

Ulryk Zwingli a filozofia

Ulrich Zwingli and Philosophy

Słowa kluczowe: Ulryk Zwingli, reformacja, filozofia, antyk, ewangelicyzm, humanizm

Key words: Ulrich Zwingli, Reformation, philosophy, antiquity, evangelicalism, humanism

Streszczenie

W artykule przedstawiono stosunek Ulryka Zwingliego do filozofii. Zwingli był jednym z najbardziej przychylnie nastawionych do filozofii reformatorów ewangelickich XVI wieku. Posiadając wykształcenie humanistyczne, chętnie odwoływał się do filozofii antycznej, stosując rozumową argumentację w teologii. Reformator z Zurychu znajdował się pod wpływem platonizmu, neoplatonizmu i stoicyzmu, co spowodowało, iż jego wypowiedzi na temat Boga mają często charakter panteistyczny. Zwingli z respektem wypowiadał się o filozofach pogańskich, widząc w części z nich wybrańców Boga, choć jednocześnie stawiał ponad mądrością ludzką Pismo Święte.

Abstract

The article presents Ulrich Zwingli's attitude toward philosophy. Zwingli was one of the sixteenth century Evangelical Reformers, who were most favourably disposed toward philosophy. Having received a humanistic education, he gladly referred to ancient philosophy, using rational argumentation in theology. The Zurich reformer was influenced by Platonism, Neoplatonism and Stoicism, which meant that his statements about God were often pantheistic. Zwingli spoke respectfully of pagan philosophers, seeing some of them as God's chosen ones, though at the same time placing the Bible above human wisdom.

¹ Dr hab. Rafał Marcin Leszczyński, prof. ChAT, jest pracownikiem Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

Wstęp

Badając stosunek szesnastowiecznych reformatorów ewangelickich do filozofii, dostrzeżemy niechybnie, iż trudno opisać go przy pomocy jednego schematu, ich podejście do refleksji filozoficznej było bowiem zróżnicowane. Oscylowało ono pomiędzy uznaniem dla niej a ostrym sprzeciwem wobec stosowania mądrości ludzkiej na gruncie rozważań dotyczących prawd wiary. Należy przy tym zauważyć, że ów ambiwalentny stosunek do filozofii nie był charakterystyczny wyłącznie dla teologów reformacyjnych, ponieważ już w antycznym Kościele trwała dyskusja nad jej miejscem w Kościele. Mocno więc przesadził francuski filozof Étienne Gilson, twierdząc, iż protestantyzm bezwzględnie potępił filozofię, co – jego zdaniem – było ewenementem w dziejach chrześcijaństwa (Gilson 1988, 11). Teza ta jest zapewne słuszna w odniesieniu do Marcina Lutra, który odciął się w pewnym momencie swojego życia od scholastyki, zdegustowany jej spekulatywnym nastawieniem do spraw związanych z wiarą². Saksoński teolog rozciągnął jednocześnie ową niechęć również na inne kierunki filozoficzne, w związku z czym potrafił wypowiadać pod adresem filozofii uwagi mocno krytyczne (Pesch 2008, 114). Świadectwem owego stosunku Lutra do filozofii jest zerwanie niemieckiego reformatora z Erazmem z Rotterdamu, a co za tym idzie – z humanizmem renesansowym (Morisi 2008, 374-378). Inaczej jednak do filozofii i filozofów podchodził Ulryk Zwingli – niewątpliwie jeden z czołowych ewangelickich teologów (Szłosek 2014, 32)³ – który cenił zarówno humanizm, jak i antyczną filozofię pogańską

² W przedstawionych 4 września 1517 roku 97 tezach, zatytułowanych *Conclusiones contra scholasticam theologiam*, Luter zanegował potrzebę odwoływania się teologów do Arystotelesa, przekonując, że filozofia greckiego myśliciela jest szkodliwa i niebezpieczna dla chrześcijan. W gruncie rzeczy prawdziwym chrześcijaninem można stać się tylko wtedy, gdy porzuci się Arystotelesa (Chaunu 1989, 390; Pesch 2008, 116-117).

³ Podkreślić należy, że wpływy teologii Zwingliego sięgały daleko poza Szwajcarię. Już w latach dwudziestych XVI w. jego pisma były chętnie czytane przez polską szlachtę. Działo się tak również w połowie wspomnianego stulecia. Jak zauważa Wojciech Kriegerseisen „dysponujemy źródłowymi świadectwami tego, jak wielkim zainteresowaniem

– co zresztą było pokłosiem jego zainteresowania humanizmem – wypowiadając wiele ciepłych słów pod adresem starożytnych mędrców niechrześcijańskich. Twierdzenia Gilsona nie da się więc zastosować w odniesieniu do reformatora z Zurychu, z czego wynika, iż sprawa stosunku teologów ewangelickich do filozofii jest bardziej skomplikowana niż sądził francuski filozof.

Nauka filozofii

Chcąc dobrze zrozumieć poglądy Zwingliego dotyczące filozofii, należy napisać choć kilka akapitów o formacji intelektualnej, którą odebrał on za młodu oraz o jego filozoficznych inspiracjach.

Już bardzo wcześnie, bo w wieku dwunastu lat, młody Ulryk zetknął się z reprezentantem myśli humanistycznej, Heinrichem Wölffinem (zwanym też z łacińska Lupulusem); (Potter 1994, 15-16). Stało się to w okresie pobytu Zwingliego w Bernie (Rückert 1900, 8), do którego przyjechał, aby kontynuować naukę rozpoczętą w szkole św. Teodora w Bazylei. Pomimo że nie znamy szczegółów dotyczących edukacji Zwingliego w tym okresie jego życia, to jednak przypuszczać należy, że Wilczek, który był uczniem Erazma z Rotterdamu (Niewieczyżał 1981, 6), dzielił się z wychowankami swą wiedzą o poglądach i twórczości słynnego humanisty. Można więc śmiało przyjąć, że właśnie w Bernie rozpoczęła się znajomość Zwingliego z humanizmem i dokonaniaми Erazma, oczywiście na poziomie dostępnym kilkunastoletniemu chłopcu. A ponieważ humanizm propagował kulturę antyczną, w tym, rzecz jasna, również grecko-rzymską filozofię, zatem trzeba założyć, iż w Bernie nastoletni Zwingli zdobył podstawy swej wiedzy filozoficznej.

wśród uczestników obradującego w Piotrkowie w 1550 r. jednego z najważniejszych sejmów okresu egzekucji cieszyły się sprzedawane tam drukowane dzieła Kalwina i Zwingliego. Informacje, że do senatorów, posłów i świadków obrad sejmowych trafić miały setki egzemplarzy tych druków są zapewne przesadne, ale nie może być wątpliwości, że polskie elity polityczne były nimi bardzo zainteresowane” (Kriegseisen 2018, 194). Zob. też o wpływach Zwingliego w Rzeczypospolitej Leszczyński 2011, 44.

Mając szesnaście lat został Zwingli studentem Uniwersytetu Rudolfskiego w Wiedniu, w którym o rządy nad studenckimi umysłami walczyła z humanizmem *via antiqua*. Dzięki temu przyszedł reformator mógł zapoznać się zarówno z myślą Piotra Lombarda, Tomasza z Akwinu i Dunsza Szkota (Karski 1981, 12), jak i z poglądami humanistów. Wśród wiedeńskich humanistów warto wymienić Eneasza Sylwiusza Piccolominiego, Konrada Celtesa i Joachima Wadiana (Jaskóła 2017, 145-146). To za ich, między innymi, sprawą promowano w stolicy Austrii literaturę i filozofię antyczną, głoszone kult Cycerona oraz wystawiano sztuki Terencjusza i Plauta (Potter 1994, 21). Za sprawą studiów na Uniwersytecie Rudolfskim:

Zwingli pogłębia znajomość najwybitniejszych dzieł literatury klasycznej, przyswajając sobie poglądy wielu pisarzy i filozofów greckich i rzymskich. W przeciwieństwie do Lutra, który mimo klasycznego czytania nigdy nie uległ większym wpływom starożytnych, Zwingli podziwiał Platona za jego 'blask i bogactwo', Arystotelesa za 'finezję i erudycję', Pindara za 'nieskazitelne serce', Senekę zaś uznawał za 'oracza dusz'. Będąc uczniem Chrystusa, Zwingli pozostał wszak na zawsze również uczniem Platona i Seneki (Niewieczyca 1981, 6).

Różnorodne nurty filozoficzne ścierały się ze sobą również na uniwersytecie w Bazylei, na którym studiował Zwingli w latach 1502-1506 (Gäbler 1986, 26). Ważną rolę w tamtejszej uczelni odgrywała filozofia Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Swoich zwolenników miała jednak także *via moderna*, przeciwstawiająca tomistycznemu realizmowi koncepcje nominalistyczne. Popularne były również teksty humanistów, a najbardziej Erazma z Rotterdamu. Jak widać, Zwingli miał okazję zapoznać się w Bazylei z różnymi stanowiskami filozoficznymi, zwłaszcza zaś z arystotelizmem i tomizmem, które zgłębiał pilnie przez cały okres swych studiów w tym mieście, ucząc się scholastycznych sposobów argumentacji. Niewątpliwie scholastyka wywarła w owym czasie istotny wpływ na umysł młodego Szwajcara (Potter 1994, 24-26).

Erazm, Zwingli i Ojcowie Kościoła

Poglądy Zwingliego zostały więc ukształtowane przez liczne kierunki filozoficzne, co odzwierciedliło się w jego sposobie myślenia, atoli najsilniej oddziaływał na niego humanizm, przede wszystkim zaś pisma Erazma, których obszerny zbiór posiadał reformator w swojej bibliotece (Rogge 1962, 27-29). Pod wpływem spotkania z 'księciem humanistów' w Bazylei, które miało miejsce wiosną 1515 roku, Zwingli utwierdził się w swoich zainteresowaniach humanistycznych i zaczął coraz bardziej odchodzić od scholastyki. „Odtąd przez kilka następnych lat będzie świadomym erazmianistą. [...] Osiem lat później Zwingli oświadczy, że już na przełomie 1514/1515 nauczył się od Erazma nowego spojrzenia na zasady: *solus Christus* i *sola scriptura*” (Karski 1981, 12). Wzorując się na Rotterdamczyku i jemu podobnych humanistach, szukał Zwingli inspiracji w kulturze antycznej i jednocześnie zwrócił się do Biblii w językach oryginalnych (Tokarczyk 1989, 25; Sznajderski 2018, 42-43). Z tego powodu helwecki reformator podkreślał nieustannie, iż nie jest luteraninem, gdyż swoje koncepcje teologiczne rozwinął w oparciu o osiągnięcia wybitnego Holendra, prowadząc poszukiwania teologiczne niezależnie od Marcina Lutera (Jaskóła 2017, 148-149).

Humanistyczne korzenie teologii Zwingliego ujawniły się w jego pozytywnym nastawieniu do starożytnych filozofów niechrześcijańskich, wśród których podziwiał najbardziej Sokratesa, Platona, Cyce-rona, Pinandra i Senekę (Tokarczyk 1985, 93), pisząc o tym otwarcie w swoich dziełach. W myśli Zwingliego wątki platońskie i neoplatońskie przeplatały się zatem z tezami stoickimi (Niewieczyrzał 1981, 6), dając w efekcie interesujący i nieco eklektyczny zespół twierdzeń, o czym napiszemy więcej poniżej.

Jak przystało na zafascynowanego antykiem chrześcijańskiego humanistę⁴, Zwingli interesował się żywo naukami starożytnych ojców Kościoła. Należy zauważyć, że:

w latach bezpośrednio poprzedzających pobyt w Zurychu Zwingli przeczytał, nieraz parokrotnie, wszystko, co było dostępne z pism ojców Kościoła, Hieronima, Ambrożego, Augustyna, i – zamiast zwykle czytanego Grzegorza – Orygenes. Pod tym względem był uczniem Erazma. Każda z tych ksiąg ukazała się właśnie, lub miała się ukazać, w jednej z drukarni Bazylei pod nadzorem Erazma i z jego wstępem oraz komentarzami (Potter 1994, 74)⁵.

Podobnie jak Erazm Zwingli cenił wielce twórczość Laktancjusza (ignorowaną na ogół w średniowieczu), dzieląc opinię Rotterdamskiego, iż zjednoczył on w swoich działach w sposób doskonały pogański antyk z chrześcijaństwem. W oczach Erazma i Zwingliego była to bezsporna zasługa, stawiająca łacińskiego teologa w gronie najwybitniejszych pisarzy wczesnochrześcijańskich (von Campenhausen 1967, 256).

Reformator wielkim szacunkiem darzył teologów grekojęzycznych na czele ze wspomnianym powyżej Orygenesem. Fascynowała go ich skłonność do posługiwania się alegorezą i abstrakcyjny sposób myślenia (Potter 1994, 53). Jest to fakt bardzo znamieny, gdyż pokazuje filozoficzne skłonności Zwingliego, ojcowie wschodniego Kościoła byli bowiem bardziej otwarci na filozofię niż łacinnicy i mieli zdecydowanie większe zrozumienie dla spekulacji rozumowych od teologów zachodnich. Pojawili się wśród nich nawet tacy, którzy gotowi byli uznać filozofię pogańską za dar Boga dla pogan i rodzaj praobjawienia (Leszczyński

⁴ Twierdzenie, iż humaniści byli zafascynowani antykiem, jest zasadne, gdyż „starożytność nie była dla tych ludzi przedmiotem li tylko badań erudycyjnych i podyktowanych ciekawością dociekań, ale wzorem. Klasyczny humanizm nie tylko był rzadkim połączeniem pełni i harmonii życia, ale znalazł godny podziwu wyraz w dziełach sztuki i myśli, doskonałych, jak samo życie starożytnych” (Garin 1969, 110).

⁵ Zob. też o Erazmie jako wydawcy i komentatorze ojców Kościoła Morisi 2008, 374.

2017, 72-74). Na przykład Klemens z Aleksandrii, scholarcha aleksandryjskiej szkoły katechetycznej, był przekonany, iż filozofia pogańska stoi na równi z objawieniem starotestamentowym. Jego zdaniem została ona dana Hellenom przez Boga po to, aby prowadziła ich do Chrystusa, podobnie jak Prawo Mojżeszowe miało za zadanie przygotować Żydów na przyjście Mesjasza (Clemens Alexandrinus I, 28, 1-3, za Klemens Aleksandryjski 1994, 20). Inaczej mówiąc, istnieją – w mniemaniu Klemensa – dwa źródła Objawienia Bożego: jednym z nich jest Zakon i Stary Testament, drugim, równie ważnym – filozofia helleńska. Obydwa rodzaje Objawienia wychowują ludzi, uczą ich moralności, odsłaniają wolę kosmicznego Logosu i wskazują na Chrystusa i Jego naukę jako na najwyższy stopień mądrości dostępnej ludziom. Spotykają się więc one we wcielonym Logosie – Chrystusie oraz w kerygmacie głoszonym przez Kościół, który jest najdoskonalszą formą namysłu filozoficznego (Clemens Alexandrinus I, 29, 1nn)⁶.

Orygenes, którego tak chętnie czytywał Zwingli, raczej nie sądził, aby filozofia pogańska stała na równi z Objawieniem zawartym w Piśmie Świętym, aczkolwiek był on przekonany, iż chrześcijaństwo powinno czerpać z filozofii rzeczy wartościowe, wzbogacające chrześcijańską teologię (Crouzel 2004, 200-203). Za szczyt duchowego rozwoju chrześcijanina uważał nabycie przez niego umiejętności alegorycznej interpretacji Pisma Świętego. Zasadniczym celem alegorycznej egzegezy jest – w opinii Orygenesesa – odszukanie w literze Pisma Świętego ukrytego znaczenia chrystologicznego oraz odczytanie przekazu biblijnego w taki sposób, aby nabrał on charakteru filozoficznego. Podkreślić należy, iż w szkołach prowadzonych przez Orygenesesa w Aleksandrii i Cezarei, głównym celem wychowania było ukształtowanie chrześcijańskich filozofów, którzy potrafiliby interpretować Biblię w sposób alegoryczny i filozoficzny zarazem. W związku z tym najwyższym etapem edukacji w didaskaleionach Orygenesesa była nauka filozofii oraz filozoficznej

⁶ Zob. o Klemensie i filozofii Leszczyński 2003, 334-342.

egzegezy Biblii (Leszczyński 2015, 108-114). Uformowani w ten sposób chrześcijańscy filozofowie-egzegeci powinni – zdaniem Orygenesusa – stać na czele Kościoła jako grupa doskonałych chrześcijan wtajemniczonych w sekretne nauki Biblii.

Filozofia i rozum a teologia

Z tych krótkich dywagacji na temat Klemensa i Orygenesusa wynika, iż wśród wschodnich ojców Kościoła byli ludzie o nastawieniu wyraźnie filozoficznym, łączący teologię chrześcijańską z mądrością myślicieli pogańskich. Zamiłowanie Zwingliego do teologii grekojęzycznych teologów pokazuje dobitnie, że odnajdywał on w ich nauczaniu koncepcje, które najwyraźniej były mu bliskie. Jedną z nich był ich przychylny stosunek do filozofii i rozumu. Zwingli oczywiście zdawał sobie sprawę z tego, iż na skutek grzechu pierworodnego ludzka zdolność do poznawania Boga na drodze naturalnej uległa znacznemu ograniczeniu, sądził on jednak, że nie na tyle, aby nie można było odkryć częściowej prawdy o Bogu przy pomocy rozumu i filozofii (Leszczyński 2010, 40). Z całą pewnością rozum ludzki jest w stanie dociec istnienia Boga, czego świadectwem są dokonania mędrców pogańskich (Z 3, 640; Zwingli 1981a, 28). Filozofia nie może, rzecz jasna, zastąpić Objawiania Bożego zapisanego w Biblii, gdyż będąc dziełem ludzkim, zawiera w sobie błędy, z drugiej wszakże strony Bóg objawia się również przez wybitnych starożytnych mędrców, pozwalając im poznać cząstkową prawdę o sobie na drodze rozumowej i filozoficznej. Choć jedynie Pismo Święte przynosi ze sobą pełnię prawdy o sprawach boskich, to jednak niepełna wiedza o Bogu posiadana przez filozofów także jest godna szacunku i zainteresowania ze strony chrześcijan (Potter 1994, 99, 205, 428). Stawiając sprawę w taki sposób, helwecki reformator prezentował stanowisko zbliżone do poglądów Klemensa z Aleksandrii, Justyna Męczennika, Orygenesusa i innych antycznych ojców Kościoła dostrzegających w filozofii pogańskiej rzeczy godne przyjęcia przez chrześcijan. Podobnie jak oni uważał, że wśród pogan były osoby oddane Bogu, żyjące w zgodzie z Prawem

Bożym wszczepionym w ludzkie dusze przez Stwórcę. W związku z tym Zwingli stawiał owych szlachetnych pogan w jednym rzędzie z takimi gigantami wiary jak Mojżesz i apostoł Paweł⁷. Chcąc być konsekwentny, musiał przyznać, że poganie owi dostąpią zbawienia, pomimo że żyli przed Chrystusem i nie znali pełnej prawdy danej chrześcijanom. Ponieważ Zwingli odrzucał możliwość zapracowania przez człowieka na Bożą łaskę za sprawą spełniania dobrych uczynków⁸ oraz przyjmował naukę o podwójnej predestynacji, zatem uznał koniec końców, że zbawienie części pogan jest wynikiem wybrania ich przez Boga. Otrzymują więc oni zbawczą łaskę bez pośrednictwa sakramentów i zewnętrznego słowa Bożego. To właśnie dzięki niej są w stanie postępować cnotliwie i poznawać Boga na drodze filozoficznej (Jaskóła 2017, 151).

Pomysł zbawienia wybranych pogan nie spodobał się Marcinowi Lutrowi, który skrytykował go bez pardonowo w dziełku „Krótkie wyznanie o świętym sakramencie przeciw marzycielom”. Na dodatek koncepcja Zwingliego podważała luterzańskie pojmowanie sakramentu jako środka służącego do przekazywania łaski. Oceniając tezy Zwingliego wyłożone w piśmie *Fidei Christianae expositio*, niemiecki reformator stwierdził:

Ta książeczka przeraziła mnie niezmiernie, jednak nie ze względu na moją osobę, lecz ze względu na niego [Zwingliego]. Skoro był zdolny napisać takie dzieło po naszym marburskim porozumieniu, pewne jest, że w Marburgu czynił wobec nas wszystko z zakłamanym sercem i ustami. Byłem zmuszony zwątpić i nadal wątpię w zbawienie jego duszy, jeśli umarł z takim nastawieniem. [...] W owej książeczce Zwingli pozostaje nie tylko wrogiem świętego sakramentu, lecz także staje się

⁷ „Testes sunt Moses, Paulus, Plato, Seneca. Res ergo nullae sunt, quae non regantur a numine; nullae tam sublimes aut potentes, ut nostri numinis imperium declinare possint; nullae tam humiles aut deiectae, a uibus officium illius abhorreat” (Z 6.3, 83; zob. Zwingli 1972, 118). Zob. też Jaskóła 1994, 67.

⁸ W „Wykładzie wiary chrześcijańskiej” Zwingli stwierdził: „Gdybyśmy naszymi uczynkami mogli zapracować na szczęśliwość wieczną, nie byłaby potrzebna śmierć Chrystusa do pojednania nas ze sprawiedliwością Bożą, a odpuszczenie grzechów nie byłoby już łaską, gdyż każdy mógłby na nie zapracować” (Z 6.5, 121; Zwingli 1981d, 32).

zupełnie poganinem. [...] Możesz tam dostrzec, że [...] tak zwraca się do samego króla: „Zobaczysz tam [tj. w niebie] w takim samym towarzystwie wszystkich świętych, pobożnych, mądrych, dzielnych i uczciwych ludzi, [czyli] zbawionego i zbawiającego Adama, Abła, Henocha, Noego, Abrahama, Izaaka, Jakuba, Judę, Mojżesza, Jozuego, Gideona, Samuela, Pinechasa, Eliasza, Elizeusza, a także Izajasza i dziewicę – matkę Boga, o której tenże prorokował, Dawida, Ezechiela, Jozjasza, Jana Chrzyciela, Piotra, Pawła, Herkulesa, Tezeusza, Sokratesa, Arystydesa, Numę, Kamillusa, Katonów, Scypionów i wszystkich twoich przodków, którzy umarli w wierze [...]”. To stoi w książeczce Zwingliego przygotowanej na krótko przed jego zgonem [...]. Niech ten, kto chce być chrześcijaninem, powie, na co trzeba chrztu, sakramentu [ołtarza], Chrystusa, Ewangelii albo proroków i Pisma Świętego, jeśli bezbożni poganie jak: Sokrates, Arystydes, a nawet okrutny Numa [...] oraz epikurejczyk Scypion, są zbawieni i święci razem z patriarchami, prorokami i apostołami w niebie, chociaż nic nie wiedzieli o Bogu, Piśmie, Ewangelii, Chrystusie, chrzcie i sakramencie [ołtarza] czy też o chrześcijańskiej wierze? Co innego może myśleć o wierze chrześcijańskiej taki pisarz, kaznodzieja i nauczyciel niż to, że jest równa każdej innej i że każdy może zostać zbawiony w swojej własnej wierze, nawet taki bałwochwalca jak Numa i taki epikurejczyk jak Scypion? (Luter 2007, 38-40).

Jak się okazuje, afirmatywna postawa Zwingliego wobec kultury antycznej i starożytnych filozofów była dla Lutra nie do zaakceptowania. Zdaniem niemieckiego reformatora świadczy ona o tym, iż Zwingli nie tylko zanegował konieczność uczestnictwa w sakramentach oraz tezę, że są one środkami łaski przekazującymi ludziom zasługi Chrystusa, ale także opowiedział się za pogaństwem. Dla Marcina Lutra był to dowód ostatecznej degrengolady Szwajcara i czekającego go najpewniej potępienia⁹. Luter nie wziął pod uwagę faktu, iż Zwingli nawiązywał w tym punkcie swojej teologii do koncepcji głoszonych przez część wpływowych ojców Kościoła, którzy dopatrywali się w niektórych filozofach pogańskich prekursorów chrześcijaństwa i ludzi wypełniających

⁹ Według Lutra już samo odrzucenie jego nauki o Wieczerzy Pańskiej stawiało zbawienie Zwingliego pod znakiem zapytania (Napiórkowski 2017, 257).

Boże Prawo¹⁰. Zresztą gdyby nawet reformator z Saksonii doszukał się u Zwingliego wpływu ojców Kościoła, to niekoniecznie zmieniłoby to jego ocenę poglądów Zwingliego, bo przecież teolodzy wczesnochrześcijańscy nie byli dla Lutra rozstrzygającym autorytetem w sprawach wiary. Odrzucający humanistyczną fascynację antykiem Luter nie mógł tolerować stanowiska Zwingliego wobec pogańskich filozofów i innych wybitnych postaci świata starożytnego. Pomiedzy byłym mnichem augustiańskim a uformowanym przez humanizm Zwinglim rozciągała się mentalna diastaza, która utrudniała obydwu teologom zdolność do osiągnięcia konsensusu.

To jednak nie jedyna rzecz, która oddzielała Lutra od Zwingliego. Otwarty na filozoficzne spekulacje helwecki myśliciel chętnie odwoływał się na gruncie teologii do rozumu i logiki. Również komentując Pismo Święte, starał się czynić to w granicach wytyczonych przez rozum. Biblia była oczywiście dla Zwingliego najwyższym autorytetem, ale obok Biblii, jak przystało na osobę nastawioną przychylnie do filozofii, spore znaczenie przyznawał Zwingli rozumowi (Jaskóła 2017, 186). Owo racjonalistyczne nastawienie Zwingliego i wspierających go teologów wyraźnie drażniło Lutra, który uważał, że prawdy wiary nie podlegają badaniu przez rozum, nie jest on bowiem zdolny do poznawania spraw związanych z Bogiem (Ściegienny 1967, 42-43; Leszczyński 2010a, 36-37).

Różnica pomiędzy Lutrem i Zwinglim w podejściu do rozumu ujawniła się bardzo wyraźnie podczas sporu zwinglian z luteranami o Wieczerzę Pańską. Już w trakcie polemiki Lutra z Oecolampadiussem w roku 1527 niemiecki reformator zarzucał mu, iż zbyt odwołuje się do rozumu, co jest niestosowne i nie na miejscu (Potter 1994, 332). Zasadniczo odmienne spojrzenie Lutra i zwinglian na *argumenta*

¹⁰ Zwingli mógł nawiązywać w tej kwestii także do filozofii Marsilio Ficina (1433-1499), czołowego neoplatonika renesansowego, duchowego przywódcy neoplatoników florenckich, według którego Bóg przemawia/objawia się nie tylko przez postacie biblijne (Chrystusa, apostoła Pawła), ale również przez pogan Pitagorasa, Platona, Hermesa Trzykroćwielkiego, Jamblicha, Proklosa itp. (Nowicki 1967, 32-33).

rationis w teologii było jedną z ważniejszych przyczyn niemożności porozumienia się ewangelików niemieckich ze szwajcarskimi w kwestii Wieczerzy Pańskiej podczas debaty w Marburgu (1529). Filozoficzna, spekulatywna argumentacja Zwingliego, iż w chlebie i winie podawanym wiernym podczas komunii nie może być obecne fizycznie ciało Chrystusa, ponieważ Syn Boży wstąpił z nim do nieba (Z 6.5, 140-153; Zwingli 1981b, 35-36; Z 5, 685nn; Zwingli 1981c, 27-28), nie przekonała Lutra, gdyż wydawała mu się nazbyt racjonalistyczna i niebiblijna. Według wittenberskiego reformatora chrześcijanin powinien podporządkować się Słowu Bożemu, które domaga się od niego wiary w to, iż podczas Eucharystii spożywane jest ustami ciało Chrystusa i pita Jego krew. Rozum musi ustąpić zatem przed wiarą (Sojka 2016, 234-235, 241-242; Jaskóła 2017, 186; Barański, Sojka 2017, 45-48, 50). Wspominając w „Krótkim wyznaniu o świętym sakramencie” swoje spotkanie z Zwinglim w Marburgu i rozumowe argumenty Szwajcara, Luter stwierdził: „[...] nie chcę się radzić swojego rozumu, jak to się trzyma kupy i jak to jest możliwe, że mogę przyjmować ustami ciało i krew Chrystusa” (Luter 2007, 55). Dla Lutra obecność Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej stanowiła więc tajemnicę, której nie można ująć przy pomocy kategorii filozoficznych (Hintz 2007, 59). Niemiecki reformator programowo zatem odcinał się od rozumu, akceptując fakt, iż jakieś twierdzenie teologiczne jest niekoherentne z punktu widzenia ludzkiej logiki. W odróżnieniu od Lutra Zwingli wzmacniał egzegezę tekstów biblijnych dotyczących Wieczerzy Pańskiej argumentami racjonalnymi, co wprawiało w konfuzję niemieckiego teologa.

Badając przebieg dyskusji pomiędzy Lutrem i Zwinglim na temat Eucharystii, staje się jasne, że porozumienie pomiędzy owymi teologami było mało prawdopodobne, ponieważ racjonalizm Zwingliego, wynikający z jego pozytywnego nastawiania do spekulacji filozoficznych, kłócił się z antyfilozoficznym nastawieniem Lutra, który był przekonany, iż rozum w sprawach wiary jest bezradny, prowadząc ludzi na manowce

błądu. Wychodząc z tak odmiennych założeń, Zwingli i Luter nie byli w stanie mówić jednym językiem o Wieczery Pańskiej.

Filozofia w *De Providentia*

Opatrzność

Afirmatywna postawa zuryskiego reformatora wobec filozofii za-manifestowała się w całej swej pełni w traktacie *De Providentia Dei Sermo* z roku 1529, który sporządził Zwingli – jak sam twierdził – aby przekonać do siebie filozofów¹¹. Chciał on zatem najwyraźniej dotrzeć ze swoimi koncepcjami do filozofów, a przez to włączyć je w sferę dyskursu filozoficznego. Pomysł taki z całą pewnością nie przypadłby do gustu Marcinowi Lutrowi, natomiast z punktu widzenia Zwingliego był czymś zupełnie naturalnym, słusznym i godnym napisania sporej rozprawy.

Czytając *De Providentia*, zauważamy, iż argumentacja zawarta w owym dziele ma charakter filozoficzny, opiera się bowiem głównie na dociekaniach rozumowych. Nieliczne cytaty biblijne są w nim przytaczane raczej dla okraszy niż w celu przeprowadzenia pogłębionej egzegezy. Innymi słowy, *De Providentia* jest pismem zdecydowanie filozoficznym, w którym napotykaemy zracjonalizowaną teologię naturalną. *Religio rationalis* przeważa w nim nad fideizmem i religią opartą na Objawieniu.

Już sam sposób dowodzenia realności tytułowej Opatrzności Bożej ma charakter filozoficzny. Zwingli wychodzi w nim od proklamacji istnienia Dobra Najwyższego. Podobnie jak Platon, a później Plotyn, hipostazuje owo Dobro, pisząc o nim jako o Najwyższym Bycie, a właściwie nad-bycie, udzielającym egzystencji niższym hipostazom. Zdaniem Zwingliego o istnieniu Dobra Najwyższego świadczy fakt występowania w świecie dóbr niższych, które nie są samoistne, lecz pochodne w stosunku do Najwyższego Dobra. Ich niesamoistność wskazuje na

¹¹ „[...] quo et philosophos magis habeamus propicios [...]” (Z 6.3, 78; Zwingli 1972, 113).

konieczność istnienia samoistnego Dobra Najwyższego, którego są one odbiciem. W gruncie rzeczy dobro jest tylko jedno, a wielość dóbr sprowadza się do niego, poszczególne dobra istnieją bowiem tylko o tyle, o ile partycypują w Dobru Najwyższym¹². Zwingli przedstawia więc *Summum Bonum* w sposób neoplatoński, znany z *Ennead* Plotyna oraz pism jego starożytnych i średniowiecznych naśladowców, a mianowicie jako Henadę, niepodzielną Jednię, z której wypływa wszelkie dobro napotykanie w świecie i nieustannie w niej uczestniczy¹³. Takie pojmowanie Bytu Najwyższego pojawia się także w renesansowym włoskim neoplatonizmie, na przykład u Marsilio Ficina, który głosił, że wszystkie byty łączą się w Jedni, z której się wyłoniły, tworząc z nią jedną całość (Garin 1969, 133).

Zbieżność z włoskim neoplatonizmem i poglądami wspomnianego powyżej Ficina daje się także dostrzec w utożsamieniu przez Zwingliego Dobra Najwyższego (Jedni) z Prawdą¹⁴. Zdaniem myśliciela z Zurychu „dobrze wiedzieli o tym filozofowie [neoplatonicy], gdy prawdę przypisywali na równi dobru i jedności, twierdząc mianowicie, że jedno, które jest, musi być dobrem, a dobre nie może istnieć, nie będąc tym samym, co prawdziwe, to znaczy czyste, szczere, wyraźne, całkowite, proste i niezmienne; wszystko to bowiem należy do natury dobra” (Zwingli 1972, 108)¹⁵.

¹² „Providentiam necessario esse ex eo, quod summum bonum necessario universa curat ac disponit Summum bonum non ita dicitur, quod supra omnia bona sit, quasi vero bona aliqua sint suo ingenio bona, uae tamen illud bonum superet, quomodo argenti precium aurum superat, cum utrumque sit preciosum. Sed idcirco summum bonum adpellatur, quod solum et natura bonum est, et quicquid bonum esse intelligi potest, id ipsum est summum hoc bonum” (Z 6.3., 71; Zwingli 1972, 107).

¹³ Zob. na ten temat neoplatońskiej Jedni: Leszczyński 2014.

¹⁴ Zdaniem Ficina „Jedność niezależnie od swych rozlicznych przejawów uchwytanych dla umysłów może objawić się tylko w jednej jedynej Prawdzie, która ma różne aspekty, ale która w swej wiecznej teraźniejszości może być tylko jedna” (Garin 1969, 132).

¹⁵ „Iam, ut ad fontes penetremus, proximum ac necessarium est, ut, quod bonum natura est et in summo bonum est, et quicquid bonum est, ipsum est, idem verum sit.

Skoro Najwyższe Dobro (Henada) jest Najwyższą Prawdą, to znaczy, iż musi być ono także świadome i zdolne do poznawania wszystkiego, z czego wynika, że posiada ono wszechwiedzę. „Gdyby bowiem w którejkolwiek swej części przestało coś poznawać, w tej samej części nie byłoby przejrzyste i wyraźne, całkowite i czyste, te zaś właściwości z natury należą do pojęcia prawdy” (Zwingli 1972, 109)¹⁶. Innymi słowy, bez wszechwiedzy nie ma Prawdy, skoro więc Jednia jest Prawdą, to musi być wszechwiedząca.

Oprócz tego wszechwiedzące Najwyższe Dobro i Prawda musi być wszechmocne, „albowiem co się tyczy najwyższego, to łatwo dostrzec, że nic nie mogłoby być najwyższe, gdyby nie było pierwsze i najwyższe pod względem mocy i siły” (Zwingli 1972, 109). Oznacza to, że wszystkie byty powstałe z Najwyższego Dobra i Prawdy podlegają jego mocy¹⁷.

Reasumując: Najwyższe Dobro jest Najwyższą Mocą i Prawdą. Te trzy własności tworzą nierozdzielalną jedność. Nie da się bowiem oddzielić Najwyższego Dobra od Najwyższej Prawdy i Mocy, podobnie jak nie może istnieć Najwyższa Moc bez Prawdy i Dobra oraz Najwyższa Prawda bez Najwyższego Dobra i Mocy¹⁸. Płyną z tego ważne konkluzje. Otóż

Quod et philosophi non ignorarunt, cum bono et uni verum ex aequo tribuerunt. Unum scilicet, quod sit, bonum esse oportere; bonum vero esse non posse, nisi idem verum sit, hoc est: purum, syncerum, dilucidum, integrum, simplex et immutabile. Haec enim omnia de natura veri sunt” (Z 6.3, 71-72).

¹⁶ „Iam quod summum est et verum, simplex, purum atque integrum, primo esse oportet sciens atque intelligens omnium. Nam quacunque parte cessaret aliqua intelligere, isthic non esset perspicax et dilucidum, non integrum ac purum, quae de ratione veri natura sunt” (Z 6.3, 73-74).

¹⁷ „Secundo, quod summum ac verum est, potens quoque omnium esse oportet. Nam quod ad summum attinet, facile videtur summum esse nequire, ni vi ac potentia primum ac summum sit. Sed fortasse labor erit probare, ut, quod verum sit, idem quoque sit potens omnium, nisi quod iam dudum diximus: nos loqui de summo bono, quod natura perinde verum atque bonum est; summum autem bonum ideo esse, quod quicquid de ratione boni sit, id ipsum esse numen istud, de quo loquimur, atque hoc in summo esse” (Z 6.3, 74-75; Zwingli 1972, 109-110).

¹⁸ Tamże, I; „Hoc est: si virtus atque potentia bonum est, iam numen nostrum summe potens est; si veritas bonum est, iam summe verum est, et sic deinceps. Ut

byt posiadający owe trzy atrybuty ma wgląd we wszystko, gdyż jest Najwyższą Prawdą, natomiast jako Najwyższa Potęga (Moc) wszystko to, o czym wie, ma w swojej mocy, będąc zaś Najwyższym Dobrem, pragnie opiekować się wszechświatem i o wszystko ma staranie. Oznacza to, że Byt ów zajmuje się światem, a więc kosmosem kieruje Opatrzność¹⁹.

Pomimo udowodnienia twierdzenia, iż Opatrzność jest czymś realnym, Zwingli – jak na filozofa przystało – wysuwa pewne zastrzeżenia wobec wyników swojego rozumowania. Zastanawia się zatem, czy Jednia nie pozostawia we wszechświecie miejsca na zaistnienie przypadku, co oznaczałoby, że istnieją pewne obszary uniwersum pozbawione działania Opatrzności. Reformator odrzuca jednak szybko taką możliwość, ponieważ gdyby tak było, to trzeba by przyjąć, iż niektóre aspekty rzeczywistości nie są poznawane przez Jednię, a więc nie jest ona wszechwiedząca i w związku z tym nie jest też Najwyższą Prawdą. Właściwie byłaby ona wtedy „ciemnością, cieniem, niewiedzą” (Zwingli 1972, 111). Dopuszczając istnienie przypadku, należałoby również wziąć pod uwagę ewentualność, że Najwyższy Byt wyrzeka się troski o świat, odwracając się od niego z pogardą. Wtedy jednak nie byłyby on Najwyższym Dobrem, „[...] bo wzdraga się przed dbałością o rzeczy przez siebie stworzone;

summum bonum sit summa et subinde infinita potentia, ut summe verum sit, hoc est: natura veritas, adeo ut nulla sit uspiam vis aut robor, nulla uspiam veritas, simplicitas, synceritas, puritas, quae non ex isto veri fonte sit, imo quae non sit illa ipsa veritas. Ex quibus colligimus: si summum numen summum bonum est, et veritas de ratione boni est, ut summum bonum esse nequeat, nisi verum sit, ac prorsus ipsa veritas; quod summum verum est, idem quoque summa vis sit ac potentia” (Z 6.3, 75; Zwingli 1972, 110).

¹⁹ „Coniungamus nunc tria ista ac fideli intellectu conferruminemus: summum numen, hoc est: summam potentiam atque vim; deinde summum bonum, hoc est: ipsam boni totam rationem ac summam; et postremo ipsam natura veritatem, hoc est: simplicitatem, puritatem, lucem, synceritatem atque immutabilitatem. Et videbimus cum providentiam necessario esse, tum eandem omnia curare atque disponere. Cum enim de ratione summi veri sit omnia perspecta habere, ut quod numen est, necessario universa videat, de summae virtutis autem ratione, ut quod videt, imo ut omnia possit, et ultimo de summi boni ratione, ut quod perspectum habet et potest, bonitate quoque sua velit -, confit, ut, qui cuncta potest, cunctis prospiciat” (Z 6.3, 75-76; Zwingli 1972, 110-111).

a przecież – żeby już nie mówić o ludziach – nawet dzikie bestie troszczą się o swoje szczenięta” (Zwingli 1972, 111). Trzecia możliwość jest zaś taka, że przypadek istnieje dlatego, gdyż Jednia nie posiada dostatecznej mocy, aby kierować kosmosem, choć ma szczerę pragnienie opieki nad się bytami przez siebie stworzonymi. Wynikałoby z tego, iż nie jest ona Najwyższą Mocą (Z 6.3, 76-77; Zwingli 1972, 111-112).

Ostatecznie Zwingli dochodzi do wniosku, że we wszechświecie nie ma miejsca na przypadek, ponieważ jego istnienie oznaczałoby zaniegowanie przynajmniej jednego z trzech atrybutów Jedni, co sprawia, iż przestaje być ona Najwyższym Bytem (Bogiem), byt taki musi posiadać bowiem wszystkie wymienione własności. Jest on wszak jednością Dobra, Prawdy i Mocy, a podważenie jednego z członów owej triady pociąga za sobą negację pozostałych. Zdaniem reformatora „[...] wszystko to są przymioty jednego i tego samego bóstwa, tej samej istoty – nie inaczej jak tutaj wykazaliśmy, iż moc, dobroć i prawda, które pojęciowo zostały rozgraniczone, muszą przecież być jednym i tym samym dobrem najwyższym” (Zwingli 1972, 113)²⁰.

Determinizm i panteizm

Udowodniwszy w sposób czysto filozoficzny istnienie Opatrzności kierującej kosmosem, przystąpił Zwingli do szczegółowego przedstawienia konsekwencji, które płyną z tego faktu. Wykluczenie przypadkowości z uniwersum powoduje mianowicie, iż musimy widzieć we wszechświecie twór Boga, kierowany nieustannie przez swego Stwórcę. W duchu stoickim Zwingli nauczał, że bierna materia jest poruszana przez Ducha Bożego, który nadaje jej ruch i kształtuje materialne ciała. Duch Boży, podobnie jak stoicka Pneuma, jest źródłem życia we wszechświecie oraz wielości bytów. Boża Opatrzność sprawia, iż poszczególne gatunki otrzymują ciała adekwatne do roli, którą pełnią we wszechświecie.

²⁰ „Quae tamen omnia unius eiusdemque numinis et *οὐσίας* esse scimus, non aliter quam hic potentiam, bonitatem ac veritatem quae ratione ac finitione quidem discriminata sunt, unum tamen atque idem summum bonum esse oportere demonstravimus” (Z 6.3, 77-78).

Człowiek zatem, który ma „cieszyć się Bogiem i wszystkimi stworzeniami” (Zwingli 1972, 121), otrzymał ciało „stosowne do łagodności, pokoju i przyjaźni” (Zwingli 1972, 121). Opatrzność bardzo skrupulatnie zaplanowała więc cielesne powłoki bytów, wyznaczając im ich miejsce w kosmosie (Z 6.3, 118-120; Zwingli 1972, 120-121).

Zależność bytów stworzonych od Opatrzności nie ogranicza się jednak tylko do właściwości ich ciał. Zdaniem Zwingliego wszelka aktywność stworzeń ma swoje źródło w woli i postanowieniach Stwórcy, gdyby bowiem byty działały samodzielnie, to we wszechświecie istniałby przypadek, co jest przecież wykluczone. Byty nie są więc autonomiczne w swoich działaniach, lecz zdeterminowane całkowicie przez wolę Boga, realizując Jego postanowienia, nawet jeśli nie zdają sobie z tego sprawy. Gdyby przyjąć tezę, iż człowiek i inne byty posiadają w pewnym zakresie wolną wolę, to trzeba by zgodzić się co do tego, że moc i wola Boża są ograniczone samodzielnymi decyzjami owych bytów. Oznaczałoby to, iż Bóg nie jest Najwyższą Mocą, a obok niego istnieje jakaś moc i wola niepodlegająca Jego władzy. Jest to jednak niemożliwe, ponieważ Bóg ze swej istoty musi być Najwyższą Mocą i rządzić wszystkim. Atoli zakładając hipotetycznie, iż taka autonomiczna moc i wola naprawdę istnieje, stajemy natychmiast przed pytaniem, czy jest ona stworzona, czy niestworzona. Według Zwingliego, gdyby była stworzona:

to mogłaby być stworzona tylko przez bóstwo; jeśli zaś pochodzi od bóstwa, to własną moc czy mądrość już by jej przypisywano fałszywie. Albowiem posiadałaby je ona z daru bóstwa, tak samo jak wszystkie stworzenia; co więcej, byłaby to światłość i moc samego bóstwa. Gdyby zaś powiedzieć o owej światłości i mocy, że jest nie stworzona, to już byłby to Bóg – i tak wprowadziłoby się powtórnie cały tłum dawnych bogów. Wszelka bowiem moc jest albo stworzona, albo niestworzona. Jeśli nie jest stworzona, jest Bogiem, bóstwem; jeśli jest stworzona, musiała zostać stworzona przez owo bóstwo. Jednakże moc zwana stworzoną – skoro wszelka moc jest mocą bóstwa, nie istnieje bowiem nic, co by nie było z niego, w nim i przez nie, więcej nawet: co by nie było nim samym – otóż, powiadam, moc zwana jest stworzoną dlatego, że

w nowym podmiocie i w nowej postaci ukazuje się tamta moc powszechna i ogólna (Zwingli 1972, 117-118)²¹.

Uznanie istnienia obok Boga drugiej mocy prowadzi więc – w opinii Zwingliego – albo do politeizmu, albo do przekonania, że jest ona przejawem Mocy Najwyższej, z czego wynika, iż *de facto* nie jest autonomiczna. Politeizm uważa Zwingli za stanowisko tak ewidentnie fałszywe, iż nawet nie podejmuje z nim polemiki. Natomiast wyraźnie sympatyzuje z drugim twierdzeniem, iż wszystko, co istnieje, pochodzi z Boga, a nawet jest nim samym. Zwingli zbliżył się więc wyraźnie w tym segmencie swojej filozofii do neoplatonizmu (i rzecz jasna panteizmu); (Rückert 1900, 20), pojmującego rzeczywistość jako emanację Jedni. Z kolei stwierdzenie, że moc bóstwa, ukazująca się w nowej postaci (hipostazie, bycie), może być określona mianem stworzonej, choć w rzeczywistości jest manifestacją Mocy Najwyższej, nawiązuje do neoplatonizmu. Zauważyć zresztą trzeba, że już w myśli Orygenesusa następuje asymilacja neoplatońskiej koncepcji emanacji i włączenie jej w obręb teologii chrześcijańskiej. Teolog z Aleksandrii przedstawiał wszak proces rodzenia Syna (Logosu) przez Boga Ojca jako wyłanianie (emanację) drugiego Boga (drugiej mocy) z Boga Najwyższego. W pismach Orygenesusa istnieją także teksty sugerujące, iż akt stworzenia świata polegał na eksterioryzacji Logosu, wyłanianiu z niego nowych form bytu²². Niewykluczone więc, iż mamy do czynienia u Zwingliego również z echem poglądów Orygenesusa.

²¹ „Ac deinde lux et virtus illa altera si creata diceretur, creari non potuit nisi a numine; si a numine est, iam falso tribueretur ei peculiaris virtus aut sapientia. Nam ea perinde precario haberet a numine atque omnes creaturae, imo lux et virtus numinis ipsius esset. Si vero lux et virtus ista diceretur increata esse, iam deus quoque esset, et sic deorum vulgus postliminio induceretur. Omnis enim virtus aut creata est aut increata. Si increata, deus et numen est; si creata, ab illo numine creatam esse oportet. Quae tamen creata dicitur, cum omnis virtus numinis virtus sit; nec enim quicquam est, quod non ex illo, in illo et per illud, imo illud ipsum sit [vgl. Röm 11, 36] -, creata, inquam, virtus dicitur, eo quod in novo subiecto et nova specie universalis aut generalis ista virtus exhibetur” (Z 6.3, 83).

²² Zob. więcej na ten temat Leszczyński 2016.

Innym źródłem inspiracji Szwajcara mógł być stoicyzm, według którego materialny kosmos jest tożsamy z boskim Logosem, manifestującym się w poszczególnych żywiołach i bytach. Jednostkowe byty są więc uznawane w kosmologii stoickiej za części Boga-Logosu, stąd też bierze się ich zdeterminowane przez kosmiczne prawa wyznaczone przez Logos, zaś ich wolność polega na uświadomieniu sobie konieczności podporządkowania się Bogu. Deterministyczna ontologia i antropologia łączy zatem niewątpliwie stoicyzm z teologią Zwingliego.

Niewykluczone, że w zaprezentowanych koncepcjach Zwingliego dotyczących heteronomicznego charakteru działań bytów stworzonych doszły do głosu jednocześnie wszystkie wymienione kierunki filozoficzne, należy bowiem pamiętać, że filozofia renesansowa miała często programowo charakter eklektyczny, łącząc w sobie różne wątki antycznych systemów filozoficznych. Wydaje się jednak, że w rozważaniach Helwety obecny jest przede wszystkim neoplatonizm, o czym świadczy przedstawianie Boga jako Henady. Bez względu na to, jaką filozofią inspirował się Zwingli najbardziej, kreśląc swoją wizję bytów zdeterminowanych przez Boga, jest całkiem jasne, iż jego wywody mają charakter filozoficzny, a on sam odsłania się w nich przed nami jako filozof panteizujący, pojmujący Boga na wzór neoplatońskiej Jedni oraz ewentualnie stoickiego Logosu.

Antropologia

Filozoficzne wpływy widać również wyraźnie w antropologii Zwingliego przedstawionej w *De Providentia*. Chodzi tu konkretnie o dualizm psychofizyczny, charakterystyczny dla filozofii platońskiej, neoplatońskiej (w tym także neoplatoników chrześcijańskich, np. Orygenes) i wierzeń gnostyckich. Przejawia się on w twierdzeniu Zwingliego, iż dusza ludzka jest znacznie ważniejsza od ciała, które przybrała jedynie na krótki

czas²³. Zwingli zdecydowanie przeciwstawia ją ciału, przyrównanemu do błota zanieczyszczającego człowieka. Reformator przekonywał, że:

dusza, miłująca prawdę i ustawicznie przejęta ciężą bóstwa, z którym jest spokrewniona, dąży do sprawiedliwości i nieskazitelności; ciało skłania się tam, skąd wzięło początek: do błota, do cielesnej masy – i ich właściwości zachowuje. Jeśli tedy do czegoś zechcesz przyrównać człowieka, wydaje się, że będzie on najbardziej podobny do jasnego i czystego potoku, do którego wrzucono wielką ilość błota. Od razu bowiem woda, która toczyła się przedtem przejrzysta, teraz płynie mętna, tak iż poprzedniej jej czystości nawet się domyślić nie można, póki pozostaje tam wrzucona masa błota. Tak samo jest i z człowiekiem. Przeźroczysty i czysty potok to dusza, wypływająca z samego bóstwa, dzięki czemu miłuje prawdę i sprawiedliwość i do nich dąży, tak iż jeśli rozpatrujesz ją niezależnie od nierozumnej masy cielesnej, istniejącą na sposób właściwy aniołom, nie znajdziesz w niej nic szpetnego, mętnego i nieczystego. Błotem jest ciało, z ziemi wzięte; kiedy obleczesz w nie ducha, to jakbyś do czystego źródła wrzucił świnie. Dlatego też to, co duch z natury swojej widział wyraźnie i do czego by bez ociągania się podążał, widzi teraz wskutek gęstości błota jak przez mgłę, i wskutek jego ciężkości jest jakby skrzępowany więzami [...]. Stąd też wojna wewnętrzna, w której zwalczają się wzajemnie dusza i ciało. Gdy tylko dusza zacznie kontemplować bóstwo, wieść z nim rozmowy i rozmyślać o tym, co im wspólne, zaraz ją od tego odwodzi uformowane z błota ciało. [...] Tak tedy każda z części człowieka ustawicznie ogląda się na swoje źródło: dusza wzdycha ku światłości, ku czystości i niewinności, bo z natury swej jest światłością, substancją czystą i miłującą sprawiedliwość, albowiem wywodzi się z bóstwa, ciało skłania się ku bezwładowi, otępieniu, ciemności i drętwocie, bo z natury jest gnuśne i bezwładne, obce rozumowi i myśli, albowiem z ziemi się składa (Z 6.3, 121-122, za Zwingli 1972, 122-123).

²³ „Sic angelus, nobilis quidem substantia, purus puta spiritus est. At hominem si iuxta hunc expendas, non coeleste solum, sed etiam terrestre animal, quomodo te non consternabit? Cum in tanto spirituum choro nullum reperias, qui terreno visibilique corpore (nisi fors ad horam sumpto ac posito) sit amictus; et simul in tanta omnigenum animantium turba nullum invenias, cui intellectualis substantia praefecta sit rex ac moderator” (Z 6.3, 116; Zwingli 1972, 119).

W zacytowanym fragmencie zbiega się ze sobą kilka koncepcji charakterystycznych dla takich filozofów jak Platon, Plotyn, Orygenes czy Augustyn. Odnaleźć można w nim również poglądy głoszone przez gnostyków. Wspólnym motywem dla wyżej wymienionych myślicieli jest przekonanie, iż w człowieku dusza ma przewagę nad ciałem, a człowieczeństwo związane jest głównie z jego elementem duchowym. Wizja ciała przeszkadzającego duszy w kontemplacji świata duchowego (Boga), odciągającego ją od rzeczywistości niematerialnej, nawiązuje do dialogów platońskich i poglądów następców słynnego Greka. Wpisuje się ona także doskonale w uczucie wstydu, który ponoć odczuwał Plotyn, gdy myślał o swojej materialnej powłoce. Podobnie stwierdzenie Zwingliego o cielesnych więzach krępujących duszę przystaje jak ulał do nauk platoników, neoplatoników i gnostyków, przyrównujących ciało do więzienia, w którym przebywa dusza. Reformator w swojej krytyce ciała poszedł jednak dalej niż platonicy i neoplatonicy, ponieważ uznał, że to ono, a nie dusza, odpowiedzialne jest za grzeszność, nieczystość człowieka i jego niechęć do zwrócenia się ku Bogu (rzeczywistości duchowej). Zwingli uwolnił więc duszę od odpowiedzialności za grzeszną kondycję człowieka, pisząc jasno, iż w odróżnieniu od ciała jest ona czystym potokiem wypływającym z Boga. Postępując w ten sposób, Szwajcar oddalił się od platonizmu (i neoplatonizmu), gdyż – według Platona – w niektórych duszach znajduje się pierwiastek zła, który nakłania je do opuszczenia świata duchowego, ściągając ku ziemi i materialnemu ciału, o czym czytamy w platońskim dialogu *Faidros* (Platon 2007, 35-38 {246a-249a}). Ciało, co prawda, jest więzieniem duszy, krępującym jej zdolność do poznawania idei, ale nie tylko ono odpowiedzialne jest za taki stan rzeczy, ponieważ również w duszy odnajdujemy przyziemne skłonności. Podobnie chrześcijański neoplatonik, Orygenes, uważał, że dusze (rozumne byty duchowe) na mocy własnej decyzji odpadły od Boga, w związku z czym część z nich znalazła się w świecie materialnym. Dusze odeszły więc od Boga jeszcze wtedy, gdy nie posiadały

materialnych ciał²⁴, tak więc to nie materia jest odpowiedzialna za ich upadek (Origenes 1857, 157-165 {I, 5, 1-5}, 178-179 {I, 8, 3}, 181-183 {II, 1, 1}; Orygenes 1996, 98-105, 126-127, 139-140). W odróżnieniu od Zwingliego ani platonicy, ani neoplatonicy (w tym Orygenes) nie twierdzili, że materia jest źródłem zła tkwiącego w duszy. Owszem, materia jest tworzycem niedoskonałym, zmiennym, utrudniającym poznanie rzeczywistości duchowej, co nie znaczy, że jest zła sama w sobie. Zło nie ma bowiem realności ontycznej, będąc brakiem dobra, a nie drugą, obok dobra, zasadą rzeczywistości. Zwingli, upatrując w materii/ciele przyczynę nieczystości człowieka, wykroczył więc poza różne odmiany platonizmu, wchodząc na teren zajmowany przez gnostyków, zdaniem których materia jest nie tylko niedoskonała, ale wręcz zła, bo jest tworem złego demiurga, przetrzymującego dusze ludzkie w materialnym kosmosie.

Trudno powiedzieć, skąd wzięły się u Zwingliego pomysły gnostyczne. Nie da się też wyczerpująco odpowiedzieć na pytanie, czy Szwajcar świadomie nawiązał do gnostycyzmu, czy też po prostu dokonał nadinterpretacji platońskiej i neoplatońskiej nauki o duszy i ciele, otrzymując niechcący tezy przypominające nauki gnostyków. Wydaje się, że należy postawić raczej na to drugie rozwiązanie kwestii wątków gnostycznych w jego myśli, trudno wszak przyjąć, aby dobrze wykształcony teolog chrześcijański odwoływał się świadomie do systemu religijnego, który został odrzucony przez ojców Kościoła jako niezgodny z kerygmatem kościelnym. Bez względu jednak na to, w jaki sposób koncepcje gnostyczne pojawiły się na kartach *De Providentia*, przyznać należy, że są one obecne w myśli Zwingliego, stanowiąc jeden z najbardziej kontrowersyjnych i kłopotliwych aspektów jego antropologii²⁵.

²⁴ Orygenes uważał, że istnieją także ciała duchowe.

²⁵ Więcej o antropologii Zwingliego zob. Leszczyński 2010b, 100-105.

Zakończenie

Analizując biografię i poglądy Ulryka Zwingliego, dochodzimy do wniosku, iż w osobie Szwajcara teolog i reformator połączył się z humanistą i filozofem. Z jednej bowiem strony Ulryk Zwingli gorliwie zwiastował Słowo Boże, poświęcając całe dorosłe życie na propagowanie przesłania reformacyjnego, z drugiej natomiast fascynował go antyk i starożytna filozofia, która wyrosła wszak z wierzeń pogańskich. Chcąc pogodzić jedno z drugim, Helweta podążał szlakami wytyczonymi przez wielu ważnych ojców Kościoła, którzy pojmowali filozofię grecko-rzymską jako rodzaj praobjawienia, doszukując się w niej części prawdy o Bogu. Pełne uwagi podejście Zwingliego do części filozofów antycznych spowodowało, iż w swoich dziełach wymieniał ich obok wybitnych postaci biblijnych, włączając do grona ludzi predestynowanych do zbawienia. Nie powinniśmy się zatem dziwić, że za swojego nauczyciela uważał Szwajcar Erazma z Rotterdamu, a nie nastawionego antyfilozoficznie Marcina Lutra. Niemiecki teolog sam zresztą skwapliwie odcinał się od reformatora z Zurychu (Luter 2007, 53), nazywając go poganinem (Luter 2007, 38), zaś jego zwolenników „przekłętą bandą marzycieli, zwinglian” (Luter 2007, 35).

Zwingli był z pewnością jednym z najbardziej przychylnych filozofii teologów ewangelickich XVI wieku. Bez większego problemu posługiwał się argumentacją filozoficzną, noszącą ślady inspiracji platońskich, neoplatońskich²⁶, stoickich i niestety również niekiedy gnostyckich. Rozumową argumentację stosował także chętnie na gruncie zagadnień czysto teologicznych, jak choćby w sporze z Marcinem Lutrem o Wierzę Pańską. Można zatem powiedzieć, że wraz z Ulrykiem Zwinglim ewangelicyzm otrzymał reformatora-humanistę i filozofującego teologa, czerpiącego pełnymi garściami zarówno z Biblii, jak i z dzieł antycznych

²⁶ Zauważyć należy, że zainteresowanie Zwingliego platonizmem i neoplatonizmem mieści się w nurcie myśli humanistycznej, ponieważ część humanistów chętnie odwoływała się do wspomnianych systemów filozoficznych, manifestując w ten sposób swój krytyczny stosunek do scholastyki opartej na Arystotelesie (Garin 1969, 20).

filozofów. Zjednoczyły się więc w Zwinglim dwa strumienie zasilające naszą kulturę, dwa fundamenty, bez których świat Zachodu nie istniałby w swej obecnej formie: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu oraz mądrość greckich i rzymskich filozofów.

Bibliografia

- Barański, Łukasz, i Jerzy Sojka. 2017. *Reformacja. Historia i teologia luteranńskiej odnowy Kościoła w Niemczech w XVI wieku*. Tom 2. Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana.
- Campenhause von, Hans. 1967. *Ojcowie Kościoła*. Tłum. Kazimierz Wierszyłowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Chaunu, Pierre. 1989. *Czas reform. Historia religii i cywilizacji (1250-1550)*. Tłum. Jan Grosfeld. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Clemens Alexandrinus. 1960. *Stromata. Buch I*. Red. Otto Stählin. Berlin: Akademie-Verlag.
- Crouzel, Henri. 2004. *Orygenes*. Tłum. Janusz Margański. Kraków: Wydawnictwo Homini.
- Garin, Eugenio. 1969. *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*. Tłum. Krzysztof Żaboklicki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Gäbler, Ulrich. 1986. *Huldrych Zwingli. His Life and Work*. Philadelphia: Fortress Press.
- Gilson, Étienne. 1988. *Chryścianizm a filozofia*. Tłum. Andrzej Więtkowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Hintz, Marcin. 2007. *Etyka ewangelicka i jej wymiar eklezjalny. Studium historyczno-systematyczne*. Warszawa: Wydawnictwo Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.
- Jaskóła, Piotr. 1994. *Spiritus effector. Nauka Jana Kalwina o roli Ducha Świętego w misterium zbawienia: studium dogmatyczno-ekumeniczne*. Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża.
- Jaskóła, Piotr. 2017. „Ulrich Zwingli jako humanista i teolog.” W Piotr Jaskóła, *Unio cum Christo. Wybrane zagadnienia z problematyki*

- ewangelickiej*, 145-152. Opole: Wydawnictwa Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
- Karski, Karol. 1981. „Poglądy Ulryka Zwingliego.” *Jednota* 7-8: 12-16.
- Klemens Aleksandryjski. 1994. *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*. Tom 1, tłum. Janina Niemirska-Pliszczyńska. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Kriegeseisen, Wojciech. 2018. „Reformacja a geneza demokracji szlacheckiej w Polsce.” *Rocznik Teologiczny* 60 (3): 189-219.
- Leszczyński, Rafał. 2011. *Pisma polemiczne*. Warszawa: Wydawnictwo Nowe Spojrzenia.
- Leszczyński, Rafał Marcin. 2003. *Starożytna koncepcja Logosu i jej wpływ na myśl wczesnego chrześcijaństwa*. Warszawa: Wydawnictwo Semper.
- Leszczyński, Rafał Marcin. 2010a. *Główne problemy i kierunki w filozofii*. Warszawa: Wydawnictwo Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.
- Leszczyński, Rafał Marcin. 2010b. *Ojcowie Reformacji i filozoficzne wątki ich teologii*. Warszawa: Wydawnictwo Nowe Spojrzenia.
- Leszczyński, Rafał Marcin. 2014. „Koncepcja Henady w ontologii Płoty.” *Studia Religiologica* 47 (2): 89-104.
- Leszczyński, Rafał Marcin. 2015. „Disciplina arcani w dziełach Orygenes.” W *Disciplina arcani w chrześcijaństwie*. Red. Wojciech Gajewski, Bogusław Górka, 103-124. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Leszczyński, Rafał Marcin. 2016. „Neoplatoński Bóg Orygenes.” *Przeгляд Filozoficzny* 25 (2): 415-423.
- Leszczyński, Rafał Marcin. 2017. *Jan Kalwin. Studia nad myślą Reformatora*. Warszawa: Biblioteka Jednoty.
- Luter, Marcin. 2007. *Krótkie wyznanie o świętym sakramencie przeciw marzycielom*. Tłum. Mateusz Osęka. Warszawa: Lutheran Heritage Foundation, Wydawnictwo Turkus.

- Napiórkowski, Andrzej Adam. 2017. „Eklezjotwórcza rola chrztu i Eucharystii w perspektywie teologii katolickiej i ewangelickiej.” *Studia Oecumenica* 17: 249-268.
- Niewiczerał, Ingeborga. 1981. „Życie i dzieło Ulryka Zwingliego.” *Jednota* 7-8: 5-11.
- Nowicki, Andrzej. 1967. „Wstęp” do *Filozofia włoskiego Odrodzenia*. Red. Andrzej Nowicki, 5-73. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Morisi, Anna. 2005. „Tradycjonalizm, humanizm i doświadczenie mistyczne w Europie Północnej i na terenie Niemiec na przełomie XV i XVI wieku.” W *Historia teologii*. Tom 3: *Epoka odrodzenia*. Red. Giulio d’Onofrio, tłum. Wiesław Szymona, 333-384, Kraków: Wydawnictwo M.
- Origenes. 1857. „De principiis libri quatuor.” W *Patrologia Graeca*. Red. Jacques Paul Migne, tom 11, 107-414. Parisiis.
- Orygenes. 1996. *O zasadach*. Tłum. Stanisław Kalinkowski. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Pesch, Otto Hermann. 2008. *Zrozumieć Lutra*. Tłum. Andrzej Marniok, Krzysztof Kowalik. Poznań: W drodze.
- Platon. 2007. „Fajdros.” W Platon, *Dialogi*, 15-69. Warszawa: Unia Wydawnicza „Verum”.
- Potter, George R. 1994. *Zwingli*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Rogge, Joachim. 1962. *Zwingli und Erasmus. Die Friedensgedanken des jungen Zwingli*. Stuttgart: Calwer.
- Rückert, Oskar. 1900. *Ulrich Zwinglis Ideen zur Erziehung und Bildung im Zusammenhang mit seinen reformatorischen Tendenzen*. Gotha: E. F. Thienemann.
- Sojka, Jerzy. 2016. *Widzialne Słowo. Sakramenty w luteranckiej „Księdze zgody”*. Warszawa: Wydawnictwo Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

- Szlosek, Franciszek. 2014. „Interpretacyjne osobliwości pracy ludzkiej.” *Labor et Educatio* 2: 31-37.
- Sznajderski, Tadeusz. 2018. „Erazm z Rotterdamu – humanizm-reformacja” *W Idee reformacji w tradycji społeczno-politycznej od XVI do XXI wieku*. Red. Tadeusz Kononiuk, Katarzyna Seroka, 41-47. Warszawa: Grupa Cogito.
- Ściegienny, Andrzej. 1967. *Luter*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Tokarczyk, Andrzej. 1989. *Jan Kalwin*. Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza.
- Tokarczyk Andrzej. 1985. *Marcin Luter*. Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza.
- Z: *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*. 1905-1991. Tom 1-9. Berlin/Leipzig/Zürich: Schwetschke/Heinsius/Berichthaus/Theologischer Verlag.
- Zwingli Ulryk. 1972. „O Opatrzności Bożej.” *W Myśl filozoficzno-religijna Reformacji XVI wieku*. Red. Lech Szczucki, 106-167. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Zwingli, Ulryk. 1981a. „Komentarz prawdziwej i fałszywej religii.” *Jednota* 1981, nr 7-8, s. 28-30.
- Zwingli, Ulryk. 1981a. „Komentarz prawdziwej i fałszywej religii.” *Jednota* 1981, nr 7-8, s. 28-30.
- Zwingli, Ulryk. 1981b. „O obecności ciała Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej.” *Jednota* 7-8: 35-36.
- Zwingli, Ulryk. 1981c. „Przyjazna polemika z Lutrem.” *Jednota* 7-8: 26-28.
- Zwingli, Ulryk. 1981d. „Wykład wiary chrześcijańskiej.” *Jednota* 7-8: 31-34.

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