

# Wojciech Medwid

---

## Sakramenty w ujęciu szesnastowiecznych reformatorów

---

*Studia Theologica Varsaviensia* 52/1, 113-137

---

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

KS. WOJCIECH MEDWID

## **SAKRAMENTY W UJĘCIU SZESNASTOWIECZNYCH REFORMATORÓW**

### **WPROWADZENIE**

Głównymi cechami wyznań protestanckich stały się cztery zasady. Pierwsza to *solus Christus*, wyrażająca się w uznaniu Jezusa Chrystusa jako jedyne go pośrednika między Bogiem a ludźmi; drugą stanowi *sola scriptura*, przejawiająca się w odrzuceniu tradycji przyjmowanej przez Kościół katolicki jako równorzędną z Pismem Świętym podstawę wiary; trzecią jest zasada *sola gratia*, uznająca, że podstawą zbawienia jest łaska oraz czwarta – *sola fide*, zakładająca, że łaska jest przyjmowana przez wiarę, a nie przez dobre uczynki czy też praktyki religijne. W dysputach teologów protestanckich, będących wyrazem sprzeciwu wobec katolickiej doktryny, pojawiły się następujące kwestie: pojęcie sakramentów (znaczenie eucharystii oraz charakteru chrztu), zbawienie (predestynacja i udziału woli w zbawieniu) czy ustrój Kościoła. Kontrowersje te doprowadziły do wykrystalizowania się szeregu nurtów i do wyłonienia się przywódców duchowych w łonie protestantyzmu<sup>1</sup>.

Z powyżej wymienionych tematów warto bliżej przyjrzeć się sprawie sakramentów, szczególnie ich znaczeniu i rozumieniu w duchu szesnastowiecznej reformacji, co stanowi cel poniższego artykułu. Podstawą do analizy i wyciągnięcia wniosków będą punkty widzenia trzech pio-

---

<sup>1</sup> Por. L. Bouyer, *The authority of the Church in Protestantism and Catholicism*, w: L. Bouyer, *The Word, Church and Sacraments in Protestantism and Catholicism*, San Francisco 2004, s. 37-63.

nierów reformacyjnego ruchu: Marcina Lutra, Jana Kalwina i Huldrycha Zwinglego. Ich poglądy na interesującą nas tematykę przejawiają się w różnym sposobie argumentacji i precyzacji teologii sakramentalnej. Trzeba podkreślić, że dążyli do przeciwstawienia się widocznym nadużyciom w tej materii. Można wymienić takie zarzuty, jak: sprawowanie Mszy świętych celem gromadzenia pieniędzy przy pomocy odpustów oraz zakwestionowanie teologii instytucji Kościoła i jego odejścia od Ewangelii i ducha apostołskiego. Wspomniani reformatorzy w podejściu do rozumienia sakramentów przywołują teksty biblijne, uznają również tradycję oraz nauczanie Ojców Kościoła. Można dostrzec ich radykalizm i konserwatyzm w podejściu do nauki sakramentalnej, ale i społeczny pragmatyzm. Należy pamiętać, że wszyscy oni początkowo byli wiernymi katolikami. M. Luter miał głębokie przekonanie, że Kościół można zreformować od wewnątrz. Ostatecznie jednak został ekskomunikowany za swoje poglądy. Z kolei H. Zwingli początkowo realizował idee reformacji jako sposób wprowadzania reformy moralnej i społecznej w Zurychu. J. Kalwin nie posiadał wykształcenia teologicznego, tylko prawnicze. Ujęcie sakramentów przez M. Lutra, H. Zwinglego i J. Kalwina pod względem pozytywnym, jak i w polemice jawi się jako połączenie przesłania biblijnego z tradycją, ale i nadmiernej wrażliwości na polityczne potrzeby ówczesnego ich środowiska. W celu lepszego zrozumienia, co ojcowie reformacji próbowali zreformować, pomocne będzie zbadanie ewolucji obrazu sakramentów aż do schyłku średniowiecza<sup>2</sup>.

## 1. ŹRÓDŁA ROZUMIENIA POJĘCIA „SAKRAMENT”

Słowo *sakrament* wywodzi się od łacińskiego słowa *sacramentum* i greckiego *mystērion* (*musthriov*). W czasach klasycznych odnosiło się ono do przysięgi, gwarancji i zobowiązania. Nie spotyka się w czasach po apostołskich konkretnych dowodów świadczących o technicznym

---

<sup>2</sup> Por. D. Steinmetz, *The Theology of John Calvin*, w: D. Bagchi, D. Steinmetz (eds.), *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, Cambridge 2004, s. 113; D. Fischer, *Christian Initiation. The Reformation Period*, London 1970, s. 273.

używaniu tego terminu. Ostatecznie stał się określeniem na oznaczenie obrzędu jako zewnętrzny znak, poprzez który łaska Boża skutecznie dociera do wierzącego. Biorąc pod uwagę elastyczną definicję pojęcia, nie było do końca sprawą jasną, które obrzędy bądź znaki mogły być zaliczone do określonej liczby sakramentów. Chrzest i Eucharystia (u protestantów Wieczerza Pańska) były uważane za jedne z sakramentów i określane na początku mianem *Pańskie*, ponieważ zostały ustanowione przez samego Chrystusa. Termin *sacramentum* w odniesieniu do chrztu jako pierwszy zastosował Tertulian (†240) opierając się na świeckim znaczeniu tego pojęcia. Natomiast św. Augustyn z Hippony (†430) jako pierwszy podjął próbę systematycznego ich opracowania. Sakrament – według niego – to połączenie słowa i elementu, wskazujących na rzeczywistość zbawienia i zbawcze działanie Boga i Chrystusa w Kościele. Są świętymi znakami zewnętrznymi, które wyrażają wewnętrzną niewidzialną rzeczywistość oraz udzielają tej łaski, którą oznaczają. Dał w ten sposób podstawy późniejszej scholastycznej definicji sakramentu jako *skutecznego znaku łaski (signum efficax gratiae)*<sup>3</sup>. W XI wieku św. Piotr Damiani wymienił 12 sakramentów. Z kolei Hugo od św. Wiktora uważał augustiańską definicję sakramentu za zbyt szeroką i proponując zawężenie jej znaczenia zdefiniował ją jako nie tylko obejmującą znak, ale czynnik fizyczny, poprzez który jest przekazywana łaska<sup>4</sup>. Istotną rolę w rozwoju rozumienia sakramentów odegrał Piotr Lombard<sup>5</sup>, który podkreślił w nich funkcję oznaczania i sprawczy charakter. Jako jeden z pierwszych podał wykaz siedmiu sakramentów, który został oficjalnie

---

<sup>3</sup> Por. B. Barth, *Sakrament*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 2012, t. XVII, kol. 892; I. Różycki, *Podstawy sakramentologii*, Kraków 1970, s. 14-17; F. Courth, *Die Sakramente. Ein Lehrbuch für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg 1995, s. 21-23.

<sup>4</sup> Por. Hugo od św. Wiktora, *De sacramentis christianae fidei*, w: PL, CLXXVI, s. 173-618.

<sup>5</sup> Por. Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libros distinctae*, (ed. Quaracchi), Grottaferrata 1971/1981, d. 1, c. 2.

ogłoszony na soborze we Florencji<sup>6</sup> w 1439 roku i powtórzony na soborze w Trydenckim w 1547 roku<sup>7</sup>.

## 2. M. LUTER, H. ZWINGLI I J. KALWIN A POJĘCIE SAKRAMENTU

Aby uchwycić zasadnicze różnice między rozumieniem katolickim a protestanckim, pomocna będzie definicja sakramentu zawarta w Katechizmie Kościoła Katolickiego: *sakramenty są skutecznymi znakami łaski, ustanowionymi przez Chrystusa i powierzonymi Kościołowi. Przez te znaki jest nam udzielane życie Boże. Obrzędy widzialne, w których celebrowane są sakramenty, oznaczają i urzeczywistniają łaski właściwe każdemu sakramentowi. Przynoszą one owoc w tych, którzy je przyjmują z odpowiednią dyspozycją*<sup>8</sup>.

M. Luter w traktacie *O babilońskiej niewoli Kościoła (De captivitate babilonica)* przedstawił obrzędową i sakramentalną stronę liturgii jego czasów. W jego mniemaniu jawi się ona jako wielka machina wprawiona w ruch na potrzeby nieświadomych prostych ludzi przez chciwych na grosz księży, którzy rościli sobie prawo do szafowania łaską Bożą według własnego upodobania. Używany wówczas w Kościele język teologiczny przypominał Lutrowi formuły magiczne i zaklęcia wróżbitów<sup>9</sup>. Dla niego sakrament był zewnętrznym znakiem, któremu towarzyszy obietnica. Mając na względzie przesłanie biblijne podkreślał, że z każdą Bożą obietnicą wiąże się określony znak. Wska-

---

<sup>6</sup> Por. Sobór Florencki, *Unia z Ormianami*, 10-20d, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, (układ i opracowanie A. Baron, H. Pietras), Kraków 2003, t. III, s. 504-524.

<sup>7</sup> Por. Sobór Trydencki, *Dekret o sakramentach*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, (układ i opracowanie A. Baron, H. Pietras), Kraków 2004, t. IV, s. 356-362; W. Cannon, *History of Christianity in the Middle Ages*, New York 1960, s. 313-315; J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, s. 193-195; A. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction*, Oxford 1999, s. 54; C. Voltz, *The Church of the Middle Ages: Growth and Change from 600 to 1400*, St. Louis 1970, s. 87.

<sup>8</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 1131.

<sup>9</sup> L. Bouyer, *The Sacraments*, w: L. Bouyer, *The Word, Church and Sacraments in Protestantism and Catholicism*, dz. cyt., s. 73-74.

zał takie wydarzenia Starego Testamentu, jak: tęcza i obietnica, że świat nie zostanie ponownie zniszczony przez potop; obrzezanie i dana Abrahamowi obietnica liczego potomstwa, ziemi i błogosławieństwa; mokre runo Gedeona i obietnica pokonania Madianitów przez Izraelitów. Opowiedział się za tylko jednym sakramentem, którym jest sam Chrystus. Ponadto są trzy znaki sakramentalne wskazujące na Jego Osobę: chrzest, chleb (Eucharystia) i pokuta. Jednakże pokuta nie miała wyraźnego znaku danego przez Pana, więc uznał za sakrament jedynie chrzest i Eucharystię. Przez to wyłamał się względem pozostałych reformatorów. Luter ograniczył pojęcie sakramentu tylko do tych obietnic, które posiadają znaki z nimi związane. Przekonywał, że każda obietnica Boża musiała mieć słowo i znak. Tylko w chrzcie i Eucharystii wierzący odnajduje zarówno boskie ustanowienie znaku i obietnicę przebaczenia grzechów. Natomiast w pokucie brakuje owego ustanowienia widzialnego Bożego znaku. Jest ona drogą i powrotem do chrztu<sup>10</sup>.

W opozycji do katolickiego nauczania M. Luter utrzymywał, że celem sakramentów jest wzmocnienie w wierze chrześcijanina. Doktrynę *ex opere operato* pojmował jako potwierdzenie niezależności łaski od własnych uczuć szafarzy sakramentu oraz od samej wolnej i darmowej inicjatywy Boga. Tak więc skuteczność sakramentu mającego na celu przebaczenie grzechów lub przyjęcie Chrystusa zależy od wiary odbiorcy, a nie bazuje na mocy szafarza ani na mocy tkwiącej w obrzędzie czy samym sakramencie<sup>11</sup>. Takie ujęcie może czynić z sakramentu pewne przymuszanie Boga, aby działał według woli człowieka. Nie oznaczało to jednak bezwartościowości sakramentów, ponieważ przez zewnętrzny akt przystępowania do nich Bóg daje wewnętrzne doświadczenie łaski<sup>12</sup>.

Dla H. Zwinglego słowo *sacramentum* miało większe znaczenie niż świeckie klasyczne rozumienie jako przysięga czy deklaracja. Początkowo pojmował je w kategoriach gwarancji wierności Boga wobec czło-

<sup>10</sup> Por. M. Luther, *The Babylonian Captivity of the Church*, w: M. Luther, *Three Treatises*, Philadelphia 1970, s. 132. 258; L. Walsh, *The Sacraments of Initiation*, London 1988, s. 22.

<sup>11</sup> Por. M. Luther, *The Babylonian Captivity of the Church*, dz. cyt., s. 167-168.

<sup>12</sup> Por. S. Hendrix, *Luther*, w: D. Bagchi, D. Steinmetz (eds.), *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, dz. cyt., s. 51.

wieka, a później jako rękojmię lojalności między wierzącymi. Chrześcijanin przyjmując sakrament utożsamia się ze wspólnotą wierzących. Sakrament nie przekazuje łaski, ale oznacza jej obecność, czyli fakt jej udzielenia osobie, która jest na nią otwarta. Zwingli dawał drugorzędne znaczenie znakom, najprawdopodobniej przez świadomość, że ludzie zwracali uwagę na symbole, a nie przywiązywali wagi do duchowej rzeczywistości kryjącej się za nimi. Według szwajcarskiego reformatora sakrament jest podporządkowany Bożemu Słowu, które jest publicznie głoszone i wywołuje wiarę. Ponadto sakramenty odwołują się do zmysłów i w ten sposób wzmacniają wiarę. Ani głoszenie Słowa, ani sakrament nie mogą zagwarantować wiary, ponieważ – jak mówi Chrystus – Duch tchnie, gdzie chce (J 3,8) i nie potrzebuje ani kazań ani sakramentów, aby być skutecznym<sup>13</sup>.

Z kolei J. Kalwin w traktacie *Nauce religii chrześcijańskiej* zdefiniował sakrament jako zewnętrzny znak, poprzez który Pan przypieczętowanie na ludzkich sumieniach swoje obietnice dobrej woli względem wierzącego. Czyni to w celu podźwignięcia słabej wiary, natomiast chrześcijanin okazuje pobożność względem Boga, siebie samego i bliźnich. Bóg dał sakramenty Kościołowi jako światło dla ludzkiej nieświadomości i słabości. Pomagają one w zobrazowaniu prawd ewangelicznych głoszonych z ambony. Kalwin – podobnie jak Zwingli – był przekonany, że Słowo Boże jest wystarczające, aby zapewnić wierzących o ich zbawieniu. Z jednej strony, dla niego sakramenty były pieczęciami potwierdzającymi łaskę Bożą w ludzkich sercach i czyniły ją bardziej autentyczną, to nie były konieczne<sup>14</sup>. Z drugiej strony, stanowiły symbole w życiu doczesnym wierzącego i wyrażały to, co jest prawdziwe w odniesieniu do przyjmujących je oraz nie były uwarunkowane od stanu duchowego szafarza. W takim rozumieniu Kalwin podążał za myślą św. Augusty-

<sup>13</sup> Por. G. Miller, *Huldrych Zwingli*, w: C. Lindberg (ed.), *The Reformed Theologians*, Oxford 2002, s. 161-162; W. Stephens, *The Theology of Zwingli*, w: D. Bagchi, D. Steinmetz (eds.), *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, dz. cyt., s. 88; A. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction*, dz. cyt., s. 180-181.

<sup>14</sup> Por. J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, Massachusetts 2009, IV.14.1, s. 843; I. Backus, P. Benedict (eds.), *Calvin and His Influence, 1509–2009*, Oxford 2011, s. 38.

na i był zgodny z nauką katolicką. Poszedł jednak o krok dalej i tak jak Zwingli podkreślał wyższość Ducha Świętego nad sakramentem. Sakramenty są przydatne tylko wtedy, gdy Bóg skutecznie działa i objawia w nich moc swojego Ducha, wykorzystując je jako narzędzia. Duch Święty musi działać, aby człowiek mając na celu zbawienie mógł doświadczać ich skuteczności<sup>15</sup>. W odróżnieniu od Zwinglego, podkreślającego fakt, że choć sakramenty z pewnością są przydatne, to jednak są niepotrzebne, J. Kalwin opowiadał się za koniecznością przystępowania do sakramentów. Miał na względzie grzeszny stan człowieka i potrzebę wewnętrznego życia, które one zapewniają. Określił je jako jedną z cech prawdziwego Kościoła chrześcijańskiego, tzn. gdzie jest głoszone Słowo i prawidłowo są udzielane sakramenty, istnieje prawdziwy Kościół, niezależnie od jakości jego członków<sup>16</sup>.

Choć wydaje się, że istnieje płaszczyzna poziomu porozumienia między Lutrem, Zwinglim i Kalwinem odnośnie do liczby sakramentów i konieczności wiary względem ich skuteczności, to pojawiają się pewne podstawowe różnice między nimi. Będą one ukazane przy omawianiu sakramentów chrztu i Eucharystii. Luter opowiadał się za silnym związkiem między znakiem sakramentu i tym, co oznacza. Według niego sakramenty nie były tylko symbolami, ale pośredniczyły w mocy Chrystusa oraz ukazywały wiarę wierzącego. Natomiast Zwingli rozumiał sakramenty jako przysięgę. Były to symbole nie sprawiające niczego, co Duch Święty nie mógłby uczynić bez nich. Stanowisko Kalwina wydaje się być pośrednim: podczas gdy sakramenty są znakami i symbolami, istnieje mocny związek między sakramentem a tym, co oznacza. Tłumaczy to za pomocą obrazu, że kawałek srebra zmienia swoją wartość, gdy jest wybity jako moneta. Nie przestaje być srebrny, ale stał się monetą. Podobnie, sakramenty są zwykłym chlebem, winem i wodą, ale zostały one „opieczętowane” przez Pana i przemienione na sakramenty tak, że zostało im nadane nowe znaczenie. Symbole nie są puste, ponieważ kiedy Chrystus daje symbol swojego ciała pod postacią

<sup>15</sup> Por. J. Calvin, *French Confession of Faith (1559)*, w: A. Cochrane (ed.), *Reformed Confessions of the Sixteenth Century*, London 2003, s. 142-143.

<sup>16</sup> Por. A. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction*, dz. cyt., s. 190.



chleba eucharystycznego, chrześcijanin powinien mieć pewność, że ma udział w samym Panu. Ten widoczny znak jest „w pieczęci niewidzialnego daru”, kiedy wierny przyjmuje ciało Chrystusa<sup>17</sup>.

### 3. SAKRAMENT CHRZTU W UJĘCIU REFORMACYJNYM

Katechizm Kościoła Katolickiego określa chrzest święty jako fundament całego życia chrześcijańskiego, brama życia w Duchu (*vitae spiritalis ianua*) i brama otwierającą dostęp do innych sakramentów. Przez chrzest człowiek zostaje wyzwolony od grzechu i odrodzony jako syn Boży, staje się członkiem Chrystusa oraz zostaje wszczepiony w Kościół i staje się uczestnikiem jego posłania<sup>18</sup>. Dla czołowych reformatorów istnieją pewne elementy sakramentu chrztu zgodne z nauczaniem Kościoła katolickiego. Pierwszym punktem podobieństwa jest prawda, że zarówno Kościół katolicki jak i protestancki uznają augustiańską wizję skuteczności sakramentów. Drugim jest udzielanie chrztu w wieku niemowlęcym, choć powszechną praktyką był chrzest dorosłych. Podczas gdy nie może być podobnych socjologicznie przyczyn odnośnie do chrztu niemowląt, to teologiczne uzasadnienie tej praktyki nie różni się znacznie od siebie. Dla Kościoła katolickiego, chrzest niemowląt był konieczny, aby oczyścić je z grzechu pierworodnego. W przypadku gdy dziecko umrze w dzieciństwie, celem było zabezpieczenie jego losów po śmierci, czyli osiągnięcie zbawienia. Reformatorzy widzieli w chrzcie kontynuację przymierza znaku obrzezania, w którym dziecko wierzących rodziców zostało przyjęte do Kościoła i do wspólnoty przymierza z Bogiem. W ramach tego ogólnego konsensusu każdy z reformatorów wyróżniał się swoimi poglądami<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Por. J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, dz. cyt., IV.16.18, s. 882; A. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction*, dz. cyt., s. 188.

<sup>18</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 1213; Sobór florencki, sesja 8 (*unia z Ormianami*), 14a-d, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, dz. cyt., s. 508-510.

<sup>19</sup> Por. L. Bouyer, *The Sacraments*, dz. cyt., s. 65-68.

M. Luter stał na stanowisku, że sakrament chrztu został przez Boga zachowany w Kościele jako nie zepsuty. Oznaczał dla niego więcej niż tylko zmycie grzechu, a mianowicie śmierć i zmartwychwstanie oraz pełne i kompletne usprawiedliwienie. Był przekonany, że grzesznik nie może być tylko oczyszczony z grzechu, ale musi umrzeć dla grzechu i zmartwychwstać do nowego życia, jako nowe stworzenie. Spowodowane to było praktyką chrztu przez zanurzenie. Przywoływał słowa Jezusa oznajmującego, że kto zostanie ochrzczony, ten będzie zbawiony (Mk 16,16). Ponadto, w obietnicy chrztu musi być obecna wiara, aby była skuteczna. Na tym polega moc chrztu, że – według Lutera – nie jest to tylko chwilowe wydarzenie, ale coś, co ma trwałą skuteczność. Biorąc pod uwagę obietnicę chrzcielną zyskuje się siłę i pewność w chwilach ludzkiej słabości. W skrusze, gdy chrześcijanin podnosi się z grzechu dotyka rzeczywistości zbawczej, a podczas chrztu przez wiarę otrzymuje dar zbawienia. Luter doszedł do wniosku, że jest to pierwszy sakrament i podstawa wszystkich innych, bez których żaden z pozostałych nie może być przyjmowany. W jego rozumieniu dostrzega się jasne rozróżnienie pomiędzy tym, kto udziela chrztu a tym, kto go przyjmuje. W momencie, gdy kandydat jest chrzczony przez człowieka, to wtedy sam Bóg rzeczywiście chrzci. Nie oznacza to rozdziału w zakresie działań zewnętrznych i wewnętrznych, jak np. człowiek chrzcilby w sposób zewnętrzny, podczas gdy Bóg sprawiałby wewnętrzne skutki. Szafarz chrztu jest narzędziem w zastępstwie Boga, który obiecuje odpuszczenie grzechów i mówi ludzkim głosem przez usta udzielającego sakrament<sup>20</sup>.

Trzeba zaznaczyć, że Luter nie wierzył w konflikt między rozumieniem chrztu a praktykowaniem go u dzieci. Ówczesnie zarzucano, że chrzest niemowląt nie jest ważny, ponieważ w takim wieku, w jakim przyjmują ten sakrament nie mogą zrozumieć Bożych obietnic ani praktykować wiary. W odpowiedzi na taki zarzut Luter odwołał się po pierwsze do mocy Słowa Bożego zmieniającego każde serce, a przecież niemowlęce serce nie jest bardziej bezbronne niż serce bezbożnej

---

<sup>20</sup> Por. M. Luther, *The Babylonian Captivity of the Church*, dz. cyt., s. 184.190-192.

dorosłej osoby. Po drugie, przytoczył modlitwy Kościoła, przez które Bóg może zmienić, oczyścić i odnowić dziecko. W tym sensie Kościół wierzy w imieniu dziecka i zapewnia wymaganą wiarę do chrztu, aby był on skuteczny. W odpowiedzi anabaptystom M. Luter stwierdził, że ponieważ wiara jest darem Ducha Świętego, to ma On swobodę ofiarowania jej komu chce, nawet niemowlętom. Ponadto, jako że wiara jest zależna od daru Ducha Świętego, a nie od działania chrztu, trzeba być przekonany, że jak dziecko zostało prawidłowo ochrzczone, to rzeczywiście uzyskało wiarę<sup>21</sup>. W tym nurcie teologii sakramentalnej ojca reformacji, trzeba podkreślić, że ze wszystkich głównych reformatorów był on najbardziej konserwatywny. Głównym problemem w dyspucie w Wittenberdze była doktryna usprawiedliwienia przez wiarę i sprzeciw wobec zagadnień, które podważały naukę *iustificatio*. Był dużo bardziej tolerancyjny w innych kwestiach, które zaś miały większe znaczenie dla Zwinglego, Kalwina czy innych reformatorskich teologów<sup>22</sup>.

Jeśli chodzi o pogląd H. Zwingliego na temat chrztu, to zgadzał się on z jego sakramentalną perspektywą, która w przeciwieństwie do M. Lutra zewnętrzny znak oddzielała od aktu wewnętrznego. Odnośnie do chrztu niemowląt początkowo zaprzeczał konieczności chrztu i był przekonany, że potwierdzenie ochrzczonego niemowląt powinno być odroczone do czasu, kiedy będą mogły wyznać wiarę. Na początku swojej działalności był trochę zakłopotany koncepcją chrztu niemowląt, gdyż podzielał Erasmiańską koncepcję doktryny grzechu pierworodnego, a więc nie widział potrzeby chrztu dzieci. Bez względu na przekonanie o teologicznej argumentacji i sytuacji politycznej w Zurychu, uzasadnionym było przyjęcie chrztu niemowląt od 1524 roku<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> Tamże, s. 197; S. Ozment, *The Age of Reform*, New Haven 1980, s. 331.

<sup>22</sup> Por. S. Hendrix, *Luther*, w: D. Bagchi, D. Steinmetz (eds.), *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, dz. cyt., 2004, s. 52; D. McCullough, *The Reformation: A History*, London 2003, s. 144; A. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction*, dz. cyt., s. 57-63; J. Oyer, *Lutheran Reformers against Anabaptists*, Paris 2000, s. 114-139.

<sup>23</sup> Por. W. Stephens, *The Theology of Zwingli*, dz. cyt., s. 88; A. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction*, dz. cyt., s. 186.

Idea powiązania chrztu niemowląt ze starotestamentalnym obrzędem obrzezania pierwszy raz pojawiła się w pismach szesnastowiecznych reformatorów w liście M. Lutra do jego młodego ucznia – F. Melanchtona (1522)<sup>24</sup>. Przyczyną problemów w Wittenberdze była grupa anabaptystów. Wtedy Luter napisał Melanchtonowi wskazówki jak rozwiązać nurtujący problem. Dostrzegł związek między praktyką obrzezania młodych mężczyzn na znak wejścia do starego Izraela, a praktyką chrztu niemowląt jako znaku wejścia do nowego Izraela. Luter nie rozwinął tej koncepcji, ale podjął ją Zwingli i podał sporo argumentów przeciwko działającym w Zurychu anabaptystom. Głosił, że jak obrzezanie w Starym Testamencie wprowadzało dziecko do wspólnoty przymierza, tak chrzest ma tę samą rolę w Nowym Testamencie. Ochrzczeni mogą już wierzyć albo zostanie im to udzielone kiedyś w przyszłości. Istnieje jedność między oba testamentami w jednym przymierzu, choć widoczne są różnice między dwoma znakami przymierza. Chrzest jest bezbolesny i może być udzielany zarówno mężczyznom, jak i kobietom. H. Zwinglego nie odstraszył podstawowy argument anabaptystów, że Nowy Testament nie zawiera żadnego wyraźnego polecenia lub przykładu chrztu niemowląt. Nie wspomina także nic na temat kobiet biorących udział w Wieczerzy Pańskiej. Kościół i anabaptyści dopuszczali kobiety do ołtarza. Najprawdopodobniej dzieci były częścią gospodarstw domowych wymienianych w Nowym Testamencie, którym udzielano chrztu (Dz 16,31-34; 1 Kor 1,16). Dla Zwinglego niemowlęta te były dziećmi chrześcijan i jako takie stanowiły one część ciała Chrystusa, wspólnoty wiary, niezależnie od tego, jak rozumieli ten fakt. Odmówienie chrztu dziecku było równoznaczne z pozbawieniem go samego Chrystusa, co stało w opozycji do polecenia Jezusa z Ewangelii (Mt 19,13-14). Chrzest dla dziecka jest zewnętrznym przejawem jego jedności przymierza z resztą Kościoła, jak również wskazuje na potrzebę pokory w podejściu do Boga, ponieważ nie zdobywa się go przez jakieś

---

<sup>24</sup> Por. *Letter from Luther to Melanchthon, 13 January 1522*, w: *Martin Luthers Werke. Weimarer Ausgabe*, Böhlau Nachfolger 2003, t. 2 (*Briefe 1520-1522*), s. 425-427.

ćwiczenia duchowe. Sakramenty mówią o wielkich Bożych obietnicach względem człowieka, a nie o tym, co człowiek robi względem Boga<sup>25</sup>.

Istnieje bazowy element polityczny w kwestii chrztu niemowląt, który nie może być przeoczony, szczególnie biorąc pod uwagę początkowe wahanie Zwingliego w przyjęciu tej praktyki. Powstanie państwa-miasta w średniowiecznej Europie sprawiło, że miasta mogły decydować o swoim statusie, np. w kwestii akceptacji zreformowanej nauki. Odniósł Kościół i państwo do tej samej grupy ludzi, więc zaprzeczanie chrztu dziecka wiązało się z zaprzeczeniem jego pełnego prawa członkowskiego w mieście. Tak więc sakrament chrztu niemowląt stał się ważnym pod względem religijnym i obywatelskim obrzędem w ówczesnych czasach jako przekazanie odpowiedzialności za nowe życie w ręce wspólnoty i obywateli, którzy razem obiecali wychowywać dziecko w miłości i posłuszeństwie prawom Boga i człowieka. Dla mieszkańców Zurychu idea „przymierza” miała wielkie znaczenie, ponieważ przez przymierze szwajcarskie kantony – mimo dzielących ich odmienności – były w stanie razem żyć i pracować. W związku z grożącym podziałem wywołanym przez anabaptystów niezależnie od tego czy pojęcie było biblijne, nie było politycznej motywacji do promowania chrztu niemowląt<sup>26</sup>.

Z kolei rozumienie J. Kalwina dotyczące chrztu świętego było stanowiskiem pośrednim między Kościołem katolickim, który przypisywał wodzie moc oczyszczenia z grzechu i udzielenia zbawienia, a H. Zwinglim rozumiejącym chrzest jako znak, jako żołnierskie insygnia umieszczone na mundurze, które wskazują dowódcę i wierność swojej armii. Dla Kalwina chrzest był inicjacyjnym znakiem, dzięki któremu człowiek zostaje dopuszczony do wspólnoty Kościoła, a wszczepiony w Chrystusa – uznany za dziecko Boga. Znak daje korzyść wierze i świadectwo wiernym. To również potwierdzenie oczyszczania wierzą-

---

<sup>25</sup> Por. D. McCullough, *The Reformation: A History*, dz. cyt., s. 149-150; G. Miller, *Huldrych Zwingli*, dz. cyt., s. 162; W. Stephens, *The Theology of Huldrych Zwingli*, dz. cyt., s. 88; E. Cameron, *The European Reformation*, Oxford 1991, s. 159.

<sup>26</sup> Por. A. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction*, dz. cyt., s. 187; S. Ozment, *The Age of Reform*, dz. cyt., s. 331; J. Oyer, *Lutheran Reformers against Anabaptists*, dz. cyt., s. 132.

cego i narzędzie, przez które Bóg zapewnia chrześcijan, że wszystkie jego grzechy zostały usunięte, wymazane i nigdy już więcej nie będą przypisane<sup>27</sup>. Z tego względu Chrystus nakazał, aby wszyscy ci, którzy uwierzą – mają przyjąć chrzest. Buduje to wiarę wierzącego i przypomina o korzyściach płynących ze śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Kalwin stwierdza, że symbol wody chrzcielnej oznacza śmierć dla grzechu wierzącego, nowe życie w Chrystusie i ogłoszenie zjednoczenia z Nim. Krew Chrystusa, która oczyszcza z grzechu nie odnosi się jedynie do grzechu Adama, ale do wszystkich grzechów. To nie wody chrzcielne oczyszczają, ale odkupieńcza Krew Chrystusa, który jest źródłem całkowitego przebaczenia i oczyszczenia dla wierzącego. Chrzest daje człowiekowi pewność, że nie jest potępiony w oczach Boga i jest bez winy. Kalwin wyrażał przekonanie o silnej więzi między znakiem chrztu i nakazem udzielania go. Zawierał on obietnicę zbawienia dla tych, którzy wierzą i są ochrzczeni (Mk 16,16). Tym samym odrzucił stanowisko Zwingliego w tej materii<sup>28</sup>.

Chociaż Kalwin kurczowo trzymał się związku między obietnicą zbawienia a chrztem, to wierzył mocno w słuszność chrztu niemowląt. Bronił tej praktyki w związku z wyzwaniem rzuconym przez grupy anabaptystów. Podstawą argumentacji szwajcarskiego reformatora był związek obrzezania i chrztu. Wyrażał się w tym, że obrzezanie wyraźnie wskazywało na Abrahama i jego potomstwo. Tak więc oznaką chrztu również powinno być przymierze. Po drugie, są one symbolami dopuszczenia do przymierza ludu Bożego. Zaprzeczanie chrztu dzieci byłoby równoznaczne z kwestionowaniem mądrości Bożej w dawaniu znaku przymierza. Cel, dla którego Bóg dał obrzezanie ludowi starego przymierza, jest taki sam, dla którego dał chrzest nowemu przymierz. Pod tym względem nie ma żadnej różnicy między tymi przymierzami.

---

<sup>27</sup> Por. J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, dz. cyt., IV.15.1, s. 859; A. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction*, dz. cyt., s. 181; D. Steinmetz, *The Theology of John Calvin*, w: D. Bagchi, D. Steinmetz (eds.), *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, dz. cyt., s. 124.

<sup>28</sup> Por. J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, dz. cyt., IV.15.10, s. 863; J. Packer, *John Calvin and Reformed Europe*, w: J. Woodbridge (ed.), *Great Leaders of the Christian Church*, Chicago 1988, s. 210-212.

Odmienność dostrzegalna jest w zewnętrznym znaku. Kalwin widział w przymierzu z Abrahamem znak idei śmierci grzechu i odnowienia, które chrzest przejawia w kategoriach nawrócenia i odrodzenia<sup>29</sup>.

Chrzest niemowląt jest adresatem obietnic przymierza i Bożych błogosławieństw. Człowiek zostaje odseparowany od pogan i współtworzy wspólnotę Kościoła. Kalwin zaprzeczył połączeniu znaku chrztu i faktycznego odrodzenia uważając, że Bóg ma możliwość odrodzić kogo chce i kiedy chce. Pomimo tego, iż głoszenie Słowa jest podane w Piśmie Świętym jako metoda, dzięki której wybrańcy Boży są powołani przez Niego, to jednak jest przekonany, że Bóg nie jest ograniczony tylko i wyłącznie do tego środka. Wzywa On swoich wybranych bez względu na wiek (dorosły lub dziecko) i w dowolnym momencie. Reformator podkreślał, że korzyść jaką chrześcijanin otrzymuje przez sakramenty nie powinna być ograniczona do czasu, w którym są one udzielane. Dla ochrzczony w wieku niemowlęcym Bóg odradza się w dzieciństwie lub w okresie dojrzewania, a niekiedy nawet w podeszłym wieku. Przykładem może być Jan Chrzyciel, który będąc jeszcze w łonie matki był ożywiony przez Ducha Świętego. Chrztu należy udzielić dziecku jako znak jego udziału w przymierzu i w Kościele, poza którym nie ma zbawienia. Obok szczerości i ważności wszelkich argumentów podanych przez reformatorów na korzyść chrztu niemowląt dochodzi do głosu sytuacja społeczna i polityczna. Oddziaływanie na różne dziedziny życia społecznego w celu rozprzestrzeniania nauki i praktyki reformacyjnej przez Lutera, Zwinglego i Kalwina było w znacznej mierze uzależnione od przywódców politycznych. W przeciwieństwie do anabaptystów, reformatorzy nie starali się stworzyć nowego Kościoła, przynajmniej nie chcieli być postrzegani w ten sposób<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> Por. J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, dz. cyt., IV.16.3.4, s. 873-874; M. Osterhaven, *The Faith of the Church*, Michigan 1982, s. 133; W. Johnson, J. Leith, *Reformed Reader*, Louisville 2002, s. 310-313.

<sup>30</sup> Por. G. Evans, *Calvin on signs*, w: *Renaissance Studies*, vol. 4 (1990) nr 1, s. 35-37; T. George, *John Calvin and the Church*, Louisville 1990, s. 162-165; R. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, London 1990, s. 18.

#### 4. REFORMATORSKIE ROZUMIENIE SAKRAMENTU EUCHARYSTII

W odniesieniu do sakramentu chrztu, istotą sporu reformatorów z Kościołem katolickim było rozumienie znaczenia pojęcia *sakrament*. Jeśli po stronie katolickiej była możliwość właściwego zrozumienia czym jest ów sakrament, to dla przeważającej części reformatorów problem związany był z jego praktyką. Jeżeli zaś chodzi o sakrament Eucharystii (Wieczerzy Pańskiej), to różnica była znacznie bardziej istotna. Pionierzy reformacyjni nie tylko wyrazili swój zdecydowany sprzeciw katolickiemu rozumieniu sakramentu, ale również nauce o charakterze postaci eucharystycznych i celu Mszy. Gdy bierze się pod uwagę katolicką perspektywę, należy zaznaczyć, iż został zaatakowany prawie każdy aspekt Eucharystii. W krajach o długich tradycjach luterańskich do dziś nazywa się ją Mszą<sup>31</sup>.

Marcin Luter nie był zainteresowany rozpoczęciem nowego religijnego ruchu. Jego początkowe obawy były związane z reformą Kościoła od wewnątrz. Potwierdza to w komentarzach na temat Wieczerzy Pańskiej w traktacie *O niewoli babilońskiej Kościoła*. Poddając krytyce wiele przekonań stojących za sakramentem, nie odrzucił wprost dotychczasowego katolickiego obrzędu Mszy świętej. Choć przyznał, że wiele z tego rytuału jest niepotrzebne, to nie zdecydował się, żeby go potępić. Mówiąc o Wieczerzy Pańskiej stosował określenie *Msza*. Mając na uwadze praktykę Kościoła katolickiego w udzielaniu wiernym Komunii św. tylko pod postacią chleba, Luter był zdania, że decyzja leży w gestii Kościoła i każdego celebransa. Uważał, że było czymś złym nieudzielanie również Krwi Pańskiej, ponieważ Chrystus podczas Ostatniej Wieczerzy dał Apostołom swoje Ciało i swoją Krew i należy to praktykować. Najbardziej obawiał się, że wśród szat liturgicznych, modlitw, gry organowej i przyozdabiania Eucharystii straci ona swoje centrum, którym jest Chrystus. Nie w obrzędach i ceremonii znajduje

---

<sup>31</sup> Por. D. Bagchi, *Catholic Theologians of the Period Before Trent*, w: D. Bagchi, D. Steinmetz (eds.), *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, dz. cyt., s. 226.



się moc sakramentu, ale w słowach ustanowienia Eucharystii i wierze, a wszystko inne jest zbędne. W Mszy św. Chrystus obiecuje odpuszczenie grzechów przez Jego Ciało i Krew. Słowa tej obietnicy, aby stała się skuteczna muszą być wysłuchane przez wszystkich przystępujących do ołtarza w celu uczestniczenia w Eucharystii<sup>32</sup>.

Konserwatyzm Lutra uwidacznia się w jego nauczaniu o rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii. Byłby w stanie zrezygnować z tego, gdyby miał jasne przekonanie, że jest to niebiblijne. Dążył do precyzyjnej odpowiedzi na pytanie, w jakim sensie uznać Chrystusa za rzeczywiście obecnego w Eucharystii? W katolickim nauczaniu odpowiedź znajdowała się w doktrynie o przeistoczeniu. Odrzucenie tej doktryny przez Lutra nie było tak kompletne jak u innych reformatorów, szczególnie przez H. Zwinglego. Zasadniczym problemem dla Lutra nie była tyle kwestia, że słowa Chrystusa z Ostatniej Wieczery: *To jest Krew moja* oraz *To jest Ciało moje* należy rozumieć dosłownie, bo w tym zgadzał się z doktryną Rzymu. Jego zastrzeżenia skierowane były wobec sposobu, w jaki Kościół katolicki starał się wytłumaczyć, jak to możliwe, że chleb i wino mogły stać się dosłownym Ciałem i Krwią Chrystusa. Odrzucił używany dotąd pogląd arystotelesowski. Stał na stanowisku, że podział właściwości między naturą ludzką i boską Chrystusa po wniebowstąpieniu jest taki, że gdzie jest jedna, tam również jest druga. Przez niepojęte działanie Ducha Świętego Ciało i Krew Chrystusa są rzeczywiście obecne w chlebie i winie. Nie ma sensu próbować wyjaśnić jak to się dzieje, ponieważ jest to dzieło Ducha Świętego, a słowa Chrystusa należy rozumieć dosłownie<sup>33</sup>.

H. Zwingli zgodził się z Lutrem, że Wieczera Pańska (Eucharystia) powinna być udzielana wiernym pod postacią i chleba i wina, bo to było intencją Chrystusa. Potwierdza to ewangeliczny opis z Ostatniej Wieczery i z tego względu powinno to być praktyką Kościoła. Euchary-

---

<sup>32</sup> Por. M. Luther, *The Babylonian Captivity of the Church*, dz. cyt., 1970, s. 142-143.153; L. Bouyer, *The Sacraments*, w: L. Bouyer, *The Word, Church and Sacraments in Protestantism and Catholicism*, dz. cyt., s. 68.

<sup>33</sup> Por. M. Luther, *The Babylonian Captivity of the Church*, w: dz. cyt., s. 150-151; A. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction*, dz. cyt., s. 179.

stia dla Zwinglego to pamiątka śmierci Chrystusa, która to niegdyś była szczególnym wydarzeniem dla grzesznego człowieka. Podczas ustanawiania Eucharystii Chrystus jeszcze nie umarł, a więc powinna ona być rozumiana jako pamiątka Jego nadchodzącej śmierci. Pozostawione zaś chleb i wino miały przypominać Apostołom, a potem wiernym o ofercie, której miał dokonać. Słowa Chrystusa z Ostatniej Wieczerzy nie można brać dosłownie. Słowo *jest* w zdaniu: *To jest Ciało moje* należy rozumieć jako *oznacza*. W przeciwnym razie będzie dopuszczony szereg błędów. Zaakceptowanie doktryny przeistoczenia wiązałoby się z tym, że Chrystus musiałby cierpieć ponownie, ponieważ za każdym razem będzie spożywane Jego fizyczne ciało<sup>34</sup>.

Zwingli znalazł poparcie dla swojego rozumienia w Ewangelii św. Jana w Jezusowej mowie eucharystycznej. W J 6,63 Chrystus stwierdza, że ciało na nic się nie przyda. Pojawia się problem, czy Jezus dawałby ludziom sakramentalny znak bez żadnych korzyści? Ponadto w J 6,54 gdy mówi o spożywaniu Swojego Ciała i piciu Jego Krwi w celu uzyskania życia wiecznego, wyraźnie wskazuje na cierpienie na krzyżu. Jeśli więc wiara wierzącego opiera się na tym fundamencie, to przynosi życie i usprawiedliwienie. Słowa te przyjęte przez ludzi w wierze i zatopione w głębi duszy dają życie wieczne, a przez wiarę chrześcijanin zostaje usprawiedliwiony. Dlatego wiara, która jest pewnością w to, że Chrystus został ukrzyżowany jest odkupieniem i zbawieniem. Potwierdza to Chrystus, którego słowa są duchem i życiem. Stąd dla Zwinglego, słowo *spożywanie* w J 6,54 jest odpowiednikiem wierzenia w spożywanie Jego Ciała, uważając, że umarł za nas<sup>35</sup>.

Dla reformatora Zurychu było ważnym udowodnienie jego oponentom, zwłaszcza Lutrowi, że nie był sam w przekonaniu, że sformułowanie *To jest Ciało moje* należy rozumieć *oznacza to* lub *to stanowi*.

---

<sup>34</sup> Por. H. Zwingli, *Short Christian Instruction*, w: *Huldrych Zwingli: Writings*, Michigan 1984, t. 2, s. 73-74; A. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction*, dz. cyt., s. 182; W. Stephens, *The Theology of Zwingli*, w: D. Bagchi, D. Steinmetz (eds.), *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, dz. cyt., s. 89.

<sup>35</sup> Por. H. Zwingli, *Letter to Matthew Alber Concerning the Lord's Supper*, w: *Huldrych Zwingli: Writings*, dz. cyt., s. 136; J. D'Aubigne, *History of the Reformation of the Sixteenth Century*, Prestonsburg 2008, s. 530-531.

W jego obronie cytował A. Karlstadta, a także Tertuliana i Augustyna. Co ważniejsze, Pismo Święte było po jego stronie. Wykorzystanie podobnych tropów i sformułowań w innych miejscach Biblii, potwierdza, że byłoby to zgodne z podobnymi wyrażeniami, pochodzącymi z ust Chrystusa. Chrystus powiedział w Ewangelii: *Ja jestem krzewem winnym* (J 15,5) oraz wyjaśniając przypowieść o kąkolu: *ten, który sieje dobre nasienie, jest Syn Człowieczy, a polem jest świat* (Mt 13,37-38). W obu tych przypadkach słowo *jest* powinno być rozumiane jako *oznacza* lub *symbolizuje*. Zamiarem Chrystusa nie było, aby Jego słuchacze wierzyli w dosłowne porównanie Jego samego z winoroślą, rolą czy światem. Na szczególną uwagę zasługuje przykład znaleziony w Księdze Wyjścia, gdzie Bóg mówi, że owce lub ofiara *jest Paschą Pana* (Wj 12,11). Sformułowanie *oznacza* – według Zwinglego – należy tu rozumieć paralelnie do słów Chrystusa z Ostatniej Wieczery. Jeśli biblijne przykłady były niewystarczające do wykazania w jaki sposób rozsądnie rozumieć słowa z Wieczernika, przywołał wspólne, codzienne rozmowy jako dowód, że taki rodzaj komunikacji nie jest niezwykły<sup>36</sup>.

H. Zwingli miał niemały kłopot ze zrozumieniem Lutrowych powiazań między ludzką i boską naturą Chrystusa. Skoro Chrystus wstąpił do nieba, a ponieważ Jego ludzka natura była prawdziwym człowieczeństwem, to błędem byłoby uważać, że może to wykraczać poza normalne zdolności przestrzenne prawdziwego ludzkiego ciała, nawet w uwielbionym stanie. Anioł przy grobie Jezusa oznajmił niewiastom: *Nie ma Go tu* (Mt 28,6), oczywistym więc jest, że zmartwychwstały Chrystus nie był we wszystkich miejscach na raz. Z pewnością jest możliwe być wszechobecnym dla Niego w Jego boskiej naturze, ale w Jego ludzkiej naturze jest ograniczony do cielesnej obecności w jednym miejscu na raz. Stąd Chrystus może powiedzieć Apostołom: *Ja jestem z wami przez wszystkie dni* (Mt 28,20) i *Nie zawsze mnie macie* (J 12,8). Obie wypowiedzi mogą być prawdziwe w zależności od tego, czy mówi On o swo-

---

<sup>36</sup> Por. H. Zwingli, *Letter to Matthew Alber Concerning the Lord's Supper*, w: *Huldrych Zwingli: Writings*, dz. cyt., s. 137-140; Tenże, *Subsidiary Essay or Crown of the Work on the Eucharist*, w: *Huldrych Zwingli: Writings*, dz. cyt., s. 201-203; W. Johnson, J. Leith, *Reformed Reader*, dz. cyt., s. 313-316.

jej boskiej czy ludzkiej naturze. Problemem dla Zwingliego nie było, czy Chrystus rzeczywiście powiedział *To jest Ciało moje* oraz *To jest Krew moja*, ale to, co miał na myśli wypowiadając te słowa. W swoim późniejszym piśmie stwierdził, że Chrystus jest obecny w Eucharystii sakramentalnie. Opowiadał się jednak za tym, że nie był On obecny cielesnie ofiarując się za zbawienie tych, którzy spożywają postaci eucharystyczne. Zewnętrzny symbol nie może wpływać na wiarę, na to, co wewnętrzne, bo w przeciwnym razie uniemożliwiłoby to w wyborach Bożą wolność<sup>37</sup>.

Warto wspomnieć rozmowy reformatorów zainicjowanych przez Filipa Heskiego. W związku z rosnącą wrogością Cesarstwa wobec pracy reformacji w Europie widział on potrzebę połączenia ze sobą niemieckich luteran i szwajcarskich reformatorów, aby pokazać wspólny front. Taka unia nie byłaby możliwa gdyby Luter i Zwingli nie doszli do porozumienia się ponad zagadnieniami teologicznymi. Starając się osiągnąć konsensus, dyskusja prowadzona była w jego zamku w Marburgu (1529). Zaprosił Lutera i Zwingliego oraz Filipa Melanchtona, Marcina Bucera i Jana Oecolampadiusa. Dyskusja pomiędzy wymienionymi przywódcami stała się burzliwa i pełna napięć. Zwingli wyraził swój sprzeciw wobec artykułu wiary dotyczącego wstąpienia Jezusa do nieba. Był zdania, że skoro Chrystus jest w niebie, mając na uwadze Jego Ciało, to jak może być obecny w chlebie? W Piśmie Świętym jest mowa, że upodobnił się we wszystkim do braci (Hbr 2,17). Dlatego też nie może być w wielu miejscach jednocześnie. Z kolei Luter oznajmij, że gdyby przyjął takie rozumowanie to udowodniałby, iż Jezus miał żonę, czarne oczy i mieszkał w naszym dobrym kraju Niemczech. Zwingli przekonywał, że człowieczeństwo Chrystusa jest o skończonej naturze, jak nasze własne. Luter, przywołując słowa Pana z Ostatniej Wieczerzy, stwierdził, że wierzy, iż Jego Ciało jest tam rzeczywiście. Natomiast Zwingli oznajmił, że Ciało Chrystusa jest zatem takiego charakteru, jak

---

<sup>37</sup> Por. H. Zwingli, *Subsidiary Essay or Crown of the Work on the Eucharist*, w: *Huldrych Zwingli: Writings*, dz. cyt., s. 205-206; W. Stephens, *The Theology of Zwingli*, w: D. Bagchi, D. Steinmetz (eds.), *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, dz. cyt., s. 90.

istnieje w danym miejscu. Jeśli to jest w niebie, skąd wynika, że nie jest w chlebie. Ostatecznie Luter i Zwingli uzgodnili czternaście z piętnastu artykułów zawierających główną doktrynę wiary chrześcijańskiej. Zgodzili się na większość w ważnych sprawach dotyczących Wieczery Pańskiej. Podzieleni byli w kwestii rzeczywistej obecności, czyli czy prawdziwe Ciało i Krew Jezusa mogą być cieleśnie obecne w chlebie i winie?<sup>38</sup>

Kalwin traktował Eucharystię jako sposób, poprzez który Bóg manifestuje swemu ludowi udział w korzyściach płynących z ofiary Chrystusa. Celem ma być skupienie uwagi wierzącego na Zbawicielu, dzięki któremu może otrzymać łaski i korzyści z Jego odkupieńczego dzieła. Wskazuje na szczególne pocieszenie, które wierzący czerpie z Eucharystii. Kieruje ona i prowadzi człowieka do krzyża Jezusa i Jego zmarłych wstania, w celu potwierdzenia, że niezależnie od nieprawości będących w wierzących, Pan uznaje i akceptuje ich jako sprawiedliwych. Wieczera jest potwierdzeniem, że zostali oni uczestnikami śmierci i męki Chrystusa, a tym samym daje możliwość dostępu do tego wszystkiego, co jest dla niego zbawienne. Kalwin nauczał, że Chrystus był obecny fizycznie w postaciach chleba i wina w czasie Ostatniej Wieczery, aby przekazać te prawdy w sposób, w którym ograniczone i grzeszne umysły uczniów mogły zrozumieć. Tak jak Bóg mówi do ludzi w Biblii przy pomocy zrozumiałego dla nich języka, tak Jezus przedstawił tajemnicę komunii pomiędzy Nim a Jego ludem w Eucharystii za pomocą fizycznych symboli, do których mogą się odnosić. Więź jaką wierzący mają w Ciele i Krwi Chrystusa jest duchowym misterium niewidocznym dla ludzkich oczu ani niepojętym przez ich umysł. Ujawnia się to człowiekowi przez widzialne znaki, w taki jednak sposób, że nie jest to sama figura, ale połączona z rzeczywistością i istotą<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> Por. A. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction*, dz. cyt., s. 189-191; S. Ozment, *The Age of Reform*, dz. cyt., s. 334-335; E. Cameron, *The European Reformation*, dz. cyt., s. 165-167; D. McCullough, *The Reformation: A History*, dz. cyt., s. 172-174.

<sup>39</sup> Por. J. Calvin, *Short Treatise on the Lord's Supper*, w: *Tracts Relating to the Reformation*, (trans. H. Beveridge), Edinburgh 1849, t. 2, s. 170-171; J. Calvin,

Biorąc pod uwagę rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii Kalwin wydaje się być pośrodku między Lutrem i Zwinglim. Choć niektórzy twierdzą, że jest to tylko pozorne wrażenie, a jego poglądy w tej materii są odbiciem jego teologii dotyczącej sposobu poznania Boga, a nie rzeczywistą próbą mediacji między rywalizującymi stanowiskami<sup>40</sup>. Był przekonany, że eucharystyczne postaci były czymś więcej niż tylko zwykłymi znakami, jednak nie mógł zaakceptować Lutra i nauki katolickiej, że słowa Chrystusa o ustanowieniu Eucharystii były brane w sposób jak najbardziej dosłowny. Wyrażał te same zarzuty, które prezentował Zwingli odnośnie do idei, że ludzka natura Chrystusa mogła być jednocześnie w niebie i w chlebie eucharystycznym. Człowieczeństwo Chrystusa było prawdziwym człowieczeństwem i nawet w Jego uwielbionym stanie było ono ograniczone do przestrzennej lokalizacji. Termin zaś *wniebowstąpienie* oznacza przeniesienie z jednego miejsca do drugiego, więc kiedy wstąpił do nieba, nie był już na ziemi<sup>41</sup>.

Chociaż Kalwin nie uznał chleba i wina, które miały zawierać dosłowne Ciało i Krew Chrystusa, to nie były dla niego zwykłymi znakami. Postacie eucharystyczne – przypominając wierzącym, że ciało Chrystusa zostało wydane, a Krew przelana w Jego imieniu – nie tylko dają wsparcie duchowe. Wierzący przyjmując Ciało Chrystusa – nie w jakiejś fizycznej jedności, ale duchowo – doświadczają zjednoczenia z Nim. W rozumieniu Kalwina istota człowieczeństwa Chrystusa to nie Jego cielesna sfera, ale moc i efekt Jego ukrzyżowanego i zmartwychwstałego człowieczeństwa dla zbawienia człowieka. Chrystus jest zatem substancjalnie obecny wszędzie tam, gdzie obecne są potęga i skutek jego życia, śmierci i zmartwychwstania, a Eucharystia jest narzędziem, poprzez które Chrystus pośredniczy tą mocą z Kościołem. Z kolei obecność Chrystusa w Kościele nie jest w sensie fizycznym, ani też poprzez wszechobecność Jego natury, ponieważ ludzka natura

---

*Institutes of the Christian Religion*, dz. cyt., IV.13.1, s. 828; W. Cunningham, *The Reformers and the Theology of the Reformation*, dz. cyt., s. 218.

<sup>40</sup> Por. A. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction*, dz. cyt., s. 192-195.

<sup>41</sup> Por. J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, dz. cyt., IV.17.27, s. 915; W. Johnson, J. Leith, *Reformed Reader*, dz. cyt., s. 316-317.

Chrystusa nie jest wszechobecna, tak jak Jego natura boska. Jego obecność dokonuje się za pomocą mocy Ducha Świętego. W odniesieniu do zewnętrznych aspektów związanych z Eucharystią, pojawiły się takie dylematy, jak: czy komunikanty połamane gościa przekazywać między sobą? Czy przekazywać kielich dookoła czy oddać go z powrotem do diakona? Czy używać kwaszonego lub przaśnego chleba, białego lub czerwonego wina? Wszystkie te kwestie Kalwin traktował jako nie mające rozwiązania w Biblii, a tym samym pozostające w gestii każdego Kościoła, aby ten określił własną praktykę. Był o wiele bardziej zaciekle o częstsze odprawianie Mszy. Powinna ona być sprawowana częściej, ponieważ przywołuje na myśl cierpienia Chrystusa, buduje wiarę, głosi chwałę Bożą i jednoczy Jego lud. Argumentuje swoje przekonanie tym, że tak często, jak wierni są w łączności w symbolu Ciała Chrystusa zostaje im udzielona gwarancja, aby mogli wzajemnie praktykować miłość. Wierzący powinni zawsze zapewniać, że nie ma spotkania w Kościele bez słowa, modlitwy i spożywania Wieczerzy<sup>42</sup>.

## PODSUMOWANIE

Powyższa refleksja była skupiona na poglądach trzech szesnastowiecznych reformatorów. Nie wyrażała stanowisk ich następców, którzy w pewnym stopniu przejęli i rozwinęli określone powyżej rozumienie. Luter, Kalwin i Zwingli rozumieją sakramenty jako połączenie Słowa Bożego i materialnej postaci znaku, uznając tylko dwa: chrzest i Eucharystię, ponieważ – wedle zasady *sola scriptura* – tylko te wprost zostały ustanowione przez Jezusa. Teologia Kalwina została dalej rozwinięta, chociaż nie zbyt daleko poza intencje jej inicjatora, stając się teologią reformowanego ruchu. Westminsterские Wyznanie Wiary będące podstawą reformowanego nauczania w krajach anglojęzycznych kontynu-

---

<sup>42</sup> Por. J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, dz. cyt., IV.17.43-44, s. 928; D. Steinmetz, *The Theology of John Calvin*, w: D. Bagchi, D. Steinmetz (eds.), *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, dz. cyt., s. 126-127; W. Johnson, J. Leith, *Reformed Reader*, dz. cyt., s. 317-318.

uje spuściznę J. Kalwina. Także sporo innych Kościołów wchodzących w tę tradycję zawdzięczają wiele z jego teologicznej podbudowy<sup>43</sup>.

Nacisk Lutra skierowany był na odzyskanie centralnego miejsca Chrystusa w Kościele, Jego przywództwo oraz fakt, że tylko przez Chrystusa wierzący jest w stanie osiągnąć zbawienie. To wyjaśnia, dlaczego Luter był przygotowany na zrezygnowanie z sakramentalnej teologii Kościoła. Chodziło tylko o te aspekty, które dotyczą głównego tematu. Stąd jeśli sakramenty mają być udzielane to muszą być sprawowane w świadomości, że nie mają one władzy w sobie. Biorąc pod uwagę wiarę wierzącego, która sprawia, że są skuteczne – jest to wyłącznie dar Chrystusa. Tak długo jak ta zasada była zachowana i wierzący nie był w błędzie – co oznaczają sakramenty i jak wierni korzystają z nich – Luter był gotów zrezygnować z tego, co zostało pozostawione do wyboru Kościołowi.

Zwingli rozpoczął reformę jako humanista zajmując się życiem i moralnością bez realnej myśli o reformie doktrynalnej. Wkrótce przekonał się o potrzebie podstawy własnego przekonania na temat Pisma Świętego, a gdy poszedł znacznie dalej ze zmianami, cały czas był pod kontrolą rady miasta Zurichu. Stąd jego wizja sakramentów była znacznie bardziej radykalna niż Lutra, ale nadal zawierała ustępstwa na rzecz państwa<sup>44</sup>.

Podobnie jak Zwingli, Kalwin próbował przeprowadzić reformę w mieście, pracując pod nadzorem rady miasta. W przeciwieństwie do Zwingliego, Kalwin nie miał wykształcenia teologicznego i nie powierzono mu poprowadzenia ruchu reformatorskiego w Genewie. Namówiono go, aby został i pomagał wprowadzić reformy w mieście podczas jego przejazdu z Noyon do Strasburga, gdzie miał nadzieję osiedlić się i cieszyć spokojną karierą akademicką. Kolejną różnicą z Zwinglim jest fakt, że Kalwin faktycznie należał do drugiego pokolenia reformatorów. Przez 1536 rok kiedy rozpoczął pracę w Genewie teologia luterkańska była już wyróżniająca Niemcy, a Zurych Zwinglego był już zreformo-

<sup>43</sup> Por. J. White, *The Potter's Freedom*, New York 2000, s. 253-262.

<sup>44</sup> Por. A. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction*, dz. cyt., s. 69.



wany od ponad dziesięciu lat. Nie tylko miał za sobą mądrość swoich poprzedników, ale też okres wygnania z Genewy w Strasburgu, gdzie zdobywał doświadczenie i dojrzałość myślenia. Stąd jego podejście do sakramentalnych zagadnień nie odznacza się radykalizmem Zwinglego i konserwatywnym duchem Lutra<sup>45</sup>.

Przedstawione powyżej rozumienie pojęcia sakramentu i ujęcie chrztu oraz Eucharystii przez M. Lutra, H. Zwinglego i J. Kalwina przez wierność zasadzie *sola scriptura* i korzystaniu z tradycji ukazało ich mocne i słabe strony. Skłaniali się ku tradycji ze względu na brak zdecydowania na radykalne i szybkie zmiany, co można zaobserwować u Zwinglego. Po drugie, gdy w grę wchodziły bardziej palące problemy, a sprawy związane z obrzędami i praktyką Kościoła nie wyraźnie występujące w Piśmie mogły pozostać w gestii celebransa. Interesujących nas reformatorów odróżniał od siebie pogląd interpretacji fragmentów biblijnych odnoszących się do sakramentów, a także rozumienie ich znaczenia. Główną troską była integralność Ewangelii podczas celebracji każdego z sakramentów. Wszyscy oni cenili miejsce głoszenia Słowa, ponieważ sakrament oparty na przekazie biblijnym nie mógł być sprawowany bez zrozumienia. Z tego względu wierzący powinni mieć świadomość związku sakramentu ze swoją wiarą i życiem oraz uwierzyć, że przekazują one prawdę Ewangelii temu, który je przyjmuje. W chrzcie świętym oraz w Eucharystii sakramenty potwierdzają postawę wierzącego jako tego, który stoi przed Bogiem, oczyszczony przez Krew Chrystusa i dzięki jedności z Nim przyjęty do Jego Królestwa.

### **Sacraments in Terms of Sixteenth-Century Reformers Summary**

The purpose of this article is to look at the sacraments, above all, their significance and meaning in the spirit of sixteenth-century Reformation. The Guides in this reflection are the three pioneers of the Reformation

---

<sup>45</sup> Tamże, s. 97.

movement: Martin Luther, John Calvin and Huldrych Zwingli. Their ideas are manifested in various methods of argument and precision of sacramental theology. This shows on the one hand, their radicalism and conservatism, but on the other hand, social pragmatism. Recognition of the sacraments, by M. Luther, H. Zwingli, and J. Calvin in terms of positive, as well as controversy appears to be a connection biblical message with the tradition, but excessive sensibility to the political needs of contemporary their environment. In principle they understand the sacraments as a connection the Word of God and the material form of the sign, recognizing only two: baptism and the Eucharist, because - according to the principle of sola scriptura - only those explicitly were established by Jesus. Their main concern was the integrity of the Gospel during the celebration of each of the sacraments. They valued the place of preaching the Word, because the sacrament is based on the biblical narrative should not be exercised without understanding. Sacraments are outward signs, which are accompanied by a promise. Reformers saw in baptism continuation of the covenant sign of circumcision and taken to the Church and to the community of the covenant with God. They expressed their opposition to the Catholic meaning of the sacrament and the science of nature form of the Eucharistic and the purpose of Mass.