozumienie Słowa Bożego, które gwarantowało, że sformułowania 'to jest ciało moje' i 'to jest krew moja' niosą ze sobą dokładnie to, o czym mówią ze względu na Bożą wszechmoc, której nie mogą stanąć na drodze percepcyjne ograniczenia ludzkiego rozumu.

¹⁶ Ta logika obecna jest w artykule V „Wyznania augsburskiego”, który dotyczy środków łaski: „Abyśmy tej wiary [tj. zbawczej, usprawiedliwiającej wiary, o której mowa w art. IV] dostąpili, ustanowiona jest służba nauczania Ewangelii i udzielania sakramentów. Albowiem przez Słowa i sakramenty, jak gdyby przez środki, udzielany jest Duch Święty, wzniecający wiarę, gdzie i kiedy Bóg zechce, w tych, co słuchają Ewangelii” (BSELK, 101, tłum. polskie: KWKL, 144). Por. także sformułowania zawarte przez Lutera w „Artykułach szmalkaldzkich”: „A w tych sprawach, które dotyczą Słowa mówionego i zewnętrznego, należy mocno trzymać się tego, że Bóg nikomu nie udziela Ducha czy swojej łaski, jak tylko przez Słowo i wraz ze Słowem zewnętrznym, które udzielanie Ducha poprzedza, byśmy w ten sposób obronili się przed «urojeńcami», to znaczy przed ludźmi niespokojnego ducha, którzy się chełpią, że mają Ducha przed zwiastowaniem Słowa i nawet bez Słowa, i dlatego oceniają Pismo św. jako słowo ust (tj. mówione), i wykręcają je, i przekręcają według własnego upodobania, jak to czynił Müntzer i czyni wielu innych do dziś dnia, którzy chcą wyraźnie rozróżnić między Duchem i literą, a nie znają ani jednego, ani drugiego i nie wiedzą, jakie zająć stanowisko” (BSELK, 770, tłum. polskie: KWKL, 353).

Rozwój poglądów Zwingliego na Wieczerzę Pańską do 1525 r.¹⁷

W myśleniu Ulryka Zwingliego refleksja nad Wieczerzą Pańską pojawia się po raz pierwszy w kontekście pierwszej dysputy zuryjskiej ze stycznia 1523 r. Zwingli odniósł się do niej w osiemnastym ze słynnych „*Schlußreden*”, czyli „67 artykułów” (Z 1, 460, za Zwingli 1981, 22). W artykule tym zanegował pojmowanie mszy w kategoriach ofiary za grzech, argumentując, że Chrystus dokonał takiego zadośćuczynienia skutecznie na krzyżu. Nie musi być ono w żaden sposób powtarzane, gdyż było zapłatą za grzechy wszystkich wierzących. W związku z tym msza jest przypomnieniem ofiary Chrystusa, która zapewnia o przyniesionym przez Niego zbawieniu. Zaprezentowane z okazji pierwszej dysputy zuryjskiej stanowisko było typowym dla przedstawicieli reformacji krytyką rozumienia mszy w kategoriach ofiary składanej Bogu jako zadośćuczynienie za kary za grzech, które nakładane były na wiernych w sakramencie pokuty. Argumentacja Zwingliego kładzie nacisk na jednorazowość ofiary Chrystusa, a rolę udziału w Wieczerzy Pańskiej widzi w przypomnieniu tej ofiary i zapewnieniu o darze zbawienia, który dzięki niej został uzyskany.

W „Wykładzie 67 artykułów [*Auslegen und Gründe der Schlußreden*]” (Z 2, 111–157) z lipca 1523 r., w części poświęconej rozwinięciu artykułu osiemnastego, pojawiła się pierwsza obszerniejsza wypowiedź Zwingliego na temat sakramentów w ogólności, a także samej Wieczerzy Pańskiej. Zwingli krytykował w niej użycie pojęcia ‘sakrament’. Uzasadniał to, odwołując się do trzech zasadniczych argumentów. Po pierwsze, jest to termin niezrozumiały dla posługujących się językiem niemieckim. Po drugie, nie stosował go sam Chrystus. Po trzecie zaś, termin ten obejmuje różne akty religijne, które lepiej można zrozumieć przyglądając się ich indywidualnym nazwom. Pojawiła się także w tych rozważaniach koncepcja, którą Zwingli przejął od Erazma z Rotterdamu,

¹⁷ Poniższe omówienie przygotowano z wykorzystaniem: Jaskóła 2017, 173–188; Lohse 1998, 51–55; Rohls 2005, 51–57; Euler 2014, 58–65; Stephens 1997, 120–142.

wedle której termin sakrament wywodzi się od ‘*sacramentum* [przysięga]’. Stąd pojęciem sakrament można określać tylko te spośród rytów uznawanych w średniowiecznym Kościele za sakramenty, które zostały ustanowione bezpośrednio przez Boga (stąd odrzucenie sakramentalności bierzmowania, święceń czy ostatniego namaszczenia), gdyż tylko co do nich Bóg związał się przysięgą i dzięki temu są czymś pewnym. W tym kontekście pojawia się wskazanie, że Wieczerza Pańska jest wzmocnieniem słabych w wierze. Zwingli widzi w niej także ‘przypomnienie [*Widergedächtnis*]’ ofiary Chrystusa, a więc zapewnienie o zbawieniu, które otrzymaliśmy dzięki ofierze Chrystusa. Wiara w posilenie duszy jest dla niego kluczowa. Uznaje przy tym, że nie warto zajmować się dyskusją z doktryną transsubstancjacji. Na tym etapie więc Zwingli nie podejmował jeszcze dyskusji na temat obecności ciała i krwi w elementach chleba i wina, w jego myśleniu akcent jest już jednak położony na pojmowanie Wieczerzy Pańskiej w kategoriach przypomnienia ofiary Chrystusa, znany już z samych „67 artykułów”, a także odniesienie do sakramentu jako przysięgi.

Jeszcze w 1523 r. pojawiły się dwa inne teksty, ważne dla rozumienia Wieczerzy Pańskiej przez Zwingliego. W datowanym na 15 czerwca 1523 r. liście do swojego nauczyciela Thomasa Wytttenbacha (Z 8, 84–89) zuryski reformator po raz pierwszy otwarcie zaatakował naukę o transsubstancjacji. Podkreślał przy tym jej wewnętrzną sprzeczność, a także krytykował niejasność rozdziału na materię sakramentu (chleb bądź wino) i substancję tejże materii, która ulegała przemianie, podczas gdy właściwości (akcydensy) materii pozostawały bez zmian. W krytyce tej był obecny także silny akcent na wiarę tych, którzy przystępują do sakramentu. Zwingli podkreślał, że Wieczerza Pańska jest spożyta tam, gdzie jest wiara. Ci więc, którzy wierzą, przyjmują ją jako dar łaski, którzy posila ich wiarę i uwalnia od grzechu, śmierci i diabelskiej tyranii. Pojawiła się też w tym liście myśl, że chleb pozostaje chlebem, a wino winem, choć można je nazywać ciałem i krwią Chrystusa. Przy czym nie ma żadnego istotnego związku pomiędzy chlebem a ciałem Chrystusa.

Kolejny z tekstów z 1523 r. to pochodząca z sierpnia analiza kanonu mszy (Z 2, 556–668). Zwingli bronił w niej między innymi zastosowania w odniesieniu do Wieczerzy Pańskiej terminu ‘eucharystia [dziękczynienie]’, którego, co prawda, nie używał sam Chrystus, ale który dobrze oddaje istotę sakramentu jako daru Bożego. Jednocześnie argumentował, że nie należy Wieczerzy Pańskiej nazywać mszą, gdyż to sugeruje, że człowiek coś w niej Bogu ofiaruje. Zwingli kontynuował tutaj swoją argumentację dotyczącą mszy, odrzucając działanie człowieka w niej, a w sakramencie widząc dar Boży.

W kolejnym roku nastąpiła istotna zmiana w stanowisku Zwingliego. Po pierwsze, stwierdza on w komentarzu do 1 Kor 10,16–17 zawartym w piśmie „Propozycja odnośnie do obrazów i mszy [Vorschlag wegen der Bilder und die Messe]” (Z 3, 115–131), że sakrament nie jest przysięgą Boga wobec ludzi, ale ludzką przysięgą względem Boga. Eucharystia to także wewnętrzne i zewnętrzne zjednoczenie chrześcijan, które potwierdza, że są jednym ciałem i łączy ich wspólnota braterska, co jest zgodne z wolą Chrystusa, który chciał, by chrześcijanie tworzyli jedność. W korespondencji Zwingliego z Fridolinem Lindauerem (Z 8, 228–238) pojawiła się także myśl, że sakramenty to potwierdzenie dla zewnętrznego człowieka, który postrzega świat poprzez zmysły. Zaś wewnętrzny człowiek nie jest w stanie przez rzeczy zewnętrzne dojść do wiary. Pierwotne i zasadnicze działanie Boga względem wewnętrznego człowieka, w którym Duch Święty budzi wiarę, łączy się z działaniem wobec zewnętrznego, zmysłowego człowieka poprzez sakrament, bo Bóg chce się zwrócić do całego człowieka. W pismach z 1524 r. widać, że Zwingli idzie coraz bardziej w stronę kojarzenia Wieczerzy Pańskiej z aktem zewnętrznego człowieka, który nie ma nic wspólnego z wewnętrzną rzeczywistością zbawienia.

W tym samym roku Zwingli zapoznał się z pismami niderlandzkiego humanisty Corneliusa Hoena, którego znamy już z polemicznego listu skierowanego do Lutra w 1522 r. Zawarta w tym liście koncepcja

interpretacji ‘jest’ z frazy słów ustanowienia ‘to jest ciało moje’ jako ‘oznacza’ stała się pomocą zuryskiemu reformatorowi w interpretacji słów ustanowienia Wieczerzy Pańskiej. Koncepcja Hoena była bowiem zbieżna z wcześniejszymi rozważaniami Zwingliego, który w interpretacji słów ustanowienia kładł nacisk na fragmenty ‘bierzcie, jedzcie’ i ‘to czyńcie na pamiątkę moją’ bardziej niż na frazę ‘to jest ciało moje’. Ponadto do rozumowania Hoena przekonał zuryskiego reformatora zgodny z jego wcześniejszymi rozważaniami akcent na rolę wiary, rozumianej jako zaufanie samemu Chrystusowi. Jest ona konieczna, by chrzest czy Wieczerza Pańska miały znaczenie dla chrześcijan. Koncepcja Hoena, bliska Zwingliemu ze względu na akcent położony na wiarę, stała się dla zuryskiego reformatora poręcznym argumentem w jego rozważaniach.

Elementy przejęte od Hoena Zwingli zastosował po raz pierwszy w datowanym na 16 listopada 1524 r. liście do Matthäusa Albera (Z 3, 335–354). Rozpoczął go od analizy tekstu Ewangelii Jana 6, który stał się dla zuryskiego reformatora podstawowym tekstem biblijnym w jego rozważaniach o Wieczerzy Pańskiej, choć był świadom tego, że tekst nie odnosi się bezpośrednio do tego sakramentu. W jego interpretacji Zwingli wskazywał, że ciało Chrystusa jest pokarmem duszy, gdyż zostało za nas ofiarowane, a nie dlatego, że je spożywamy. Uzasadniał to odwołaniem do J 3,6. Spożywanie ciała Chrystusa daje zatem efekty cielesne nie duchowe, a zastosowana w J 6 fraza ‘spożywanie ciała’ odnoszona do ciała Chrystusa oznacza wiarę w niego. W tym kontekście zuryski reformator podkreślał także, że Chrystus dał światu życie nie według przymiotów swej cielesnej, ale boskiej natury. W drugiej części listu, idąc tropami zakreślonymi w części pierwszej, Zwingli podkreślał, że zbawienie jest sprawą wiary, nie zaś sakramentalnego spożywania i picia. Konsekwentnie odrzucał również utożsamienie chleba i wina z ofiarowanymi na krzyżu ciałem i krwią Chrystusa, przywołując argument Hoena, że słowa ‘to jest ciało moje’ należy rozumieć jako ‘to oznacza ciało moje’. Zuryski reformator uwypuklał przy tym, że taka

interpretacja ma swoje precedensy u ojców Kościoła (Tertulian, Augustyn i Orygenes).

W liście do Albera odwołał się do jeszcze jednego kluczowego tekstu biblijnego – 1 Kor 10,14–22, kładąc w jego interpretacji nacisk na wspólnotę, która tworzy się wśród przystępujących do sakramentu. Zaświadczają oni tym samym, że są członkami ciała Chrystusa na podstawie wiary. W liście do Albera pojawił się po pierwsze zasadniczy tekst, który Zwingli stosował, aby udowodnić brak związku między sakramentem (a więc tym, co wewnętrzne) a zbawieniem (które jest wyłącznie wewnętrzne). W interpretacji 1 Kor 12 pojawiła się istotna dla jego wykładni sakramentu perspektywa wspólnotowa, współgrająca z wcześniejszymi rozważaniami o nim w kategoriach przysięgi wyróżniającej chrześcijan.

W kolejnym – 1525 roku – ukazał się jeden z najważniejszych tekstów Zwingliego – „Komentarz o prawdziwej i fałszywej religii [*De vera et falsa religione commentarius*]” (Z 3, 757–762.773–820). Pojawiły się w nim rozważania o sakramencie w ogólności, którym towarzyszą rozdziały poświęcone chrztowi i Wieczerzy Pańskiej (Eucharystii). W części dotyczącej sakramentów w ogólności Zwingli podkreślał, że sakrament nie jest czymś, co uwalnia sumienia od grzechu, a jedynie działaniem inicjującym albo przysięgą na sztandar. Sakrament zatem, podobnie jak przysięga, poświadcza przynależność przystępującej do niego osoby do grona chrześcijan. Odnośnie do Wieczerzy Pańskiej Zwingli powtarzał wcześniejsze stwierdzenia kładące nacisk na duchowe spożywania, tj. wiarę, podkreślając w nawiązaniu do J 6,63¹⁸, że to, co cielesne, nie może pomóc temu, co duchowe. Przywoływał także argument wzięty od Hoena o interpretacji słów ustanowienia w kategoriach: ‘To oznacza ciało moje’. Zwingli widział w „Komentarzu...” w Wieczerzy Pańskiej ‘wspomnienie [*commemoratio*]’ Chrystusa, w którym wierzący są pojednani z Bogiem i zwiastują Jego śmierć, a także są zobowiązani

¹⁸ „Duch ożywia. Ciało nic nie pomaga” (J 6,63).

żyć zgodnie z przykładem Chrystusa. W „Komentarzu...” pojawiła się także polemika z anabaptystami (Lindberg 2001, 199–228), w której zuryski reformator odwoływał się do pojęcia przymierza. Stosował je, by zinterpretować sakrament jako znak przymierza łaski Boga z człowiekiem. W „Komentarzu...” Zwingli przedstawił najbardziej całościowy z dotychczasowych obrazów sakramentu. Był on owocem dotychczasowej ewolucji jego poglądów. Sakrament nie ma w tej wizji znaczenia zbawczego, ale jedynie wspólnotowe, jako znak rozpoznawczy przynależności do wspólnoty. Stoją za tym argumenty akcentujące znaczenie wiary i podkreślające odrębność tego, co duchowe, od tego, co cielesne (oparte na wspomnianym już fragmencie J 6). Kolejnym jej elementem jest argumentacja Hoena co do interpretacji słów ‘to jest ciało moje’, a także obecna u Zwingliego już w 1523 r. myśl o sakramencie jako wspomnieniu. Nowością w stanowisku przedstawionym w „Komentarzu...” jest odwołanie do kategorii przymierza.

Główne wątki sporu Lutra z Zwinglim z lat 1526–1529¹⁹

Spór, który rozgorzał między reformatorami od 1525 r., wywołał falę pism polemicznych²⁰, a swoją kulminację znalazł w czasie dysputy

¹⁹ Poniższe omówienie przygotowano z wykorzystaniem: Dieter 2016; Lohse 1998, 56–60; Jaskóła 2017, 183–186; Stephens 1997, 129–135; Schwarz 2005, 28–34; van Soosten 2005, 99–122.

²⁰ Najistotniejsze pisma Lutra to: „Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi, wider die Schwarmgeister (1526)” (WA 19, 482–523); „Das diese Worte «Das ist mein Leib» noch feststehen. Wider die Schwärmgeister (1527)” (WA 23, 64–283); „Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis (1528)” (WA 26, 261–509; tłum. polskie: Luter 2014). Najistotniejsze pisma Zwingliego to: „Eine klare Unterrichtung vom Nachtmahl Christi, 23. Februar 1526” (Z 4, 789–862); „Amica Exegesis, id est: expositio eucharistiae negotii ad Martinum Lutherum, 8. Februar 1527” (Z 5, 562–758); „Freundliche Verglimpfung über die Predigt Luthers wider die Schwärmer, 28.–30. März 1527” (Z 5, 771–794); „Daß diese Worte: Das ist mein Leib usw. ewiglich den alten Sinn haben werden usw.” (Z 5, 805–977); „Über D. Martin Luthers Buch, Bekenntnis genannt, zwei Antworten von Johannes Oekolampad und Huldrych Zwingli, Ende August 1528” (Z 6.2, 22–248). Szersze zestawienie pism zaangażowanych polemistów zob. „Introduction” 1961, 3–11.

w Marburgu w 1529 r. Nie sposób w tym miejscu przeprowadzić szczegółową rekonstrukcję przebiegu sporu²¹ i podnoszonej argumentacji, warto jednak wskazać na kilka zasadniczych obszarów i argumentów, co do których spierali się oponenti.

Pierwszym z obszarów spornych była kwestia przedmiotu wiary. Dla Zwingliego wiara nie potrzebowała żadnego cielesnego posilenia, gdyż ten, kto wierzy w Chrystusa, nie będzie pragnął ani nie będzie głodny (J 6,35). Dlatego istotą Wieczerzy Pańskiej była dla niego śmierć Chrystusa i jej wspomnianie oraz oddawanie za nią czci i dziękczynienia, co podkreśla nakaz Chrystusa 'To czyńcie na moją pamiątkę', a nie spożywanie ciała i krwi Chrystusa. Dla Zwingliego Lutrowe ujęcie zakładające, że sakrament jest środkiem łaski budzącym i posilającym wiarę, nie dało się obronić także w świetle faktu, że Wieczerza Pańska nastąpiła przed ukrzyżowaniem. Zwingli podkreślał również, że wiara musi być wiarą w Syna Bożego, a nie w Jego Ciało, a więc w coś stworzonego. Zbawcza jest bowiem wiara w Chrystusa jako Boga, nie jako człowieka. Cieleśna obecność Chrystusa nie powoduje wiary. Lutrowy nacisk na realną obecność ciała i krwi w elementach Wieczerzy Pańskiej, podkreślający znaczenie tego sakramentu, był dla Zwingliego tworzeniem dodatkowej drogi zbawienia – obok śmierci Chrystusa miało ją nieść spożywanie Jego ciała. Było to w jego ocenie opieraniem zbawienia na czymś stworzonym. Luter natomiast kontrargumentował poprzez wskazanie rozróżnienia między krzyżową śmiercią Chrystusa a dystrybuowaniem uzyskanej dzięki niej zasługi. Ta pierwsza była jedyna, jednak trafiała do ludzi poprzez cielesne, oddziałujące na zmysły działania – środki łaski: Słowo i sakramenty. To one, dzięki zawartemu w nich słowu Bożemu, budzą i wzmacniają wiarę i doprowadzają do tego, że człowiek wierzy.

Drugim polem sporu była interpretacja biblijnych przekazów o ustanowieniu Wieczerzy Pańskiej. Zwingli wyróżniał w słowach ustanowienia te z nich, które traktował jako rozkaz ('bierzcie, jedzcie'; 'bierzcie,

²¹ Jego przebieg w zarysie prezentuje J.T. Maciuszko (Maciuszko 2014).

pijcie’) ustanawiający nowy zwyczaj, oraz te, które stanowiły opis faktów (od ‘To jest ciało moje...’). Te pierwsze uznawał za nakaz, który ustanawiał nową ceremonię, te drugie zaś jedynie za opis stanu rzeczy, relację o zaistniałych faktach, które nie są zdolne zmienić rzeczywistości. Nie niosły więc one w sobie żadnego skutku, nie budziły wiary. Ich wypowiedzenie dawało analogiczne efekty, jak powtarzanie Bożej wypowiedzi „Niech się stanie światłość”, co nie prowadzi do stworzenia światła, choć oczywiście, kiedy wypowiadał je Bóg w 1 Mz 1 przyniosło to oczekiwany efekt. Tym samym w ujęciu Zwingliego Wieczera Pańska nie mogła nieść łaski odpuszczenia grzechów, co spójne jest z jego przekonaniem, że ciało nie może pomóc duchowi. Luter twierdził zaś, że nie można w ten sposób dzielić słów ustanowienia. Dzięki nakazowi Chrystusa, aby sprawować Wieczere Pańską na Jego pamiątkę, całość słów ustanowienia stała się performatywem, który zmienia rzeczywistość, nawet jeśli wypowiedziane one zostają cielesnymi ustami. Tym samym w słowach ustanowienia Jezus, składając obietnicę, identyfikuje siebie z elementami, czyniąc je posiłkiem niosącym odpuszczenie grzechów, a więc niosącym łaskę. Zrozumienie tego przekracza możliwości ludzkiego rozumu, ale na ten problem odpowiedzią Lutera była nieufność wobec ludzkiego *ratio* i wezwanie, by wierzyć prostym słowom ustanowienia.

Trzecim aspektem sporu, także dotyczącym wykładni słów ustanowienia, było pytanie o interpretację słowa ‘jest’ z frazy ‘to jest ciało moje’. Zwingli szedł w swojej argumentacji tropem Hoena i podkreślał, że ‘jest’ należy rozumieć jako ‘oznacza’. Kluczowym argumentem był dla niego w tym kontekście tekst z J 6,63, na którym opierał również swoje odrzucenie cielesnego spożywania ciała Chrystusa i obecności Chrystusa w elementach. Krytykował Lutera za skupienie się jedynie na słowach ustanowienia ‘to jest ciało moje’ i domagał się, by ten wziął po uwagę także tekst kluczowej dla siebie Ewangelii Jana. Używał także argumentu, że w interpretacji biblijnych obrazów należy brać pod uwagę wzajemne odniesienia tekstów biblijnych i szukać między nimi analogii

i zgodności. Widział w tym działanie wiary, która zgodnie z Iz 7,9²² jest warunkiem zrozumienia. Dlatego też jednym z istotnych argumentów skrypturystycznych był dla Zwingliego tekst z 2 Mż 12,11, który mówi o baranku paschalnym²³. Podkreślał, że baranek paschalny był w tym tekście symbolem ratunku, jakiego po wszystkie czasy Bóg udzielił Izraelowi. Chrystus jako prawdziwy baranek paschalny też pozostawił w Wieczery Pańskiej symbol swojej śmierci, która wierzących wyzwoliła z grzechu, by była wspominana przez wszystkie czasy.

Luter natomiast w swoich polemikach kładzie nacisk na obronę prostej, zrozumiałej wykładni słów ustanowienia. Argument z J 6,63 spotkał się z dwójką odpowiedzią Lutra. Po pierwsze, podkreślał on, że ciało Chrystusa bez wiary w towarzyszące mu słowo jest faktycznie trucizną. Po drugie, podkreślał, że jest ono pokarmem innego rodzaju niż zwykle pożywienie. Doczesne pożywienie zjada się i trawi, przemieniane jest więc w ciele, które je przyjęło. Pokarm sakramentalny nie tylko nie poddaje się przemianom w ciele spożywającego człowieka, ale sam przemienia spożywającego, czyniąc go osobą duchową, żywą i wieczną. Co ciekawe, by poprzeć swój wywód, Luter także odwoływał się do Ewangelii Jana, tyle, że do fragmentu J 6,33²⁴. Luter swoje pozytywne objaśnienie słów ustanowienia rozpoczął od wskazania, że istnieją zasadniczo trzy drogi objaśnienia relacji chleba do ciała. Wersja wiernych Rzymowi, którzy zakładają transsubstancjację (która usuwa substancję chleba), wiklifowska doktryna zakładająca, że w Eucharystii jest tylko chleb (zob.: Moskal 2003, 27n) – tu widział analogię do stanowiska Zwingliego – oraz jego własna propozycja zakładająca, że pozostaje w niej i chleb, i ciało. Nie używał przy tym znanego z teologii

²² Przytaczał ten tekst w wersji łacińskiej: „Nisi enim credideritis, non intelligetis”, co w przekładzie oznacza: „Nie uwierzycie, nie zrozumiecie”.

²³ „A w ten sposób spożywać go będziecie: Biodra wasze będą przepasane, sandały na waszych nogach i laska w ręku waszym. Zjecie go w pośpiechu. Jest to ofiara paschalna dla Pana” (2 Mż 12,11).

²⁴ „Albowiem chleb Boży to ten, który z nieba zstępuje i daje światu żywot” (J 6,33).

nominalistycznej mechanizmu konsubstancjacji²⁵, gdyż zakłada on odzruconą przez Wittenberczyka terminologię arystotelejską, ale podkreślał, że sakrament wymyka się rozumowej interpretacji jako Boży dar. W związku z tym ograniczył się do wiernego trzymania się danych przez Boga słów ustanowienia. Dla ich objaśnienia sięgał po analogie w doktrynie Trójcy (unia substancji, która obejmuje trzy osoby boskie), czy chrystologii (unia hipostatyczna obejmująca ludzką i boską naturę Chrystusa). Wszystkie te unie zakładają, że logicznie wykluczające się pojęcia stają się względem siebie komplementarne, co pozwala stwierdzić w przypadku każdej z osób Trójcy, że jest Bogiem, a w przypadku Chrystusa, że człowiek jest Bogiem. W przypadku zaś Wieczerzy Pańskiej mamy do czynienia z unią sakramentalną, na mocy której chleb jest Ciałem Chrystusa. Innym przykładem są relacje o objawieniu Ducha Świętego jako gołębiczy (por. Mt 3,16), które Luter wskazywał jako unię formy. Wittenberczyk w swoim rozumowaniu domagał się, by najpierw przyrzeć się tekstowi słów ustanowienia z punktu widzenia gramatyki, a dopiero później oceniać go logicznie. Pozycja Zwingliego zaś była dla niego działaniem odwrotnym, dlatego widział w jego wysiłkach, by znaleźć dzięki analogiom w Piśmie Świętym logikę wiary, kapitulację przed ludzkim rozumem, którego przerasta stwierdzenie ‘To jest ciało moje’.

Przedostatni z aspektów sporu, na który chcielibyśmy tutaj wskazać, kontynuuje wyżej obecne wątki chrystologiczne. Zwingli w swoim myśleniu podejmował elementy antiocheńskiej chrystologii (Barth 2009, 349n)²⁶, która kładła nacisk na odróżnienie natur. Stwierdzał, że Chrystus jest wszechobecny jedynie według boskiej natury, zaś według ludzkiej natury zasiada po prawicy Boga w niebie, więc nie może być

²⁵ Współczesna dyskusja na ten temat zrelacjonowana została w: Sojka 2016, 236–240. Na problematyczność zastosowania do stanowiska Lutera terminu odwołującego się do języka arystotelesowskiego wskazywał także Alfons Skowronek, zob. Skowronek 1984, 132n.

²⁶ Na temat chrystologii antiocheńskiej zob. Sesboüé 1999, 317–323, 326n.

obecny w chlebie i winie Wieczery Pańskiej. Uzasadniając swoje stanowisko, odwoływał się do sprzeczności pomiędzy tekstami z Mt 28,20²⁷ oraz Mt 26,11²⁸. Jedyny sposób jej przewyciężenia widział w odniesieniu pierwszego z tekstów do boskiej natury Chrystusa, zaś drugiego do ludzkiej. Dlatego miejsca biblijne odwołujące się do natur w Chrystusie wykładał w kategoriach *alloiosis*²⁹. Przykładem takiego pojmowania wymiany przymiotów był zwingliński wykład J 6,55³⁰. Według niego słowa o prawdziwym pokarmie odnoszą się do ludzkiej natury Chrystusa, ale należy je odnieść także do natury boskiej, gdyż to Chrystus jako Syn Boży jest prawdziwym pokarmem.

Luter w tym sporze jest dłużnikiem chrystologii aleksandryjskiej (Barth 2009, 349)³¹, która rozważania o naturach rozpoczynała od jedności osoby. Wittenberczyk wykorzystywał charakterystyczną dla myślenia aleksandryjskiego tezę o *communicatio idiomatum*³². Zakładając wymianę przymiotów między naturami Chrystusa wskazywał, że ludzkiej naturze przysługuje także przymiot wszechobecności, stąd możliwa jest obecność ciała Chrystusa we wszystkich sprawowanych Wieczerszach Pańskich. Można więc, a nawet należy mówić nie tylko o duchowej obecności Chrystusa (tj. wg boskiej natury, której Zwingli

²⁷ „A oto Ja jestem z wami po wszystkie dni aż do skończenia świata” (Mt 28,20).

²⁸ „...ale mnie nie zawsze mieć będziecie” (Mt 26,11).

²⁹ Jest to „grecki termin oznaczający «wymianę»; stosowany w retorycznych teoriach wyrażen metaforycznych. Zwingli określił wymianę przymiotów między boską i ludzką naturą Chrystusa jako retoryczne narzędzie do wyrażenia jedności dwóch natur Chrystusa w jednej osobie, które nie oznacza rzeczywistej wymiany właściwości między dwiema naturami jako takimi” („Glossary” 2014, 641).

³⁰ „Albowiem ciało moje jest prawdziwym pokarmem” (J 6,55).

³¹ Na temat chrystologii aleksandryjskiej zob. Sesboüé 1999, 309–314.326n.

³² „Communicatio idiomatum [łac. *wymiana przymiotów*], zasada teologiczna odnosząca się do orzekania o jednej osobie Jezusa Chrystusa przymiotów obu jego natur; gdy osoba Jezusa Chrystusa zostaje określona przymiotami charakterystycznymi dla jednej natury (np. odwieczny Boży Logos), zgodnie z zasadą communicatio idiomatum można orzekać o niej przymioty drugiej natury; na tej podstawie poprawne jest stwierdzenie «unizony Logos»” (*Religia. Encyklopedia PWN* 2003, „Communicatio idiomatum”).

nie negował, widząc w niej element generalnego przymiotu wszechobecności Boga), ale również o cielesnej obecności Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej. Dla Zwingliego pozycja Lutra była mieszaniem natur Chrystusa i podważaniem Jego ludzkiej natury. Zaś dla Wittenberczyka pozycja zuryskiego reformatora naruszała jedność osoby Chrystusa i nie doceniała unii hipostatycznej, rozrywając natury Chrystusa. W odpowiedzi na argumenty retoryczne Zwingliego Luter wskazuje, że należy raczej zamiast *alloiosis* stosować w odniesieniu do natur złączonych w jednej osobie nie retoryczną zamianę ich przymiotów, ale synekdochę³³. To samo narzędzie stosował Luter do chleba Wieczerzy Pańskiej, o którym można powiedzieć ‘To jest ciało Chrystusa’, gdyż w nim łączą się i chleb i Ciało Chrystusa.

Powyższej kontrowersji dotyczącej natur Chrystusa towarzyszył ściśle z nią związany spór o rozumienie sformułowania ‘prawica Boża’, który jest ostatnim aspektem polemiki dwóch reformacyjnych liderów, do której chcemy się tutaj odwołać. Zwingli rozumiał ją w kategoriach konkretnego miejsca. Argumentował na rzecz swojego stanowiska licznymi tekstami biblijnymi mówiącymi o zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu. Przywoływał także trzeci artykuł wyznania wiary. Wskazywał przy tym, że wszystkie te teksty mówią o tym, że Chrystus nie będzie przebywał cielesnie na ziemi aż do swojego powrotu w chwale. Luter zaś odrzucał takie opieranie się na zmyślach i domagał się, by rozumieć pod pojęciem ‘prawica Boża’ wszechmoc Boga.

Zamiast zakończenia – dysputa w Marburgu w 1529 r.

Jak wskazano wyżej, spór między Lutrem a Zwinglim o interpretację Wieczerzy Pańskiej zyskał swoją kulminację w dysputie marburskiej z 1529 r.³⁴. Dobrym podsumowaniem dotychczasowego sporu były niezaakceptowane przez obie strony „Artykuły marburskie [Marburger

³³ Synekdocha „...polega na użyciu nazwy części zamiast nazwy całości lub odwrotnie” (Korolko 1990, 104).

³⁴ Relacje z niej wydano w: May 1970.

Artikel]”. Uzgodniono w nich całą listę tematów, w których reformatorzy wittenberscy zgadzali się ze szwajcarskimi. Przedmiotem konsensusu były nauka o Trójcy Świętej, chrystologia, hamartiologia, soteriologia w związku z pneumatologią (w tym kluczowość wiary dla zbawienia), rola słowa zwiastowanego (kazania), rozumienie chrztu, spowiedzi, powołań chrześcijańskich i porządku ludzkiego. Te kwestie omówiono w czternastu pierwszych artykułach. Na przeszkodzie porozumienia stanął jednak artykuł piętnasty dotyczący Wieczery Pańskiej. Był on świadectwem, że między obiema stronami możliwe było porozumienie co do udzielania sakramentu pod obiema postaciami, odrzucenia rozumienia go w kategoriach czynku człowieka – zasługi dla zbawienia, pojmowania duchowego spożywania ciała i krwi Chrystusa, jako koniecznych elementów życia chrześcijan, a także to, że porusza on słabe sumienia do wiary. Artykuł piętnasty kończy zdefiniowanie problemu, który podzielił reformatorów, a mianowicie, czy ciało i krew Chrystusa są cieleśnie obecne w chlebie i winie Wieczery Pańskiej. Artykuł ten kończy wezwanie od okazywania sobie miłości chrześcijańskiej na tyle, na ile pozwala na to sumienie, i prośba do Ducha Świętego, by obdarzył wszystkich właściwym zrozumieniem.

Spór o Wieczere Pańską stanął na przeszkodzie zarówno porozumienia teologicznego, jak i mającego być jego konsekwencją sojuszu politycznego reformacji wittenberskiej z reformacją szwajcarską. Po 1529 r. nadzieje na połączenie obu nurtów upadły, a one same dały początek odpowiednio Kościołom tradycji luterkańskiej i reformowanej. W przypadku tej ostatniej ogromną rolę oczywiście odgrywał wkład myśli Jana Kalwina³⁵. Syntezę zwingliańsko-kalwińską w nauce o Wieczery Pańskiej w nurcie szwajcarskim potwierdził *Consensus Tigurinus* zawarty w 1549 r. przez reformatora Genewy i następcę Zwingliego w Zurychu, Heinricha Bullingera (zob. „Consensus Tigurinus” 2006, 481–490). Podział pomiędzy oboma nurtami reformacji, jaki powstał

³⁵ Był on za to uczestnikiem kolejnej odsłony wewnątrzreformacyjnego sporu o Wieczere Pańską, do jakiej doszło po śmierci Lutra, zob.: Kolb 2011, 116–119; Barański, Sojka 2017, 299–305.

w Marburgu, udało się przewyciężyć dopiero na skutek ekumenicznych dialogów w drugiej połowie XX w. (zob.: Sojka 2017, 331–347).

Bibliografia

- Barański, Łukasz, i Jerzy Sojka. 2017. *Reformacja*, tom 2. Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana.
- Barth, Hans-Martin. 2009. *Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung*. Gütersloh: Gütersloher Verlag-Haus.
- Bayer, Oswald. 1989. *Promissio. Geschichte der reformatorische Wende in Luthers Theologie*. Wyd. 2. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Bayer, Oswald. 2007. *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*. Wyd. 3. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego*. 1996. Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce.
- BSELK: Dingel, Irene, red. 2014. *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- „communicatio idiomatum.” 2003. W *Religia. Encyklopedia PWN*. Red. Tadeusz Gadacz, Bogusław Milerski, tom 10 (wydanie elektroniczne). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- „Consensus Tigurinus.” 2006. W *Reformierte Bekenntnisschriften*. Red. Heiner Faulenbach, Eberhard Busch, tom 1.2, 481-490. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Dieter, Teodor. 2016. „Luther against Zwingli.” Referat wygłoszony podczas 14. seminarium *Studying Luther in Wittenberg – Teaching Luther Worldwide*, Wittenberga, 5-19 listopada.
- Euler, Carrie. 2014. „Huldrych Zwingli and Heinrich Bullinger.” W *A companion to the Eucharist in the Reformation*. Red. Lee Palmer Wandel, 57-74. Leiden-Boston: Brill.

- „Glossary.” 2014. W *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*. Red. Heinrich Assel, Lubomir Batka, Irene Dingel, 639-650. Oxford: University Press.
- „Introduction.” 1959. Do *The Babylonian Captivity of the Church W Luther's works*. Red. Jaroslav J. Pelikan, Hilton C. Oswald, Helmuth T. Lehmann, tom 36, 2-10. Philadelphia: Fortress Press.
- „Introduction.” 1961. Do *That These Words of Christ, „This Is My Body,” etc., Still Stand Firm Against the Fanatics*. W *Luther's works*. Red. Jaroslav J. Pelikan, Hilton C. Oswald, Helmuth T. Lehmann, tom 38, 3-11. Philadelphia: Fortress Press.
- Jaskuła, Piotr. 2017. „Ulricha Zwingliego nauka o Wieczerzy Pańskiej.” W Piotr Jaskuła, *Unio cum Christo. Wybrane zagadnienia z problematyki ewangelickiej*, 173-188. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
- Jensen, Gordon A. 2014. „Luther and the Lord's Supper.” W *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*. Red. Heinrich Assel, Lubomir Batka, Irene Dingel, 322-332. Oxford: University Press.
- Kolb, Robert. 2011. *Die Konkordienformel. Eine Einführung in ihre Geschichte und Theologie*. Göttingen: Edition Ruprecht.
- Korolko, Mirosław. 1990. *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Wiedza Powszechna.
- KWKL: *Księgi wyznaniowe Kościoła Luterskiego*. 2011. Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana.
- Leppin, Volker. 2014. „Martin Luther.” W *A companion to the Eucharist in the Reformation*. Red. Lee Palmer Wandel, 39-59. Leiden-Boston: Brill.
- Lichtner, Irena. 2012. *Afirmacja życia. Kwestia doczesności w teologii Marcina Lutera*. Dziegielów: Wydawnictwo Warto.
- Lindberg, Carter. 2001. *The European Reformations*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Lohse, Bernhard. 1998. „Dogma und Bekenntnis in der Reformation. Von Luther bis zum Konkordienbuch.” W *Handbuch der*

- Dogmen- und Theologiegeschichte*. Red. Carl Andersen, Adolph M. Ritter, tom 2, wyd. 2 zmienione, 1-164. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Luter, Marcin. 1967. „O niewoli babilońskiej Kościoła.” W Andrzej Ściegienny, *Luter*, 98–112. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Luter, Marcin. 2014. *Wyznanie o Wieczerzy Pańskiej*. Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana.
- Maciuszko, Janusz T. 2014. „Spór o Wieczerzę Pańską.” W Marcin Luter, *Wyznanie o Wieczerzy Pańskiej*, 7-20. Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana.
- May, Gerhard, red. 1970. *Das Marburger Religionsgespräch 1529*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn.
- Moskal, Krzysztof. 2003. „*Aby lud był jeden...*” *Eklezjologia Jana Husa w traktacie De Ecclesia*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Rohls, Jan. 2005. „Geist und Zeichen. Die reformierte Abendmahllehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung.” W *Die Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl*. Red. Dietrich Korsch, 51-57. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Schwarz, Reinhard. 2005. „Selbstvergegenwärtigung Christi. Der Hintergrund in Luthers Abendmahlsverständnis.” W *Die Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl*. Red. Dietrich Korsch, 19-50. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Sesboüé, Bernhard, red. 1999. *Historia dogmatów*. Tom 1: *Bóg zbawienia*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Skowronek, Alfons. 1984. „Nauka Marcina Lutra o Wieczerzy Pańskiej.” W Alfons Skowronek. *Światła ekumenii. Spotkania z teologią*, 127-137. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Slenczka, Notger. 2005. „Neubestimmte Wirklichkeit. Zum systematischen Zentrum der Lehre Luthers von der Gegenwart christi unter Brot und Wein.” W *Die Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl*. Red. Dietrich Korsch, 79-98. Leipzig: Evangelische Verlag-Anstalt.

- Sobór Laterański IV. 2003. „Konstytucja «De fide catholica».” W *Dokumenty soborów powszechnych*. Red. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras, tom 2, 221-224. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Sobór we Florencji. 2003. „Bulla unii z Ormianami (Exultate Deo).” W *Dokumenty soborów powszechnych*. Red. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras, tom 3, 492-543. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Sojka, Jerzy. 2016. *Widzialne Słowo. Sakramenty w luteriańskiej „Księdze zgody”*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej.
- Sojka, Jerzy. 2017. „Protestantyzm w dialogu ekumenicznym.” W *Lublin – miasto zgody religijnej. Ekumenizm w historii, teologii i kulturze*. Red. Stanisław Pawłowski, Sławomir J. Żurek, 331-347. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Soosten van, Joachim. 2005. „Präsenz und Representation. Die Marburger Unterscheidung.” W *Die Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl*. Red. Dietrich Korsch, 99-122. Leipzig: Evangelische Verlag-Anstalt.
- Stephens, William P. 1997. *Zwingli. Einführung in sein Denken*. Zürich: Theologischer Verlag.
- WA: *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*. 1883-2009. Weimar: Böhlau.
- Wendebourg, Dorothea. 2010. „Taufe und Abendmahl.” W *Luther Handbuch*. Red. Albrecht Beutel, wyd. 2, 414-423. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Z: *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*. 1905-1991. Tom 1-9. Berlin/Leipzig/Zürich: Schwetschke/Heinsius/Berichthaus/Theologischer Verlag.
- Zwingli, Ulryk. 1981. „67 Artykułów.” *Jednota* 7-8: 21-24. Dostęp: 27.10.2020. <https://www.jednota.pl/index.php/ewangelicyzm/ulryk-zwingli/4265-67-artykulow>

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 (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