

Paweł Kras

(Instytut Historii im. Tadeusza Manteuffla PAN, Warszawa)

REFORMATIO ECCLESIAE W NAUCZANIU JANA WIKLIFA I JANA HUSA

Poglądy Jana Wiklifa i Jana Husa na temat reformy Kościoła, zarówno w sferze rozważań teoretycznych, jak i praktycznego programu zmian, były integralną częścią ich eklezjologii, a w przypadku Husa także intensywnej działalności pastoralnej. Wiklif i Hus byli uniwersyteckimi teologami, a ich diagnoza kryzysu Kościoła i propozycje jego przewyciężenia wynikały z zasad epistemologicznych wypracowanych na gruncie filozofii realistycznej i systematycznej egzegezy Pisma Świętego. Obaj operowali pojęciami właściwymi dla dyskursu filozoficznego i teologicznego późnośredniowiecznej scholastyki. Poglądy Husa na *reformatio ecclesiae* są kluczowe dla zrozumienia jego burzliwej biografii, działalności akademickiej i kaznodziejskiej; są także istotne dla oceny podejmowanych przezeń wyborów i decyzji, które doprowadziły do jego procesu inkwizycyjnego, zakończonego na soborze w Konstancji. Jego poglądów eklezjologicznych nie sposób analizować w oderwaniu od nauczania Wiklifa, w którym znajdowało się ich inspirujące źródło¹. Alexander Patschovsky, który

¹ W literaturze przedmiotu od 130 lat toczy się spór na temat zależności myśli Husa od Wiklifa. Zainicjowało go systematyczne studium poświęcone nauce obu myślicieli, które w 1884 r. opublikował austriacki uczony Johann Loserth (*Hus und Wiclif. Zur Genesis der Husitische Lehre*, Prag–Leipzig 1884). Wykazał on, że w swoich pismach, a zwłaszcza w *De ecclesia*, Hus przywoływał obszerne fragmenty z traktatów Wiklifa, głównie *De potestate pape*, *De civili dominio*, *Dialogus*, bez wskazania źródła ich pochodzenia. Pozwoliło mu to

przeprowadził analizę eklezjologii Husa na podstawie jego traktatu *De ecclesia*, doszedł do wniosku, że wszystkie znaczące poglądy na temat Kościoła przejął on od Wiclifa, potwierdzając tym stanowisko wielu wcześniejszych badaczy².

Brytyjski uczony Gordon Leff twierdził, że Wyclif i Hus byli sobie bliżsi jako reformatorzy niż jako myśliciele. Wskazał, że

postawić wniosek, że Hus był mało oryginalnym teologiem, a znacząca część jego poglądów eklezjologicznych została przejęta od Wiclifa. Niemal każdy z późniejszych badaczy zajmujących się myślą Husa musiał wypowiedzieć się na temat ich zależności od nauk Wiclifa. W ostatnich pracach nie kwestionuje się znaczącego wpływu poglądów Wiclifa na Husa, ale zwraca się uwagę, że praski reformator nie był tylko epigonem oksfordzkiego reformatora, a wielu z jego najbardziej radykalnych poglądów w ogóle nie przejął. Jak wykazała Anežka Schmidtová, Hus posługiwał się cytatami z dzieł Wiclifa na podobnej zasadzie jak korzystał z prac innych autorów, które służyły do wsparcia argumentów, a technika włączania ich do swoich dzieł była właściwa dla sposobu korzystania z *auctoritates* w średniowiecznych tekstach akademickich. Po 1409 r., czyli po wydaniu rozporządzeń arcybiskupa Zbynka nakazujących konfiskatę pism Wiclifa, Hus coraz chętniej przywoływał cytaty Wiclifa jako jedną z podstawowych *auctoritates*; A. Schmidtová, *Hus a Wiklef*, „Listy filologicke” 79, 1956, nr 2, s. 219–227. Kluczowa dla tych studiów jest praca V. Herold, *Pražská univerzita a Wyclif. Wyclifovo učení o ideách a geneze husitského revolučního myšlení*, Praha 1985; idem, *Hus a Wyclif. Srovnání dvou traktátů „De ecclesia”*, w: *Jan Hus na přelomu tisíciletí. Mezinárodní rozprava o českém reformátoru 15. století a o jeho recepci na prahu třetího milénia, Papežská lateránská universita Řím, 15.–18. prosince 1999*, red. M. Drda, F.J. Holeček, Z. Vybíral, Tábor 2000 („Husitský Tábor”, Supplementum 1), s. 129–154; podsumowująco zob. F. Šmahel, *Jan Hus. Život a dílo*, Praha 2013, s. 89–98; zob. też uwagi we wstępie do niniejszej publikacji: P. Kras, M. Nodl, *600 lat sporu o Jana Husa – próba bilansu*.

² „Ich kann in Hussens »De ecclesia« keinen Gednaken von Belang finden, der nicht bei Wyclif präfomiert worden wäre; das gesamte ekklesiologische Vorstellungsgerüst Hussens ist wyclifisch”; A. Patschovsky, *Ekklesiologie bei Johannes Hus*, w: *Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik, Bildung, Naturkunde, Theologie*, red. H. Boockmann, B. Moeller, K. Stackmann, Göttingen 1989, s. 378 (dostępne on-line w: *Ketzner, Juden, Antichrist. Gesammelte Aufsätze zum 60. Geburtstag von Alexander Patschovsky*, red. M. Kaup, P. Rychterová, T. Wünsch, <http://kops.uni-konstanz.de/bitstream/handle/123456789/11589/PatschovskyFS.pdf?sequence=1&isAllowed=y>; 18 XII 2017).

pomimo łączącej ich płaszczyzny realizmu filozoficznego głoszone przez nich programy reform różniły się zasadniczo. Wiklif stworzył kompleksowy i oryginalny system eklezjologiczny, który przedstawił w czternastu tomach swojej *Summy teologicznej* powstałej w latach 1371–1379. Stanowił on rozwinięcie jego wcześniejszej refleksji filozoficznej i wprowadzał do rozważań teologicznych wypracowane wcześniej zasady logiki realistycznej: realne istnienie pojęć powszechnych (*universalia*), odwiecznie obecnych w Bożym umyśle, mających niezmienną istotę (*quidditas*) i posiadających stałe przypadłości (*accidentales*). Zdaniem brytyjskiego uczonego, o ile Wiklif był przede wszystkim uniwersyteckim uczonym-teoretykiem, który oddziaływał na debatę o reformie Kościoła poprzez swoje pisma, o tyle Hus był praktykiem reformy, aktywnym kaznodzieją, żywo reagującym na bieżące przejawy kryzysu Kościoła³.

We współczesnej literaturze przedmiotu Wiklif i Hus są zaliczani do reformatorów późnośredniowiecznego Kościoła, którzy z dużą przenikliwością opisali dramatyczną sytuację Kościoła, trafnie diagnozowali jej przyczyny, a zarazem odważnie, choć w nieco odmienny sposób, wskazywali środki naprawcze. Wiklifa i Husa łączyła krytyczna ocena niedostatków współczesnego im

³ G. Leff, *Wyclif and Hus. A Doctrinal Comparison*, w: *Wyclif in his Times*, red. A. Kenny, Oxford 1986, s. 105: „The relation of Wyclif and Hus is as reformers rather than as thinkers. Despite their common philosophical allegiance to realism, their systems of thought were markedly different. Whereas Wyclif rigidly subordinated all his tenets to a few fundamental notions, Hus cannot be strictly said to have a system at all. Wyclif's main influence was theoretical – in his teachings; that of Hus was predominantly practical, through his preaching and his martyrdom. They met in their common revulsion against the abuses within the Church, above all amongst its hierarchy and religious orders. In that sense Wyclif's influence upon Hus was a moral and practical one. It helped to inspire Hus in his demand for a radical reformation of the Church, culminating in Hus's adoption of Wyclif's doctrine of the Church. Extreme though this was, Hus reached it principally through his own experience as an advocate of reform and as the upholder of the native Czech reforming tradition” (jeśli nie zaznaczono inaczej, tłumaczenia są dziełem autora).

Kościoła. Winą za kryzys Kościoła obaj obarczali duchowieństwo, a przede wszystkim władze kościelne: papieży, kurię rzymską i biskupów, którzy przedkładali sprawy doczesne – majątek, władzę, przywileje – ponad prawo Boże zapisane w Piśmie Świętym. W wystąpieniach obu uczonych można dostrzec stopniowo narastającą krytykę hierarchii kościelnej, skażonej grzechem symonii i konsekwencjami donacji Konstantyna. O ile Wiklif już w swoich wczesnych pismach politycznych z połowy lat siedemdziesiątych ostro występował przeciwko papieżowi i biskupom angielskim, oskarżając ich o zdradę nauki Kościoła, zeświecczenie i upadek moralny, o tyle u Husa widać stopniową ewolucję i radykalizację poglądów eklezjologicznych. Wiklif jednoznacznie podważał roszczenia papieża do władzy nad Kościołem powszechnym, ograniczając je wyłącznie do Italii⁴. W jego opinii papieństwo było najbardziej szkodliwą dla Kościoła instytucją, która nie tylko nie miała żadnej legitymizacji w Piśmie Świętym, ale stanowiła wręcz uzurpację przez papieży władzy Chrystusa nad Kościołem. Schizma, która wybuchła w 1378 r., stanowiła dla Wiklifa potwierdzenie jego tezy o zbędności tej instytucji. Jej przyczynę widział w papieskiej żądzy władzy i posiadania⁵.

⁴ Wśród bardzo bogatej literatury przedmiotu walor klasyczny ma monografia: H.B. Workman, *John Wyclif. A Study of the English Medieval Church*, t. 1–2, Oxford 1926. Pierwsze systematyczne opracowanie myśli politycznej Wiklifa, w obrębie której rozważane są także kwestie eklezjologiczne, przyniosło studium L.J. Daly, *The Political Theory of John Wyclif*, Chicago 1962. Przegląd problemów związanych z życiem, działalnością i doktryną Wiklifa zawiera zbiór studiów *A Companion to John Wyclif. Late Medieval Theologian*, red. I.Ch. Levy, Leiden 2006, tu zwł. art. T. Shogimen, *John Wyclif's Ecclesiology and Political Thought*, s. 199–240. Najnowsza biografia Wiklifa wyszła spod pióra Stephena E. Laheya; zob. idem, *John Wyclif*, Oxford 2008. Dla rozważań nad eklezjologią Wiklifa kluczowe są studia: M. Wilks, *Wyclif. Political Ideas and Practice*, wybór i wstęp A. Hudson, Oxford 2000; S.E. Lahey, *Philosophy and Politics in the Thought of John Wyclif*, Cambridge 2003.

⁵ M.in. J. Wyclif, *De Christo et suo advesario antichristo. Ein Polemischer Tractat*, wyd. R. Buddensieg, Gotha 1880, s. 47–56; zob. T. Shogimen, *John Wyclif's Ecclesiology*, s. 205–206, 220.

W przypadku Husa ewolucja poglądów eklezjologicznych była bardziej złożona, a jej przebieg wiązał się z podejmowanymi przezeń działaniami duszpasterskimi⁶. W pierwszej dekadzie XV w. mistrz Jan blisko współpracował z arcybiskupem praskim Zbynkem Zajícem, na którego zaproszenie dwukrotnie – w latach 1405 i 1407 – głosił kazania na synodach prowincjalnych archidiecezji praskiej. Występując przeciwko symonii, którą postrzegał jako jedno z głównych źródeł zepsucia w Kościele, miał początkowo sojusznika w arcybiskupie praskim, który chronił go przed kontratakami ze strony napiętnowanych przezeń kapłanów. Późniejszy konflikt wokół pism Wiklifa pozbawił Husa wsparcia ze strony arcybiskupa, który z sojusznika stał się jego głównym wrogiem. Od 1409 r. Hus mógł liczyć na poparcie króla czeskiego Wacława IV i jego otoczenia. Angażując się w spór z arcybiskupem praskim, Hus stanął jednoznacznie po stronie króla, uzasadniając monarsze działania i zzywając Wacława IV do stanowczej rozprawy z symoniackim duchowieństwem. Sojusz obozu reformatorskiego z tronem okazał się dość krótkotrwały. Już w 1411 r.

⁶ Eklezjologia Jana Husa doczekała się wielu opracowań. Do najważniejszych należą studia Jana Sedláka (*Husův traktát „De ecclesia”*, „Studie a texty k náboženským dějinám českým” 2, 1915), Vlastimila Kybala (*M. Jan Hus. Život a učení*, t. 1–3, Praha 1923–1931), Paula De Vooghta (*L’hérésie de Jean Huss*, Louvain 1960 i *Hussiana*, Louvain 1960; wyd. 2: Louvain 1975), Matthew Spinki (*John Hus’ Concept of the Church*, Princeton 1966), Waltera Brandmüllera (*Ekklesiologie und Christologie bei Johannes Hus*, w: *Von Konstanz nach Trident. Beiträge zur Geschichte der Kirche von den Reformkonzilien bis zum Tridentinum. Festgabe für August Franzen*, red. R. Bäumer, München 1972, s. 47–55), Alexandra Pat-schovsky’ego (*Ekklesiologie bei Johannes Hus*, s. 370–399). Ostatnio obszernie o eklezjologii Husa zob. M. Dekarli, *Myslet církev a svobodu. Prolegomena k Husově eklesiologii a morální teologii*, Praha 2012. Poglądy eklezjologiczne są omawiane jako integralny element programu reformy Kościoła w każdej biografii Husa. W nowszych pracach poświęcają mu odrębną rozdziały F. Šmahel, *Jan Hus*, s. 163–173; P. Soukup, *Jan Hus. Život a smrt kazatele*, Praha 2015, s. 60–74. W polskiej literaturze przedmiotu mamy nowe opracowanie teologiczne eklezjologii Husa autorstwa Krzysztofa Moskala, „*Aby lud był jeden...*”. *Eklezjologia Jana Husa w traktacie „De ecclesia”*, Lublin 2003.

wystąpienie Husa przeciwko sprzedaży odpustów na wyprawę neapolitańską doprowadziło do spięcia z czeskim monarchą, który nie zawahał się skazać na śmierć trzech studentów występujących przeciwko sprzedaży odpustów⁷. Jadąc na sobór w Konstancji w październiku 1414 r., Hus był osamotniony, obłożony ekskomuniką przez sąd arcybiskupi i papieski, a zarazem pozbawiony wsparcia ze strony króla Wacława IV.

Analizując koncepcje eklezjologiczne Wiklifa i Husa, trzeba brać pod uwagę odmienne konteksty ich życia i działalności, które miały duży wpływ na ewolucję ich poglądów. Jan Wiklif, znakomicie wykształcony filozof i teolog, prawdziwa gwiazda oksfordzkiej wszechnicy w latach siedemdziesiątych XIV w., był zarazem doradcą dworu królewskiego i protegowanym Jana z Gandawy, syna Edwarda III, i najbardziej wpływową osobą w otoczeniu króla Ryszarda II. W 1374 r. na polecenie dworu Wiklif uczestniczył w negocjacjach z legatami papieskimi w Brugii, które dotyczyły prowizji na godności Kościoła angielskiego i prawa duchownych odwoływania się do sądu papieskiego⁸. Zapewne pod wpływem Jana z Gandawy Wiklif podjął rozważania na temat suwerenności królów angielskich, ich władzy nad Kościołem angielskim i niezależności od papieża. W swoich dwóch traktatach *De civili dominio* i *De potestate pape* dowodził, że papież nie ma żadnej władzy nad Kościołem angielskim i nie ma prawa wtrącać się w politykę króla wobec duchowieństwa angielskiego, która należy wyłącznie do jego monarszych prerogatyw. Opublikowanie tych dwóch dzieł miało wyraźnie określony cel polityczny, zgodny z interesami angielskiego władcy⁹. Wiklif był oddanym sługą Korony angielskiej, gardzącym roszczeniami awiniońskiego papieża i gotowym posłużyć się swoim intelektem do zdeprecjonowania

⁷ A. Patschovsky, *Ekklesiologie bei Johannes Hus*, s. 389.

⁸ A.E. Larsen, *John Wyclif c. 1331–1384*, w: *A Companion to John Wyclif*, s. 15–18. Na temat przebiegu rokowań między delegacją Edwarda III a legatami papieskimi zob. W.A. Pantin, *The English Church in the Fourteenth Century*, Cambridge 1955, s. 57–91.

⁹ H. Workman, *John Wyclif*, t. 2, s. 209–232.

jego pozycji. Wychodząc z realistycznej filozofii i opierając swoje wywody teologiczne na założeniu całkowitej samowystarczalności Pisma Świętego, Wiklif był w stanie w systematyczny sposób obalić koncepcję papieskiej supremacji w Kościele i odrzucić papieskie pretensje do władzy nad angielskim duchowieństwem¹⁰. W swoim programie reformy Kościoła wzywał do przywrócenia Pismu Świętemu należnego mu miejsca jako najwyższego i niepodważalnego autorytetu¹¹. Z tego względu, jak przypuszcza wielu badaczy, swoje systematyczne rozważania na temat Pisma Świętego w traktacie *De veritate Sacrae Scripturae* przedstawił bezpośrednio po ukończeniu pracy nad dwoma wcześniejszymi dziełami: *De mandatis divinis* i *De civili dominio*. Poglądy eklezjologiczne Wiklifa były w istocie integralną częścią jego teologii politycznej, w której podstawową kategorią była całkowita suwerenność królestwa angielskiego i dominująca pozycja władcy, któremu podlegają instytucje państwowe i kościelne. Na marginesie należy przypomnieć, że dzięki protekcji Jana z Gandawy, pomimo dezaprobaty dla jego poglądów, Wiklif nie stał się obiektem kościelnych represji, a jego potępienie jako autora heretyckiej nauki miało miejsce dopiero w maju 1415 r. na soborze w Konstancji¹².

Poglądy eklezjologiczne Jana Husa, którym najdobitniej dał wyraz w traktacie *De ecclesia*, kształtowały się w odmiennym kontekście¹³. Inaczej niż Wiklif i niezależnie od swojej akademickiej

¹⁰ Dokonując krytycznej oceny wcześniejszych studiów m.in. Gordona Leffa i Michaela Wilksa, Stephen E. Lahey jednoznacznie uznał metafizykę Wiklifa za fundament jego refleksji o Kościele. Wskazał, że interpretacja myśli politycznej Wiklifa wymaga dobrego zrozumienia jego rozważań metafizycznych na temat relacji między Bogiem a człowiekiem (idem, *Philosophy and Politics, passim*); zob. T. Shogimen, *John Wyclif's Ecclesiology*, s. 204–205.

¹¹ I. Wyclif, *Tractatus de veritate Sacrae Scripturae*, wyd. R. Buddensieg, t. 1–3, London 1903, tu t. 1, s. 403.

¹² *Dokumenty soborów powszechnych*, wyd. i oprac. A. Baron, H. Pietras, t. 1–4, Kraków 2001–2007, tu t. 3, s. 76–85.

¹³ Traktat Jana Husa *De ecclesia* został publicznie zaprezentowany 8 VI 1413 r. Kilkadziesiąt kopii, jak twierdzi Stefan Palecz 80, zostało przepisanych równocześnie

kariery, Hus był przede wszystkim duszpasterzem, którego uwaga skupiała się na grzechach współczesnego mu duchowieństwa. Jego krytyka przez długi czas koncentrowała się na występkach kleru, zaniedbującego obowiązki duszpasterskie i narażającego wiernych na zgorzenie. Dotyczyła konkretnych zaniedbań i była kierowana do określonego środowiska *hic et nunc*. Hus był przede wszystkim pragmatykiem, który reagował na dostrzeżone nieprawidłowości życia kościelnego, czyniąc to niekiedy w sposób emocjonalny i personalny. Nie bez powodu tak dużo miejsca w jego wystąpieniach zajmowała krytyka symonii. Kupczenie godnościami kościelnymi, będące według niego powszechną praktyką, uznawał za ciężki grzech, herezję i główną przyczynę zła w Kościele. Od błyskotliwych wystąpień o charakterze duszpasterskim i polemicznym Husa dzieliła jednak daleka droga do opracowania systematycznej nauki o Kościele. Jego poglądy eklezjologiczne są rozproszone, a ich najpełniejszy wykład zawiera *De ecclesia*, dzieło pisane niespełna dwa lata przed śmiercią w Konstancji. Teoretyczna refleksja Husa na temat Kościoła rodziła się powoli i w dużej mierze stanowiła reakcję na oskarżenia stawiane mu przez jego przeciwników, głównie akademickich. W dużej części wynikała z obrony ortodoksji nauk Wiklifa, w którą Hus zaangażował się z całym przekonaniem w 1410 r.¹⁴ Odpowiadając na zarzut obrony potępionych poglądów Wiklifa, w tym właśnie tych odnoszących się

przez kopistów spisujących ten traktat ze słuchu w Kaplicy Betlejmskiej. Symbolicznie egzemplarz tego dzieła, z którego zaczerpnięto większość artykułów uznanych za hereetyckie, został spalony na stosie wraz z mistrzem Janem. Pierwsze krytyczne wydanie *De ecclesia* opracował Václav Flajšhans w: *Mistra Jana Husi sebrané spisy*, t. 2: *Spisy latinské*, cz. 2, Praha 1904, s. 263–413. Nowe wydanie przygotował S. Harrison Thomson, *Mistr Jan Hus, De ecclesia*, Cambridge 1956 i Praha 1958. Wszystkie cytaty łacińskie z tego traktatu odnoszą się do wydania praskiego. W 2007 r. ukazał się polski przekład tego traktatu: J. Hus, *O Kościele*, tłum. i oprac. K. Moskal, Lublin 2007 (Towarzystwo Naukowe Katolickie Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Źródła i Monografie, 318).

¹⁴ M.in. A. Patschovsky, *Ekklesiologie bei Johannes Hus*, s. 386.

do kwestii eklezjologicznych, mistrz Jana starał się wypracować własną koncepcję Kościoła, wiążąc ją ze wspomnianą pragmatyką duszpasterską. Dobrze widoczna w wystąpieniach Husa ewolucja tych poglądów odzwierciedlała narastający konflikt z władzami kościelnymi, arcybiskupem Zbynkem i papieżem. Protestując przeciwko wydanemu w 1409 r. nakazowi Zbynka konfiskaty i spalania ksiąg Wiklifa, Hus wszedł na drogę sporu prawnego, która doprowadziła go do Konstancji¹⁵. Broniąc się przed działaniami prawnymi najpierw praskiego arcybiskupa, a później papieskiego sądu, Hus zaczął podważać kompetencje instytucji kościelnych, przedkładając prawo Boże ponad ludzkie rozporządzenia. Pytanie, na ile świadomie to czynił było i wciąż jest przedmiotem debaty. Kiedy w 1412 r. odwołał się publicznie od nałożonej nań ekskomuniki do Chrystusa stanowiło to symboliczne zakwestionowanie władzy jurysdykcyjnej papieża do rozpatrywania i ogłaszania wyroków w sprawach wiary¹⁶.

W eklezjologii Wiklifa kluczowe miejsce zajmuje przejęta od św. Augustyna doktryna predestynacji. Oksfordzki uczonec uczynił predestynację fundamentem swojej koncepcji Kościoła, dochodząc do skrajnych niekiedy konkluzji logicznych. Pojawiła się ona już w traktacie *De civili dominio*, ale jej najpełniejszy wykład znalazł się w *De ecclesia*. Zdaniem Wiklifa prawdziwy, święty i wieczny Kościół tworzy wyłącznie wspólnota predestynowanych, czyli przeznaczonych do zbawienia dzięki Bożej łasce (*communitas predestinatorum*). Tak rozumiany Kościół jest tożsamy z mistycznym Ciałem Chrystusa, jest oblubienicą Chrystusa i Królestwem Niebieskim¹⁷. Tak pojętej wspólnocie prawdziwego Kościoła,

¹⁵ J. Kejř, *Husův proces*, Praha 2000, s. 19–51, 203–204.

¹⁶ *Ibidem*, s. 97–104; idem, *Husovo odvolání od soudu papežova k soudu Kristovu*, Ústí nad Labem 1999.

¹⁷ „Tercio vero accipitur ecclesia propiissime pro universitate predestinatorum, et ista vocatur corpus Christi misticum, sponsa Christi et regnum celorum”; I. Wyclif, *Tractatus de civili dominio*, wyd. R.L. Poole, t. 1, London 1885, s. 288; idem, *Tractatus de ecclesia*, wyd. J. Loserth, London 1886, s. 1–25.

którego głową jest Chrystus, Wiklif przeciwstawiał wspólnotę potępionych (*communitas prescitorum*). Przynależność do jednej z tych wspólnot zależała wyłącznie od woli Boga, która jest odwieczna i niezmienna. To Bóg decyduje, kto zostanie zbawiony, a kto potępiony raz i na zawsze¹⁸. Nawet ci, którzy w życiu doczesnym popełniają grzechy, dzięki odwiecznej łasce Boga zostaną zbawieni, a ci, którzy w życiu doczesnym postępują sprawiedliwie, jeżeli są pozbawieni tej łaski, nie unikną potępienia. Żadne ludzkie zasługi nie mogą zmienić odwiecznej woli Boga. Co więcej – jak podkreśla Wiklif – jedynie Bóg wie, kto należy do wspólnoty przeznaczonych do zbawienia, a kto do wspólnoty potępionych. Skoro tak, to nikt z ludzi nie wie, jakie jest jego przeznaczenie¹⁹.

Koncepcja predestynacji stanowiła naturalne rozwinięcie wcześniejszej refleksji metafizycznej Wiklifa na temat Boga i jego relacji z człowiekiem. Jej konsekwencją było podważenie hierarchicznej struktury Kościoła, na której czele stoi papież i kardynałowie. Skoro bowiem nikt poza Bogiem nie wie, czy należy do prawdziwego Kościoła predestynowanych, to dotyczy to również wszystkich dostojników kościelnych, łącznie z papieżem. Nikt bowiem bez Bożego objawienia nie wie, czy papież nie jest przypadkiem *prescitus*²⁰. W ten sposób wszelkie kościelne urzędy i godności traciły swoje znaczenie, a ich posiadacze nie mogli być pewni, że w istocie należą do prawdziwego Kościoła. Doktryna

¹⁸ „Et illa predestinatio cum sit precipuum donum Dei gratissime datum, cum nemo potest mereri suam predestinationem [...] et sic conceditur, quod non potest perdi, cum sit fundamentum glorificationi vel beatitudini, que nec eciam potest perdi”; I. Wyclif, *Tractatus de ecclesia*, s. 139.

¹⁹ A. Kenny, *The Realism of the De Universalibus*, w: *Wyclif in his Times*, s. 17–29; por. P.V. Spade, *The Problem of Universals and Wyclif's Alleged Ultrarealism*, „*Vivarium*” 43, 2005, nr 1, 111–123; A.D. Conti, *Wyclif's Logic and Metaphysics*, w: *A Companion to John Wyclif*, s. 67–125.

²⁰ „[...] nullus vicarius Christi debet presumere asserere se esse caput sancta catholice, ymmo nisi habuerit speciale revelacionem, non assereret se esse aliquod membrum eius”; I. Wyclif, *Tractatus de ecclesia*, s. 5; zob. T. Shogimen, *John Wyclif's Ecclesiology*, s. 216–217.

predestynacji pozwoliła Wiklifowi zakwestionować hierarchiczną strukturę Kościoła rzymskiego. Zadaniem kapłanów, nawet tych, którzy należą do potępionych, jest głoszenie słowa Bożego i sprawowanie sakramentów²¹.

Doktryna predestynacji uderzała bezpośrednio w instytucję papieża i roszczenia papieża do bycia głową Kościoła i wikariuszem Chrystusa. W nauczaniu Wiklifa o Kościele jako wspólnocie przeznaczonych Chrystus jest jego głową, a istnienie jakiegokolwiek ziemskiego następcy jest zbędne. Równocześnie Wiklif podważał papieską supremację biskupów Rzymu w Kościele, która opierała się na prymacie św. Piotra w kolegium apostoelskim i władzy kluczy przekazanych mu przez Chrystusa. W jego ocenie Piotr nie został obdarowany większą władzą niż inni apostołowie, a przekazana mu władza nie odnosiła się w jakiś szczególny sposób ani do niego, ani do biskupów Rzymu²². Nic też nie wskazuje, aby sprawował swoją władzę nad innymi apostołami Chrystusa i nadzorował w jakikolwiek sposób ich posługę²³. Dla Wiklifa godność papieża nie budziłaby zastrzeżeń, gdyby biskupi Rzymu naśladowali św. Piotra w jego pokorze i ubóstwie, a zarazem nie rościli pretensji do władzy nad całym Kościołem. Pierwszeństwo Piotra wśród innych apostołów miało charakter honorowy, a papież wykorzystują je do narzucenia swojej władzy innym biskupom i gromadzenia bogactwa²⁴. W opinii Wiklifa papieżstwo pojmowane

²¹ „[...] prescitus eciam in mortali peccato actuali ministrat fidelibus [...] sacerdotes mali iniuriantur, sed non nocent piis fidelibus demerentibus ministrandi eis ecclesiastica sacramenta”; I. Wyclif, *Tractatus de ecclesia*, s. 448.

²² „[...] Petrus tamquam generalis attornatus gerebat personam ecclesie, ubi recipit potestatem non singulariter pro se et quocumque Romano pontifice sed generaliter”; idem, *Tractatus de potestate pape*, wyd. J. Loserth, London 1907, s. 140.

²³ T. Shogimen, *John Wyclif's Ecclesiology*, s. 218–219.

²⁴ „[...] preeminencia Petri in alios non stat in honore, in dominatu vel gloria seculari, sed in omnino oppositis”; I. Wyclif, *Tractatus de potestate pape*, s. 135; „[...] dominus papa debet tocius populi humillimus, mitissimus et effectualissimus ministrator, bonorum fortune strictissimus abdicator, et breviter dicatur,

jako nadrzędna instytucja zarządzająca całym Kościołem jest zbędne, a papież powinien ograniczyć swoją władzę co najwyżej do Italii²⁵. Znaczenie godności papieskiej było ściśle powiązane z Pismem Świętym. Żaden papież nie mógł głosić czegoś, co było niezgodne z literą Pisma Świętego, które miało charakter niepodważalny i samowystarczalny. Jeżeli papież czynił inaczej, to stawał się antychrystem²⁶. Odrzucając uniwersalistyczne roszczenia papieży do władzy nad Kościołem, Wiklif podkreślał równocześnie wysokie oczekiwania moralne wobec osób piastujących godność wikariusza Chrystusa. W świętości powinni oni naśladować Chrystusa i apostołów. Papieży, których życie odbiegało od wysokich standardów moralnych, a których decyzje przeczyły Pismu Świętemu, określał mianem hipokrytów i antychrystów²⁷.

Poglądy eklezjologiczne Wiklifa rozwijały się w ścisłym związku z jego refleksją na temat władzy, jej natury i pochodzenia, pozycji władcy i jego prerogatyw, a także relacji między państwem i Kościołem. Jak zauważył Takashi Shogimen, większość pism Wiklifa składających się na jego *Summa theologiae*, powstałych w latach 1375–1381, nie zajmuje się teologią spekulatywną, jak wskazywałyby ich tytuły, ale dotyczy bieżących problemów politycznych i teologicznych²⁸. Oksfordzki uczony łącznie rozpatrywał kwestie związane z reformą Kościoła i państwa, odnosząc je przede wszystkim do angielskiego Kościoła i królestwa. Dla

omni genere virtutum et potissime in renunciacione secularium negociorum ac contemplacione celestium”; idem, *Tractatus de civili domino*, t. 2, s. 17.

²⁵ Z tego względu Gordon Leff uznał atak Wiklifa na hierarchiczną strukturę Kościoła za „najbardziej rewolucyjny element” jego nauki; idem, *Heresy in the Later Middle Ages. The Relation of Heterodoxy to Dissent, c. 1250 – c. 1450*, t. 2, Manchester 1967, s. 531.

²⁶ „Romano pontifice vel quocumque alio fingente se gerere primatum vicarie potestatis Christi in terris, ab eius semita declinante secundum sensum scripture nullus plenius vel periculosius de facto nomen et opera Antichristi”; I. Wyclif, *De potestate pape*, s. 118.

²⁷ T. Shogimen, *John Wyclif's Ecclesiology*, s. 235–236.

²⁸ *Ibidem*, s. 200.

zrozumienia jego programu reformatorskiego pierwszorzędne znaczenie mają jego traktaty *De dominio divino* (1373–1374), *De civili dominio* (1375–1376), *De ecclesia* (1378–1379), *De officio regis* (1379), *De potestate pape* (1379), *De symonia* (1380), *De apostasia* (1380) i *De blasphemia* (1381)²⁹. Refleksja Wiklifa na temat Kościoła rozwijała się stopniowo i stanowiła pochodną jego rozważań o pochodzeniu i naturze władzy. Punktem wyjścia było stwierdzenie, że wszelka władza (*dominium*) pochodzi od Boga i jest uzależniona od jego łaski (*gratia*). Bóg wszechmogący sam decyduje, kogo obdarzy władzą³⁰. Inną ważną przesłanką, z której Wiklif wyprowadził swoją eklezjologię, było założenie, że pełnia władzy (*plenitudo potestatis*) należy do monarchy, któremu podlega zarówno państwo, jak i Kościół. Król, którego władza pochodzi bezpośrednio od Boga i który jest najwyższym Jego reprezentantem w swoim królestwie, ma prawo swobodnie dysponować dobrami i godnościami – świeckimi i kościelnymi. Wyniesienie władzy królewskiej ponad wszelką władzę i powiązanie jej bezpośrednio z władzą Boga pozwoliło Wiklifowi uzasadnić twierdzenie, że w swoim królestwie władca angielski jest całkowicie suwerenny i niezależny od innych władców. Dotyczyło to przede wszystkim papieża, który był postrzegany jako obcy monarcha, niemający żadnej władzy nad Kościołem angielskim³¹.

Pojęcie *reformatio* Wiklif zapożyczył od Roberta Grosseteste'a, który posługiwał się nim w odniesieniu do walki z grzechami (*correctio peccatorum*). Dla biskupa Lincoln odnowa Kościoła miała się dokonać za sprawą biskupów, którzy poprzez intensywne działania duszpasterskie mieli zabiegać o powrót grzeszników do wspólnoty wiernych. W poglądach Wiklifa *reformatio* nabrało innego znaczenia. Było ono przeciwstawiane deformacji Kościoła (*deformatas*

²⁹ Kolejność powstania i datację traktatów podają za W.R. Thomson, S.H. Thomson, *The Latin Writings of John Wyclif. An Annotated Catalog*, Toronto 1983.

³⁰ S.E. Lahey, *Philosophy and Politics*, s. 133–138.

³¹ Szerzej na ten temat zob. M. Wilks, *Predestination, Property and Power. Wyclif's Theory of Dominion and Grace*, w: idem, *Wyclif*, s. 24–32.

ecclesiae), która była następstwem tyranicznych rządów papieża i biskupów³². Zdeformowany Kościół odszedł od swoich pierwotnych zasad, ustanowionych przez Chrystusa i przestrzeganych przez apostołów³³. Głoszona przez Wiklifa krytyka współczesnego Kościoła dotykała w pierwszym rzędzie jego bogactwa i władzy. W jego pismach powracają oskarżenia Kościoła o nieposkromioną żądzę władzy i dążenie do powiększania majątku. Ubóstwo stanowiło naturalny stan Kościoła (*dominium naturale*), a posiadanie dóbr doczesnych wiązało się z władzą świecką (*dominium civile*). Z woli Boga ubóstwo było fundamentem Kościoła, a odkupieńcza śmierć Chrystusa umożliwiła przywrócenie tego pierwotnego stanu³⁴. Dopiero wraz z przyjęciem donacji Konstancyjna Kościół stał się bogaty i sprzeniewierzył się swemu posłannictwu. Zdaniem Wiklifa jedynie pozbawienie duchownych ich majątków pozwoli przywrócić Kościołowi jego ewangeliczne ubóstwo³⁵. Odebranie duchowieństwu majątku i przywilejów stanowi kluczowy element jego programu reformy Kościoła. Wszyscy kapłani, proboszczowie i zakonnicy powinni żyć w ubóstwie, pozbawieni prawa posiadania jakiegokolwiek własności i utrzymując się wyłącznie z dziesięcin i darów wiernych³⁶.

W pismach składających się na *Summę teologiczną*, a zwłaszcza w *De ecclesia*, Wiklif wskazał przełomowe momenty w dziejach Kościoła, które wyznaczały kolejne etapy jego degradacji i deformacji. Zdaniem Wiklifa okres początkowy – czas Kościoła pierwotnego (*ecclesia primitiva*), gdy wiernie realizował on misję

³² I. Wyclif, *Tractatus de ecclesia*, s. 292.

³³ *Ibidem*, s. 265.

³⁴ T. Shogimen, *John Wyclif's Ecclesiology*, s. 232–233.

³⁵ „[...] summum privilegium pro statu vie foret eccliesiam esse exoneratam possessione civili temporalium, currendo libere post Christum in evangelica paupertate”; I. Wyclif, *Tractatus de ecclesia*, s. 176.

³⁶ „[...] hoc distinctio inter fratres, inter possessionatos et inter curatos, viventes de decimis et oblacionibus quin omnes debemus vivere expropriarie de elemosinis laicorum”; *ibidem*, s. 308.

powierzoną przez Chrystusa – trwał do IV w. Wspólnoty chrześcijańskie wzorowały się wówczas na gminie jerozolimskiej, przestrzegając ewangelicznych zasad głoszonych przez apostołów i ich następców. W wyobrażeniach Wiklifa w idealistycznie pojmowanej *ecclesia primitiva* władcy – kapłani – sprawowali całkowitą władzę polityczną i sądowniczą, a duchowni głosili Ewangelię i udzielali sakramentów. Kres istnieniu tej modelowej wspólnoty chrześcijańskiej przyniosła donacja Konstantyna, gdyż wraz nią w życie Kościoła wkroczyła polityka cesarska. Donacja była jakby zawarciem związku małżeńskiego pomiędzy cesarstwem a Kościołem, w którym pan młody – cesarz – obdarował swoją wybrankę – Kościół – majątkiem i przywilejami. Donacja umożliwiła Kościołowi udział w systemie władzy, co doprowadziło do jego stopniowego rozkładu moralnego. Jak stwierdza Wiklif, od czasu donacji żaden z papieży nie poniósł męczeńskiej śmierci³⁷. Dopiero w późniejszym czasie papieże zaczęli twierdzić, że ich władza pochodzi bezpośrednio od Boga, a Konstantyn oddał Sylwestrowi jedynie to, co niesprawiedliwie posiadał³⁸. Oparta na Listach św. Pawła i Dziejach Apostolskich wizja Kościoła pierwotnego była dla Wiklifa podstawowym punktem odniesienia w ocenie współczesnego mu Kościoła rzymskiego. Prosty i ubogi Kościół apostołski, oddany głoszeniu słowa Bożego i wierny nakażom Chrystusa, stanowił dlań jaskrawe przeciwieństwo uposażonego majątkami i obdarowanego przywilejami Kościoła pod władzą papieży. Współczesny sobie Kościół określał Wiklif mianem Kościoła cesarskiego (*ecclesia imperialis*), który przyjmując darowiznę cesarza Konstantyna, stracił swoją pierwotną czystość

³⁷ „Postquam autem [Ecclesia] dotata est dotacione sapiente speculum, decrevit continue tam virtute tam quantitate; cuius causa indubie est declinatio ad carnem et speculum [...]. Unde cronicantes notant quod a tempore huius dotacionis non successit aliquis papa martir”; I. Wyclif, *Tractatus de civili dominio*, t. 3, s. 217; zob. T. Shogimen, *John Wyclif's Ecclesiology*, s. 210–211.

³⁸ I. Wyclif, *Tractatus de civili dominio*, t. 3, s. 445.

i zaczął pogrążyć się w grzechach³⁹. W przeciwieństwie do Williama Ockhama, który uważał czas pierwotnej doskonałości Kościoła za ostatecznie stracony, Wiklif wierzył w możliwość przywrócenia Kościołowi owego idealnego stanu⁴⁰.

Kolejną ważną cezurę w dziejach Kościoła wyznacza – zdaniem Wiklifa – pontyfikat Innocentego III, pierwszego papieża-tyrana, który narzucił Kościołowi nowy, absolutystyczny model rządów. O ile przed 1200 r. Wiklif dostrzegał dobrych papieży, którzy starali się realizować zasady *vitae apostolicae*, o tyle po 1200 r. sytuacja uległa pogorszeniu⁴¹. To właśnie za pontyfikatu Innocentego III powstały zakony mendykanckie – *pseudo-fratres*, których rękami papież narzucił pełnię swojej władzy w całym Kościele i stał się jakby królem w każdym królestwie. Innocentego III i jego następców Wiklif czynił odpowiedzialnymi za rozpowszechnienie dualistycznej koncepcji władzy, w której monarchowie byli dysponentami tylko władzy doczesnej, a papieżom została przyznana pełna władza duchowa. Taki podział władzy i ograniczenie prerogatyw króla na rzecz papieża uważał za nadużycie, które zrodziło korupcję i symonię wśród duchowieństwa⁴². W *De civili dominio* Wiklif wskazuje na zasadnicze różnice cechujące każdy z tych okresów, o ile w pierwszym Kościół Chrystusa (*ecclesia Christi*) był doskonale kierowany przez apostołów i świeckich sędziów, o tyle w drugim, który nastąpił po donacji Konstantyna, stan Kościoła zarządzanego przez monarchów

³⁹ Szerzej na temat zob. G. Leff, *The Apostolic Ideal in the Later Medieval Ecclesiology*, „Journal of Theological Studies” 18, 1967, s. 58–82.

⁴⁰ T. Shogimen, *Ockham's Vision of the Primitive Church*, w: *The Church Retrospective. Papers read at the 1995 Summer Meeting and the 1996 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, red. R.N. Swanson, Woodbridge 1997 (Studies in Church History, 33), s. 163–175.

⁴¹ M. Wilks, *Royal Patronage and Anti-papalism: from Ockham to Wyclif*, w: idem, *Wyclif*, s. 156–157; idem, *Reformatio regni*, „Studies in Church History” 9, 1972, s. 116–118.

⁴² Szerzej na ten temat zob. idem, *Wyclif and the Wheel of Time*, w: idem, *Wyclif*, s. 209–210.

ewidentnie się pogorszył. To monarchowie wyznaczyli kapłanów i zaopatrzyli ich w dobra doczesne, co stało się początkiem korupcji i świętokupstwa. Najgorsza sytuacja nastąpiła w trzecim okresie, gdy pod rządami kapłanów rozpoczęła się walka o władzę świecką (*principale mundi civile dominium*), którą przedkładano nad prawo Chrystusa (*lex Christi*)⁴³. Kolejnym etapem upadku Kościoła było przeniesienie papieży do Awinionu. W tym czasie papieży piastowali zarówno władzę duchową, jak i świecką, rozszerzając swoje wpływy poprzez podlegające im duchowieństwo w poszczególnych krajach⁴⁴.

Odnowę Kościoła Wiklif postrzegał jako powrót do *ecclesia primitiva*, Kościoła z czasów apostołskich. W jego ocenie Kościół powinien odzyskać czystość i niewinność, a jego członkowie winni naśladować uczniów Chrystusa. Aby przywrócić Kościołowi jego pierwotną formę, należało odrzucić to wszystko, co zostało wprowadzone w Kościele od czasów donacji Konstantyna. W pierwszym rządzie papieży i duchowieństwo musieli zostać pozbawieni wszelkiej władzy politycznej i dóbr materialnych. Wiklif twierdził, że duchowieństwo musi się odrodzić, zrywając ze swoją uprzywilejowaną pozycją, i jako *novi homines* rozpocząć służbę w Kościele Chrystusa. Odebranie duchowieństwu dóbr doczesnych postrzegał jako nowy chrzest, który obmyje duchownych z grzechu. Wiklif nie był przeciwnikiem dóbr materialnych i nie sprzeciwiał się bogactwu świeckich. Uważał jednak, że ubóstwo jest niezbędną cechą stanu kapłańskiego. Kapłani obdarzeni majątkiem i władzą

⁴³ „[...] sic potest contingere quod Ecclesia Christi sit per apostolos, saeculi iudices, optime regulate; secundo per reges, sed male, qui post donationem ecclesiae constituunt sibi praepositos in suis ecclesiis, sed tertio pessime per sacerdotes, qui aspirantes ad principale mundi civile dominium, postposita lege Christi, sollicitentur praecipue media symoniaca possent perplexius mundum sibi subicere”; I. Wyclif, *Tractatus de civili dominio*, t. 2, s. 60; por. idem, *Tractatus de veritate Sacrae Scripturae*, t. 1, s. 69.

⁴⁴ Idem, *Tractatus de civili domino*, t. 2, s. 112; por. M. Wilks, *Royal Priesthood. The Origins of the Lollardy*, w: idem, *Wyclif*, s. 139

polityczną – *sacerdotes possessionati* – jawili się jako ludzie pozbawieni swojego chrześcijańskiego jestestwa i opanowani przez diabła, o czym świadczyła ich żądza władzy i bogactwa.

W przeciwieństwie do cesarskiego duchowieństwa, które zdradziło powierzoną mu misję, nowi duchowni mieli być wierni Ewangelii, zobowiązani do głoszenia słowa Bożego wiernym i sprawowania nad nimi opieki duszpasterskiej. Wzorem apostołów mieli żyć w prostocie i ubóstwie. Obok monarchy, który miał nadzorować Kościół i przeprowadzić jego reformę, to właśnie tym nowym kapłanom, całkowicie oddanym swojej misji, przypadło zadanie odnowy życia religijnego. Poglądy Wiklifa na temat roli tej nowej formacji duchownych przeszły znaczącą ewolucję. Początkowo mieli oni zastąpić skorumpowanych kapłanów „cesarskich” w zadaniach duszpasterskich. Utrata poparcia ze strony księcia Jana z Gandawy sprawiła, że Wiklif przeformułował swój program odnowy Kościoła, podnosząc rolę *sacerdotum Christi*, którzy niezależnie od władz świeckich powinni wykonywać swoją misję głoszenia kazań i propagowania zasad *vitae apostolicae*. W dziejach ruchu religijnego inspirowanego myślą Wiklifa tej grupie wędrownych kaznodziejów – pierwszych lollardów – przypadło pierwszoplanowe zadanie tworzenia wspólnot religijnych niezależnych od Kościoła rzymskiego. Jakkolwiek udział samego Wiklifa w powstaniu tej pierwszej grupy lollardzkich kaznodziejów jest wciąż dyskutowany i wydaje się bardzo ograniczony, to jednak nie ulega wątpliwości, że wielu z nich miało silne związki z grupą najbliższych współpracowników i uczniów Wiklifa na Uniwersytecie Oksfordzkim. Intensywna działalność tej grupy, przygotowującej tłumaczenie Pisma Świętego, a także pism samego mistrza na język średnioangielski, stworzyła podwaliny doktrynalne i organizacyjne pod rozwój ruchu lollardzkiego⁴⁵.

⁴⁵ Podstawowym opracowaniem tego zagadnienia pozostaje synteza A. Hudson, *The Premature Reformation. Wycliffite Texts and Lollard History*, Oxford 1988; w j. polskim zob. P. Kras, *Veri et evangelici praedicatores. Pierwsi lollardzi i ich wernakularne kaznodziejstwo*, w: *Kaznodziejstwo średniowieczne – Polska*

Wiklif był przekonany, że gruntowna odnowa życia religijnego i przebudowa społeczności chrześcijańskiej (*societas christiana*) wymaga zaangażowania państwa i wsparcia ze strony monarchy. W pismach politycznych i teologicznych posługiwał się często pojęciem *reformatio ecclesiae*, które odnosił do gruntownego programu odnowy Kościoła. Jak zauważył Michael Wilks, dla Wiklifa *reformatio ecclesiae* było częścią szerszej koncepcji określanej jako *reformatio regni*. Przeprowadzenie zasadniczych zmian w Kościele wiązało się z przebudową całej struktury państwowej. Postawiona przez Wiklifa diagnoza współczesnego mu Kościoła dowodziła, że hierarchia kościelna z papieżem, kardynałami i biskupami nie jest w stanie samodzielnie przezwyciężyć kryzysu, a co więcej, nie jest nawet zainteresowana wprowadzeniem gruntownej reformy, gdyż oznaczałaby ona utratę posiadanej przezeń władzy. W ocenie Wiklifa jedynie monarcha był uprawniony do przeprowadzenia reformy Kościoła. Jako następcą i reprezentant Chrystusa (*vicarius Christi*), a zarazem król i kapłan posiadał pełnię władzy nadanej mu przez Boga⁴⁶. Podążając za teorią władzy sformułowaną przez św. Augustyna, Wiklif twierdził, że władca ma obowiązek obrony wiary i Kościoła za pomocą wszelkich środków. W razie potrzeby może się nawet uciec do stosowania przymusu. Jego władza rozciągała się na wszystkich poddanych bez wyjątku. Dotyczyła tak świeckich, jak i duchownych. Władca miał obowiązek karać heretyków, ale na podobnej zasadzie miał także prawo zmuszać biskupów i wszystkich duchownych do wywiązywania się z obowiązków duszpasterskich. Z woli Boga władca był jedynym zarządcą i dysponentem wszelkich dóbr ziemskich. Wedle

na tle Europy. Teksty, atrybucje, audytorium, red. K. Bracha, A. Dąbrowka, Warszawa 2014, s. 183–206.

⁴⁶ „Rex enim est dei vicarius quem proximo dictum est esse timendum, ideo necesse est sibi servari honorificenciam in eius vicario, et per consequens, non obstante quod sit frater noster, differenter ab aliis fratribus honorari”; I. Wyclif, *Tractatus de officio regis*, wyd. A.W. Pollard, Ch. Sayle, London 1887, s. 4.

swojego uznania powierzał je poddanym i mógł im w dowolnym momencie je odebrać. W sformułowanej teorii władzy monarszej (*officium regis*) król karał za grzechy wszystkich poddanych, także duchowieństwo, pozbawiając ich majątku i praw. Kościół podlegał jego władzy, a duchowni zaniedbujący swoje obowiązki mieli być karani utratą swoich godności i związanych z nimi beneficjów⁴⁷. W programie reformy Kościoła Wiklif powierzał monarsze kluczowe zadanie, miał on posługiwać się swoimi prerogatywami jako namiestnik Chrystusa i suweren, oczyszczając siłą Kościół z niegodnych kapłanów⁴⁸.

Ważne miejsce w głoszonym przez Wiklifa programie reformy Kościoła zajmowała koncepcja Kościoła angielskiego (*ecclesia Anglicana*). Reformie Kościoła angielskiego Wiklif poświęcił wiele miejsca w różnych swoich pismach, choć niewątpliwie najbardziej obszerny i spójny wykład na ten temat znajduje się w politycznych traktatach *De civili dominio* i *De potestate pape*. Warto podkreślić, że Wiklif nie był całkowicie oryginalny w swoich poglądach na temat odrębności Kościoła angielskiego od Kościoła rzymskiego. Ta koncepcja eklezjologiczna zrodziła się w połowie XIV w. na dworze króla Edwarda III i służyła realizacji politycznych interesów królestwa Anglii w sporze z papieżem awiniońskim. Kiedy Edward III w kolejnych edyktach, przede wszystkim *Praemunire* z 1351 r., zakazał przekazywania do Stolicy Apostolskiej annat i innych świadczeń kościelnych, a zarazem zablokował prowizje papieskie na kościelne beneficja w Anglii, uzasadnieniu tych działań służyła właśnie koncepcja odrębności Kościoła angielskiego, nad którym władzę sprawuje nie papież, ale król angielski⁴⁹.

⁴⁷ T. Shogimen, *John Wyclif's Ecclesiology*, s. 226–227.

⁴⁸ „[...] rex habet potestatem coactivam humanam universalissimam regni sui; ergo posito, per possibilem, quod expediat clericum per subtractionem invitiam temporalium castigari, hoc principaliter spectat ad regis officium”; I. Wyclif, *Tractatus de civili dominio*, t. 1, s. 270.

⁴⁹ P. Heath, *Church and the Realm, 1272–1461. Conflict and Collaboration in an Age of Crisis*, London 1988, s. 124–148.

W oczach Wiklifa *ecclesia Anglicana* ma starożytną metrykę, wywodząc się od czasów Chrystusa i przewyższając starszeństwem Kościół we Francji i innych krajach. Z tego względu Wiklif nie musiał posługiwać się argumentacją innych czternastowiecznych zwolenników supremacji władzy świeckiej nad kościelną, tak jak czynili do Marsyliusz z Padwy czy William Ockham, lecz mógł odwołać się bezpośrednio do Starego Testamentu, utożsamiając pozycję królów Anglii z królami Izraela. Królowie Starego Testamentu skupiali w swoich rękach władzę świecką i kościelną, byli zarazem *reges et sacerdotes* wzorem Melchizedeka⁵⁰. Wiklif jest w tym względzie kontynuatorem czternastowiecznej myśli politycznej, jaka rozwinęła się na dworze Edwarda III, łącząc pojęcia narodowego Kościoła i terytorium królestwa. Wiklif bronił federacyjnej struktury Kościoła powszechnego, który nie stanowi jednej całości (*unum universale imperium*), ale składa się z wielu części składowych (*terrae*). Kościół powszechny jest zjednoczony wspólną wiarą i celem, a także ma jednego zwierzchnika – Chrystusa⁵¹. Papież jest jedynie zwierzchnikiem Kościoła rzymskiego: *caput particularis ecclesiae*, który jest jednym z wielu Kościołów partykularnych⁵². Według Wiklifa nie było powodu, aby jeden z Kościołów partykularnych miał wyższą pozycję niż inne, a jego zwierzchnik posiadał władzę nad innymi Kościołami. Wynikało z tego, że biskup rzymski nie ma żadnej władzy nad Kościołem angielskim, a jego rola sprowadza się co najwyżej do udzielania porad w sprawach duchowych królowi angielskiemu⁵³.

⁵⁰ I. Wyclif, *Tractatus de potestate pape*, s. 10; idem, *Tractatus de civili dominio*, t. 2, s. 60.

⁵¹ M. Wilks, *Royal Patronage*, s. 135.

⁵² „Ideo dicunt doctores peritiores quod dominus papa non est caput universalis sed particularis ecclesiae: dum tamen perseveranter vixerit tamquam papa [...] concedendum quod de possibili sit papa ipso superior hic in terris [...] sed supponere excellentiam Romani pontificis super aliis, etiam quoad Deum, quia certum est quod non est superior nisi fuerit superior quoad Deum”; I. Wyclif, *Tractatus de ecclesia*, s. 31.

⁵³ „Requiretur ergo ut papa in hoc humilis elemosinarius regis petat ratificationem talis elemosinae, cum omnia quae habet in Anglia tenet de rege”; Mistr Jan Hus,

Takie stanowisko Wiclifa nie tylko podważało supremację władzy papieskiej w Kościele powszechnym, ale także kwestionowało podział władzy na świecką, którą sprawuje władca, i duchową, której dysponentem jest papież⁵⁴.

Jak zauważył Michael Wilks, koncepcja reformy Kościoła proponowana przez Wiclifa była w rzeczywistości programem polityczno-religijnej rewolucji, która miała być wprowadzona odgórnie przez angielskiego monarchę we współpracy z grupą oddanych teologów i kaznodziejów ewangelicznych. Sam Wiclif postrzegał siebie jako proroka reformy, czołowego teologa i przywódcę nowego duchowieństwa, który dzięki wsparciu aparatu państwowego mógłby przeprowadzić gruntowną przebudowę Kościoła angielskiego. Reforma ta miała się rozpocząć od intensywnej kampanii kaznodziejskiej prowadzonej w całej Anglii przez kaznodziejów ewangelicznych, którzy zastąpiliby skorumpowane i podporządkowane papieżowi duchowieństwo i przygotowałyby grunt pod budowę nowej struktury Kościoła angielskiego, podporządkowanego bezpośrednio królowi⁵⁵.

Jak podkreśla wielu badaczy, Jan Hus był nie tyle teoretykiem reformy i twórcą oryginalnej koncepcji eklezjologicznej, ile zaangażowanym duszpasterzem, zatroskanym stanem współczesnego Kościoła i odważnie broniącym prawa Bożego⁵⁶. Przez długi czas

De ecclesia, s. 282. „Et patet quod regnum Angliae specialiter non tenetur parere pape nisi secundum obedientiam elicibilem ex scriptura. Sed non est elicibile ex scriptura quod ipse dominetur saeculariter super temporabilibus regni nostri. Ideo consulere potest super talibus in quae sunt ad Deum, et non auctoritative praecipere vel dare dominium [...]. Rex autem auctoritate propria, sed data a Deo, potest conferre clero elemosinam”; I Wyclif, *Tractatus de officio regis*, s. 146.

⁵⁴ M. Wilks, *Royal Patronage*, s. 137.

⁵⁵ Idem, *Wyclif and Hus as Leaders of Religious Protest Movements*, s. 124: „Wyclif's reformation was a scheme for a revolution, but a revolution was to be imposed from the top downwards. It was to be literally a *coup d'état*, an act of State, undertaken by the government itself under the guidance of a small elite of right-minded theologians who knew what should be done better than anybody else”.

⁵⁶ G. Leff, *Wyclif and Hus*, s. 123–124.

nie wypracował on spójnej nauki na temat Kościoła, którą wyłożył dopiero w traktacie *De ecclesia*, napisanym w 1413 r., podczas swojego wygnania na południu Czech. Pisząc ten traktat, który – jak się później okazało – dostarczył jego oskarżycielom na soborze w Konstancji najpoważniejszych dowodów jego błędnej nauki, Hus był rozgoryczony przebiegiem procesu w kurii rzymskiej, nałożoną nań ekskomuniką i koniecznością opuszczenia Pragi. Nie wdając się w tym miejscu w rozważania na temat stanu psychicznego mistrza Jana, warto podkreślić, że dopiero po opuszczeniu Pragi mógł on spokojnie przemyśleć swoje poglądy na temat Kościoła. Jego wcześniejsze wypowiedzi eklezjologiczne miały w większości charakter polemiczny i pojawiały się w odpowiedzi na ataki jego przeciwników. Jak podkreślają zgodnie znawcy eklezjologii Husa, przed ogłoszeniem *De ecclesia* prezentował on bardzo tradycyjne i całkowicie ortodoksyjne poglądy na temat Kościoła, który definiował jako sakramentalną i hierarchiczną społeczność wierzących. W swoim najobszerniejszym dziele teologicznym – komentarzu do *Sentencji* Piotra Lombarda – Hus określał Kościół jako widzialną wspólnotę wierzących (*congregatio fidelium*), który gromadzi bez różnicy dobrych i złych, posiada doktrynę, hierarchiczną strukturę z papieżem, biskupami i kardynałami. Taki Kościół składa się z trzech stanów: duchowieństwa, rycerstwa, ludu, w których każdy pełni odmienną funkcję, ale podlega temu samemu prawu Bożemu⁵⁷.

W *De ecclesia* Hus zmienił swoje wcześniejsze poglądy na Kościół, idąc w dużej mierze za nauczaniem Wiklifa. Zmiana ta

⁵⁷ P. De Vooght, *Hussiana*, t. 2, s. 55–56, 527–529; T.A. Fudge, *Jan Hus. Religious Reform and Social Revolution on Bohemia*, London 2010, s. 27–55; ostatnio obszernie na ten temat S.E. Lahey, *The Sentences Commentary of Jan Hus*, w: *A Companion to Jan Hus*, red. F. Šmahel, współpr. O. Pavliček, Leiden 2015, s. 130–169. Konkludując swoją analizę, Stephen E. Lahey stwierdza: „in his commentary to *Sentences*, Jan Hus reveals himself to be a theologian in the Aegiddian tradition, a conservative position suspicious of too much reliance on Aristotelianism, opposed to Ockhamism”; *ibidem*, s. 168.

nie nastąpiła nagle, gdyż już w jego wcześniejszych wystąpieniach pojawiła się koncepcja predestynacji. Pierwszym tekstem, w którym Hus określił Kościół jako *universitas praedestinatorum*, jest jego kazanie synodalne z 1405 r., zaczynające się od słów *Diliges Dominum Deum* (Mt 22, 37)⁵⁸. W późniejszych wystąpieniach Hus powracał do tej koncepcji, ale dopiero w *De ecclesia* przedstawił jej systematyczny wykład. W dwudziestu trzech rozdziałach o bardzo różnej objętości zostały poruszone fundamentalne kwestie związane z samą definicją Kościoła, jego strukturą, władzami, rolą duchowieństwa różnych szczebli i relacjami z wiernymi⁵⁹. W literaturze przedmiotu zwykle się analizować poglądy eklezjologiczne Husa w odniesieniu do Wiklifowskiej koncepcji Kościoła jako wspólnoty wierzących przeznaczonych łaską Bożą do zbawienia (*communitas praedestinatorum*)⁶⁰. Jak stwierdza Krzysztof Moskal: „sama idea predestynacji ukazana przez autora *De ecclesia* jako więź łaski przeznaczenia łącząca wiernych z ich głową Chrystusem w Jego mistycznym Ciele nastreżała wiele trudności interpretatorom eklezjologii Husa”. Spierano się o to, czy Hus utożsamiał widzialny, walczący Kościół (*ecclesia militans*) wyłącznie ze społecznością przeznaczonych, czy wykluczał z tak rozumianego Kościoła wszystkich grzeszników, a także jak rozumiał samą predestynację, czy przejął ją w całości od Wiklifa, czy też bliższy był stanowisku św. Augustyna⁶¹. W przypadku Husa *communitas praedestinatorum* stanowiła jedynie przejęte od Wiklifa narzędzie do kwestionowania pełnej władzy papieża nad Kościołem. Wykładając swoje poglądy, mistrz Jan nie był konsekwentny i nie posunął się wzorem oksfordzkiego uczonego

⁵⁸ Hus stwierdził, że „Kościół jest społecznością przeznaczonych, a ta nazywana jest mistycznym Ciałem Chrystusa”; V. Novotný, *M. Jan Hus. Život a dílo*, Praha 1921, s. 157; P. De Vooght, *Hussiana*, t. 2, s. 533; A. Patschovsky, *Ekklesiologie*, s. 380–381; cyt. za K. Moskal, „*Aby lud był jeden...*”, s. 90.

⁵⁹ P. De Vooght, *Hussiana*, t. 2, s. 534–544.

⁶⁰ A. Patschovsky, *Ekklesiologie bei Johannes Hus*, s. 380–381.

⁶¹ Por. K. Moskal, „*Aby lud był jeden...*”, s. 85–86.

do całkowitego odrzucenia instytucji papieżstwa, co stanowiłoby logiczną konkluzję wyjściowych założeń⁶². Przypomnijmy, że Wiklif dowodził, że skoro z jednej strony Kościół jest wspólnotą przeznaczonych, do której przynależy się wyłącznie dzięki niezmiennej łasce Boga, a z drugiej nikt poza Bogiem nie wie, czy taką łaskę posiada, to ani papież, ani biskup ani żaden z dostojników nie może być pewnym, czy ma prawo do piastowania jakiegokolwiek godności. W rozdziale siódmym *De ecclesia* Hus pisał, że święty, apostołski i katolicki Kościół jest mistycznym ciałem Chrystusa, który jest jego jedyną głową⁶³. Kościół ten nie jest tożsamy z Kościołem rzymskim, na którego czele stoi papież i kardynałowie⁶⁴. W ocenie mistrza Jana prawdziwym Kościołem stanowiącym mistyczne ciało Chrystusa jest jedynie wspólnota wiernych przeznaczonych do zbawienia, niezależnie od tego, czy znajdują się stanie łaski ze względu na swoje sprawiedliwe postępowanie, czy nie („convocacio predestinatorum sive sint in gracia secundum presentem iusticiam sive non”)⁶⁵. Za Wiklifem przyjął, że dysponentem łaski jest jedynie Bóg. Jego decyzja jest niezmienna i nie bierze pod uwagę ludzkich zasług⁶⁶. Nie rozwijał jednak refleksji na ten temat. Na soborze w Konstancji to właśnie

⁶² A Patschovsky, *Ekklesiologie bei Johannes Hus*, s. 381, 390; ostatnio obszernie na ten temat K. Moskal, „*Aby lud był jeden...*”, s. 89–108.

⁶³ „Quia dictum est quod solus Christus est caput sancte universalis ecclesie et omnes predestinati preteriti et futuri corpus eius misticum et quilibet ipsorum eiusdem corporis membrum, restat videre breviter, si romana ecclesia sit illa universalis sancta ecclesia, sponsa Christi. Et videtur quod sic, quia unica est sancta ecclesia catholica apostolica, sed illa non est alia quam romana ecclesia”; Mistr Jan Hus, *De ecclesia*, s. 43; „Unde nec papa est caput nec cardinals corpus totum sancta universalis ecclesie katholice, non solus Christus est caput illius ecclesie et singuli predestinati simul corpus et quilibet membrum, quia una est persona cum Christo Ihesu ipsa sponsa”; *ibidem*, s. 51–52.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Moje tłumaczenie różni się od przekładu Krzysztofa Moskala: J. Hus, *O Kościele*, s. 125–126; por. S. Swieżawski, *Eklezjologia późnośredniowieczna na rozdrożu*, Kraków 1990, s. 16; K. Moskal, „*Aby lud był jeden...*”, s. 108–119.

⁶⁶ F. Šmahel, *Jan Hus*, s. 91–93.

zapożyczona od Wiklifa koncepcja Kościoła jako wspólnoty przeznaczonych kładła się największym cieniem na ortodoksji Husa. Wśród jego potępionych przez sobór poglądów znalazło się kilka, które stanowiły jej rozwinięcie i pochodziły z traktatu *De ecclesia*⁶⁷.

W wielu wystąpieniach mistrz Jan podkreślał, że celem jego działalności jest moralna odnowa Kościoła, która miała polegać na oczyszczeniu go z grzechu i przywróceniu pierwotnej, apostołskiej formy. Jak wspomniałem, narzędziem realizacji tak określonego celu było zawarte w Piśmie Świętym prawo Boże (*lex divina, Boží zákon*), które nakładało na każdego wierzącego konkretne obowiązki i miało charakter obligatoryjny. W sposób bardzo zwięzły, a zarazem klarowny cele swojego reformatorskiego programu Hus sformułował w siedemnastym rozdziale *De ecclesia*. Odrzucając oskarżenia stawiane przez swoich przeciwników, stwierdzał, że celem jego obozu nie jest podburzanie ludu, ale jego zjednoczenie w posłuszeństwie prawu Chrystusa. Po drugie, jak pisał Hus, jego zamiarem było przeciwstawienie się Antychrystowi, którego postanowienia ogłupiają lud i odrywają go od Chrystusa, a zarazem przywrócenie panowania prawa Bożego. Po trzecie, Hus i jego stronnicy domagali się od kleru, aby żył zgodnie z nakazami Ewangelii, odrzucając wszelki zbytek,

⁶⁷ W soborowym wyroku z 6 VII 1415 r. Hus został uznany za „ucznia herezjarchy Jana Wiklifa”, który „podtrzymywał i nauczał wiele błędów i herezji Wiklifa”; *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 3, s. 130–131. Wśród potępionych poglądów Husa ponad połowa odwoływała się bezpośrednio do wcześniej potępionych artykułów Wiklifa m.in. na temat predestynacji, godności papieskiej i prymatu biskupa Rzymu, władzy kluczy czy też ekskomuniki; *ibidem*, s. 135–143. Szerzej na ten temat zob. W. Brandmüller, *Hus vor dem Konzil*, w: *Jan Hus zwischen Zeiten, Völkern, Konfessionen. Vorträge des internationalen Symposions in Bayreuth vom 22. bis 26. September 1993*, red. F. Seibt, München 1997, s. 235–242 (czeska wersja w: *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, red. J.B. Lášek, Praha 1995, s. 213–219); idem, *Das Konzil von Konstanz 1414–1418*, t. 1–2, Paderborn 1999, 1997, s. 323–340; J. Kejř, *Husův proces*, s. 137–199; ostatnio obszernie T.A. Fudge, *The Trial of Jan Hus. Medieval Heresy and Criminal Procedure*, Oxford–New York 2013; por. S. Provvidente, *Hus’s Trial in Constance: Disputatio aut Inquisitio*, w: *A Companion to Jan Hus*, s. 254–288.

chciwość i rozpustę. Czwartym celem, stanowiącym rozwinięcie i dopełnienie trzech wcześniej wymienionych, było odnowienie społeczności chrześcijańskiej, w której przedstawiciele wszystkich stanów, od kapłanów i panów po prosty lud, mieli być posłuszni prawom Chrystusa i przestrzegać jego nakazów. Był to bardzo prosto i zwięźle sformułowany program reformy Kościoła, którego fundamentem było prawo Boże⁶⁸. Nie chodziło w nim o przebudowę Kościoła zgodnie z jakąś odgórnie sformułowaną koncepcją, ale jego odnowienie poprzez przestrzeganie ewangelicznych nauk Chrystusa⁶⁹.

⁶⁸ „[...] nostre partis non est intencio seducere populum a vera obediencia, sed quod populus sit unus a lege Christi concorditer regulatus. Secundo, intencio nostre partis est, quod constituciones antichristiane non infatuent aut dividant populum a Christo, sed quod regnet sincere lex Christi cum consuetudine populi ex lege domini approbata. Et tercio, intencio nostre partis est, quod clerus vivat sincere secundum ewangelium Ihesu Christi, pompa, avaricia et luxuria postergatis. Et quarto, optat et predicat nostra pars, quod militans ecclesia sincere secundum partes, quas ordinavit dominus, sit commixta, scilicet ex sacerdotibus Christi pure legem suam servantibus, ex mundo nobilibus ad observanciam ordinacionis Christi compellentibus, ex wlgaribus utrique istarum parcium secundum legem Chrsiti ministrantibus”; Mistr Jan Hus, *De ecclesia*, s. 148–149; por. trochę zagmatwany polski przekład tego fragmentu dokonany przez Krzysztofa Moskala, J. Hus, *O Kościele*, s. 155: „zamiarem naszego stronnictwa nie jest zwodzenie ludu od prawdziwego posłuszeństwa, lecz to aby był jeden lud, zgodnie zarządzany prawem Chrystusowym. Po drugie zamiarem naszego stronnictwa jest, aby antychrystowe rozporządzenia nie ośgłupiały ludu ani nie oddzielały go od Chrystusa, ale aby prawdziwie pannaowało prawo Chrystusa razem z obyczajem ludu, zaaprobowanym przez prawo Pańskie. Po trzecie zamiarem naszego stronnictwa jest, aby duchowieństwo żyło prawdziwie według Ewangelii Jezusa Chrystusa, porzuciwszy wystawny przepych, chciwość i rozpustę. Po czwarte, nasze stronnictwo życzy sobie głosi, aby Kościół wojujący połączony był szczerze według części, które ustanowił Pan, mianowicie z kapłanów Chrystusowych, którzy zachowują jego prawo, ze świeckiej szlachty, która przymusza do zachowania nakazów Chrystusowych, i pospółstwa, które obu tym częściom służy według prawa Chrystusowego”.

⁶⁹ František Šmahel trafnie zwrócił uwagę na znaczenie tego właśnie passusu z *De ecclesia*, rozpoczynając rozdział o programie reformatorskim Husa od przywołania powyższego cytatu; idem, *Jan Hus*, s. 163.

Wypowiedzi Husa na temat Kościoła miały przede wszystkim charakter pragmatyczny i wiązały się z bieżącą działalnością kaznodziejską, w której piętnował zaniedbania duchowieństwa i przejawy odejścia od prawa Bożego. W pismach Husa pojawia się wielokrotnie odwołanie do *ecclesia primitiva*, przeciwstawianego *ecclesia moderna*. Kościół pierwotny oznaczał Kościół założony przez Chrystusa i kierowany przez apostołów. Był to Kościół wiernie przestrzegający nauczania swojego Mistrza i kierujący się prawem Bożym. Hus traktował Kościół jako wspólnotę wiary, ucieleśnienie nadziei i pragnień wiernych, którzy w Kościele chcieli osiągnąć zbawienie⁷⁰. Pojęcie *ecclesia primitiva* miało długą tradycję i wiązało się z wyobrażeniami na temat Kościoła w pierwszych wiekach jego istnienia. Dla niektórych średniowiecznych teologów *ecclesia primitiva* odnosiła się wyłącznie do czasów apostoelskich, dla innych miała znacznie szersze znaczenie, rozciągając się na pierwsze wieki chrześcijaństwa⁷¹. W średniowiecznych ruchach kontestacji religijnej pojęcie *ecclesia primitiva* powszechnie odnoszono do Kościoła przedkonstantyńskiego i przeciwstawiano je pojęciu *ecclesia moderna*, w którym władzę z cesarskiego nadania sprawuje papież⁷². Wiklifowi, a także Husowi bliska była taka koncepcja Kościoła pierwotnego, nieskażonego grzechem, symonią i korupcją, które pojawiły się wraz z donacją Konstantyna. Jak wspominałem, Wiklif dużo szerzej zajmował się cesarskim darem i jego konsekwencjami dla Kościoła, który zdradził nauczanie Chrystusa i stracił swoją „pierwotną” czystość. W nauczaniu

⁷⁰ K. Moskal, „*Aby lud był jeden...*”, s. 87–88.

⁷¹ Zob. uwagi Thomasa Prügla, *Urkirche und frühchristliche Praxis als Legitimationsstrategie im Basler Konziliarismus*, „*Archa Verbi. Yearbook for the Study of Medieval Theology*” 9, 2013, s. 148–174.

⁷² A. Molnár, *A Challenge to Constantinianism. The Waldensian Theology in the Middle Ages*, Geneva 1976. Na temat okoliczności powstania dokumentu zw. *Constitutum Constantini* i jego miejsca w polityce papieskiej zob. P. Kras, *Donacja Konstantyna – legenda w służbie polityki papieskiej*, „*Studia mediaevalia Bohemica*” 3, 2011, s. 7–32.

Husa to zagadnienie pojawia się marginalnie i wydaje się, że on sam nie interesował się głębiej historycznymi okolicznościami obdarowania Kościoła przywilejami i godnościami w czasach Konstantyna Wielkiego. W księdze piętnastej *De ecclesia* Hus wskazywał, że powstanie godności papieskiej wiązało się z darowizną Konstantyna. Pisał, że „cesarz Konstantyn po trzystu latach ustanowił papieża. Rzymski arcykapłan był bowiem równym współtowarzyszem innych arcykapłanów aż do obdarowania go przez cesarza, potem pod wpływem jego autorytetu zaczął panować jako głowa”⁷³. Swoją wiedzę o konstytucji Konstantyna czerpał z *Dekretu* Gracjana, przywołując stamtąd jej krótki fragment. W swojej krytyce donacji Konstantyna szedł za argumentami Wiklifa z *De potestate pape*. Z darowizny Konstantyna Hus wywodził, podobnie jak Wiklif, pochodzenie prymatu papieża w Kościele i sam tytuł papieża. Przywołując zawarty w *Dekrecie* Gracjana dokument *Constitutum Constantini*, Hus stwierdzał, że supremacja papieża jest bezpośrednim następstwem decyzji cesarza Konstantyna Wielkiego i nie wynika z tradycji apostołskiej⁷⁴. Podważając roszczenia papieża do najwyższej władzy w Kościele, Hus podkreślał, że jedyną głową Kościoła jest Chrystus i nie ma potrzeby, aby jego miejsce zajmował ktoś inny. Urząd papieża jest tworem ludzkim, ustanowionym przez Konstantyna Wielkiego na mocy jego darowizny. Aż do donacji Konstantyna biskup Rzymu zajmował miejsce równe innym biskupom. Jego awans i objęcie prymatu w Kościele wynikały więc z woli cesarza, a nie Boga⁷⁵.

⁷³ J. Hus, *O Kościele*, s. 128.

⁷⁴ „Origo autem illius nominis et excellencie fuit in dotacione ecclesie, ut specificat Decretum, dist. XCVI, c. 13, Constantinus”; Mistr Jan Hus, *De ecclesia*, s. 104.

⁷⁵ „Nam cesar Constantinus post trecentos annos papam instituit. Romanus enim pontifex fuit consocius aliis pontificibus usque ad dotacionem cesaris, cuius auctoritate cepit capitaliter dominari. Ecce quod pape prefeccio et institutio a cesaris potencia emanavit, que non potest dei potenciam limitare. Unde timentes posteriori pontifices perdere illam prefeccionem, ab aliis cesaribus confirmacionem postularunt”; *ibidem*, s. 122.

Dużo więcej miejsca poświęcił Hus omówieniu dokumentu Ludwika Pobożnego (*Constitutum Hludovici*), który potwierdzał przywileje Pepina Krótkiego dla papieża i istnienie odrębnego państwa kościelnego. Oba dokumenty dostarczały Husowi dowodu, że papież sprawował swoją władzę z cesarskiego nadania, a skoro tak to nie może sobie rościć pretensji do bycia namiestnikiem Chrystusa. Było to dla Husa stwierdzenie fundamentalne. Władza papieża powinna być ograniczona do spraw doczesnych i nie może ingerować w sprawy duchowe, zarezerwowane wyłącznie dla Boga. Z tego samego powodu żaden papież nie powinien nakładać ekskomuniki wyłączającej ze wspólnoty Kościoła, gdyż nie ma takiej władzy. Nie sposób odnosić tego poglądu do sytuacji prawnej Husa po nałożeniu nań ekskomuniki przez papieski sąd w 1412 r. Jak wiadomo, mistrz Jan nie uznał tej kary i odwołał się od niej do Chrystusa. To dramatyczne odwołanie do Chrystusa, które miała niekorzystne dla Husa konsekwencje na soborze w Konstancji, było wyrazem jego poglądów na temat papieskiego *dominium*⁷⁶. Hus podkreślał, że Kościół hierarchiczny kierowany przez papieża nie ma nic wspólnego z Kościołem Chrystusa. Przyjęcie Wiklifowskiej koncepcji Kościoła jako wspólnoty predestynowanych pozwoliło mu pomyślnie rozstrzygnąć kluczową dlań kwestię zbawienia, które można osiągnąć tylko w Kościele Chrystusa. Skoro bowiem tylko Bóg decyduje o tym, kto będzie zbawiony i tylko ci, którzy zostali predestynowani łaską Bożą do życia wiecznego, tworzą prawdziwy Kościół Chrystusa, to skazony grzechem Kościół kierowany przez papieża jest tylko instytucją ludzką, a jego roszczenia do władzy kluczy są bezzasadne. Krytyka papieżstwa nie oznaczała jednak całkowitego odrzucenia sensu istnienia tej instytucji. Hus dopuszczał możliwość istnienia papieżstwa, pod warunkiem odrzucenia doczesnych bogactw i władzy, które są sprzeczne z Bożym prawem. W ocenie Husa „Chrystus jest najbardziej wystarczającą Głową, jak wykazał to

⁷⁶ J. Kejř, *Husův proces*, s. 97–104.

przez okres trzystu lat, kiedy jego Kościół szczęśliwie się rozwijał, i że Jego prawo jest najskuteczniejsze do zakończenia kościelnych sporów, ponieważ sam Bóg dał je z tym zamiarem⁷⁷. Dodawał następnie, że „Chrystusowi z Jego prawem nie brakuje niczego do zarządzania Kościołem, jeśli pobożni kapłani służą tym prawem ludowi według wypowiedzi świętych nauczycieli, które wydali z natchnieniem Ducha Świętego⁷⁸. Praski reformator wskazywał, że niektórzy święci myśliciele, przede wszystkim Ojcowie Kościoła: Augustyn, Hieronim, Grzegorz i Ambroży, przynieśli Kościołowi więcej pożytku niż wielu papieży i kardynałów. Z tego względu należy bardziej być posłusznym ich nauczaniu i sprzeciwiać się nakazom papieża, o ile są one z nimi sprzeczne. Swoją wywód Hus zamykał konkluzją, że „to Bóg jest wszechmogący i może dać innych prawdziwych następców apostołów, niż papieża i kardynałów⁷⁹”.

Diagnostując przyczyny moralnego upadku współczesnego mu Kościoła, Hus wskazywał w pierwszym rzędzie symonię, która umożliwia obejmowanie stanowisk kościelnych przez ludzi niegodnych. Kapłani, którzy uzyskali swoje godności za pieniądze, nie byli zainteresowani potrzebami duchowymi wiernych i nie byli w stanie wywiązywać się z powierzanych im zadań duszpasterskich. Traktowali oni godność duchową jako źródło dochodów. Hus nie wahał się, zarówno w kazaniach synodalnych, jak i tych wygłaszanych w Kaplicy Betlejemskiej, piętnować proceder frymarczenia godnościami kościelnymi, ujawniając jego dramatyczne dla Kościoła konsekwencje. W *Knížkach o svatokupectví* z całą siłą reformatorskiego zapału wskazywał przykłady tego typu

⁷⁷ „Christus est caput sufficientissimus, sicut probavit per trecentos annos et amplius, quando prosperata est ecclesia et lex sua est efficacissima ad causas ecclesiasticas terminandas, cum deus ipsam edidit ad hunc finem”; Mistr Jan Hus, *De ecclesia*, s. 121; polski przekład za J. Hus, *O Kościele*, s. 127.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Mistr Jan Hus, *De ecclesia*, s. 121; por. J. Hus, *O Kościele*, s. 128.

praktyk, wzywając zwierzchników kościelnych do bezwzględnej walki z symonią i symoniackim duchowieństwem⁸⁰.

W jego spojrzeniu na Kościół kluczową rolę odgrywało „prawo Boże” (*lex divina*), które było miernikiem oceny kryzysu Kościoła, a zarazem środkiem naprawczym. Prawo Boże tworzył zespół praw i nakazów sformułowanych przez Boga i zawartych w Piśmie Świętym. Dla Husa, podobnie zresztą jak dla Wiklifa, a także wielu wcześniejszych reformatorów, prawo Boże miało walor nadrzędny, tak na gruncie religijnym, moralnym, jak politycznym i społecznym; ze swej natury w sposób absolutny przewyższało i znosiło wszelkie prawa ludzkie. Kościół i wszyscy jego członkowie muszą kierować się prawem Chrystusa, gdyż tylko wówczas taki Kościół może zachować swoją pierwotną czystość. To prawo Boże określa w doskonały sposób zasady życia chrześcijanina. Jeżeli jakiegokolwiek ludzkie normy stoją w nim w sprzeczności, powinny zostać odrzucone. W dysputie kwodlibetalnej, która miała miejsce na Uniwersytecie Karola w 1411 r., Hus poświęcił sporo miejsca koncepcji prawa Bożego, które jest najdoskonalszym systemem zasad i norm, gdyż jego twórcą jest Bóg. Uczestniczący w debacie przyjaciel Husa Jakoubek ze Stríbra posunął się jeszcze dalej, twierdząc, że normy Boże obowiązują wszystkich ludzi, a wszystko to, co zostało wprowadzone przez ludzi nie ma większego znaczenia i powinno zostać odrzucone⁸¹.

W *De ecclesia* Hus jednoznacznie stwierdza, że *lex Christi* jest jednym z fundamentów *ecclesia Christi*. Tak jak sam Chrystus jest jedyną i całkowicie wystarczającą głową Kościoła (*caput sufficientissimum*), gdyż przez ponad 300 lat założony przez niego Kościół doskonale się rozwijał, a Jego prawo w pełni zapewniało skutecznie rozwiązywanie wszelkich spraw kościelnych⁸². Kryzys

⁸⁰ J. Hus, *Knížky o svatokupectví*, wyd. J. Daňhelka, Praha 1985 (Magistri Ioannis Hus Opera Omnia, 4), s. 187–270; zob. F. Šmahel, *Jan Hus*, s. 169–170.

⁸¹ F. Šmahel, *Jan Hus*, s. 109–119.

⁸² „Christus est caput sufficientissimum, sicut probavit per trecentos annos et amplius, quando prosperata est sua ecclesia et lex sua est efficacissima ad causas

w Kościele, zdaniem Husa, nie wynikał z braku właściwych przepisów i norm, ale z zaniedbań papieży i kardynałów, którzy przestali przestrzegać prawa Bożego. Podobnie jak Wiklif, Hus kategorycznie odrzucał wszystko to, co w Kościele nie pochodziło z Pisma Świętego. Instytucje kościelne i praktyki religijne, które nie miały swojego źródła w Piśmie Świętym, określał mianem ludzkich wynalazków. Reforma Kościoła miała się dokonać poprzez powrót do Kościoła pierwotnego, poprzez odrzucenie wszelkich ludzkich wynalazków, które nie miały legitymizacji w Piśmie Świętym. Charakterystyczny dla tej postawy jest stosunek Husa do prawa kanonicznego, które uważał za najbardziej jaskrawy przykład odejścia od prostego i jasnego przekazu prawa Bożego. Prawo kanoniczne jest wytworem człowieka stworzonym przez papieństwo i cesarskie duchowieństwo w celu kontrolowania ludzkich działań. Co więcej, w ocenie Husa stoi ono w sprzeczności z prawem Bożym, a wobec tego powinno zostać odrzucone. Kiedy w 1409 r. arcybiskup praski zakazał Husowi głoszenia kazań w Kaplicy Betlejemskiej, ten zignorował to polecenie, twierdząc, że winien kierować się posłuszeństwem prawu Bożemu, a nie prawom ludzkim.

Imperatyw prawa Bożego odnoszony do całego Kościoła, a także do poszczególnych grup duchowieństwa, doprowadził Husa do nowej koncepcji eklezjologicznej, która najpełniej znalazła swój wyraz w *De ecclesia* z 1413 r. Pisząc ten traktat, Hus przebywał na wygnaniu w Kozím Hrádku, obłożony papieską ekskomuniką i skonfliktowany z królem czeskim. W swojej koncepcji Kościoła Hus wyszedł od stanowiska Wiklifa, a jego poglądy eklezjologiczne w dużej mierze odzwierciedlały myśli oksfordzkiego mistrza. W *De ecclesia* Hus rozwinął swoje poglądy na temat Kościoła, odwołując się szeroko do eklezjologicznych koncepcji Wiklifa. Oczywiście kluczowe miejsce w krytyce współczesnego

ecclesiasticas terminandas, cum Deus ipsam edidit ad hunc finem”; Mistr Jan Hus, *De ecclesia*, s. 121.

mu Kościoła zajęła koncepcja Kościoła jako wspólnoty predestynowanych, która jest prawdziwym Kościołem Chrystusa. Jest ona przeciwstawiana „*ecclesia malignantium quod est ecclesia diaboli*”. Konfrontacja idealistycznej wizji Kościoła Chrystusa, pierwotnego Kościoła w czasach apostołskich, z Kościołem kierowanym przez papieża i kardynałów pozwoliła Husowi utożsamić ten drugi z *ecclesia malignantium* (Kościół niegodnych). Święty, apostołski Kościół rzymski, którego założycielem i głową jest Chrystus, nie ma nic wspólnego z Kościołem ziemskim, na którego czele stoi papież i kardynałowie. Prawdziwy Kościół Chrystusa jest bez skazy i grzechu („*ecclesiam romanam, primam apostoli sedem, non habentem maculam neque rugam*”), a współczesny Husowi Kościół kierowany przez papieża jest splamiony grzechem. Kościół Chrystusa nie może błędzić, a papież i kardynałowie często błędzą i popełniają grzechy⁸³. W opinii Husa jednoznacznym przykładem upadku Kościoła kierowanego przez papieża jest sprawa wyboru na papieża kobiety – Joanny, która podczas ingresu urodziła dziecko. Ta znana i często przywoływana w średniowieczu w polemice z papieżem legenda dowodziła zasadniczej rozbieżności pomiędzy Kościołem Chrystusa a Kościołem papieskim. Hus zresztą przywoływał także innych papieża, nie wymieniając ich jednak z imienia, którzy okazali się heretykami i z powodu swoich licznych występków zostali zdjęci z urzędu⁸⁴.

Podczas synodu, który obradował w październiku 1405 r. nad zagadnieniami duszpasterskimi, Hus wygłosił kazanie do perykopy z Ewangelii św. Mateusza *Diliges Dominum Deum* (Mt 22, 37), w którym piętnował zaniedbania kleru i obwiniął go za upadek

⁸³ „Ideo ipse [tj. papież] nec eius familia est illa ecclesia [tj. Sancta Ecclesia Romana], de qua hic dicitur, quod errare non potest... Hic non potest intelligi quilibet papa cum suo collegio cardinalium. Illi enim sunt sepius maculati deceptione passivo et peccato, ut tempore Johannis pape anglici, mulieris, que Agnes dicebatur”; *ibidem*, s. 47–48.

⁸⁴ „Et par est ratio de aliis papis, qui fuerunt heretici et propter multiplices enormitates depositi”; *ibidem*.

Kościola. Występując przeciwko grzechom duchownych, Hus zarysował zarazem swoje poglądy na Kościół, który utożsamiał z oblubienicą Chrystusa i Jego mistycznym Ciałem. Kościół to „duchowy dom”, do którego należą wszyscy wierni, a w którym szczególną rolę pełnią duchowni. Spoczywa na nich obowiązek głoszenia słowa Bożego i prowadzenia ludu do zbawienia. Hus przypominał, że głównym celem Kościoła wojującego (*ecclesia militans*) nie jest gromadzenie dóbr doczesnych, ale naśladowanie Chrystusa. Najlepszymi kapłanami są Chrystus i Jego apostołowie. Pierwotny Kościół cieszył się łaską Bożą, ale wraz ze zdobyciem dóbr doczesnych duchowni porzucają Chrystusa i służą Antychrystowi. Mistrz Jan traktował materialne bogactwo duchowieństwa i pogoń za przynoszącymi dochody godnościami jako główne źródło zła trawiącego Kościół. Z tego bowiem powodu duchowni popełniają grzechy próżności, chciwości, obżarstwa, pijaństwa i cudzołóstwa. Oddani gromadzeniu materialnych bogactw, dbają wyłącznie o swoje potrzeby i nie troszczą się o wiernych. Chodzą do karczmy, oddając się z pasją grze w kości, tańcom i rozpuście. W swoich kazaniach piętnował duchownych noszących wyszukane szaty, którzy pozyskiwany z jałmużny chleb wolą dać swoim psom niż biednym⁸⁵.

Z punktu widzenia władz kościelnych i soborowych reformatorów największe kontrowersje budziły poglądy Husa na temat Kościoła i roli duchowieństwa. Chodziło zwłaszcza o przejętą od Wiklifa koncepcję *dominium ex gratia*, która uzależniała sprawowanie godności od stanu łaski jej posiadacza. Hus uważał, że osoby znajdujące się w grzechu śmiertelnym nie mają prawa do wykonywania swojej władzy. Dotyczyło to bez wyjątku każdego – władcy, papieża, biskupa i dostojników niższej rangi. W oczach mistrza Jana grzech śmiertelny był jednoznacznym dowodem braku łaski, której posiadanie było niezbędnym warunkiem udziału w *dominium*. Hus nie poszedł co prawda tak daleko jak inni

⁸⁵ Ostatnio m.in. P. Soukup, *Jan Hus*, s. 60–64.

reformatorzy, uzależniający ważność sakramentu od stanu łaski jego szafarza, ale pryncypialnie bronił zasad moralnych wywodzonych z prawa Bożego. Postrzeganie go jako zespół nakazów zawartych w Piśmie Świętym było powszechnie obowiązujące, niepodważalne i miało absolutną wyższość nad jakimkolwiek prawem ludzkim. Nakazy władz kościelnych, papieża czy biskupa nie mogły stać w sprzeczności z tak rozumianym prawem Bożym, a jeżeli były sprzeczne, to traciły jakikolwiek walor wykonawczy. Jak podkreślało zgodnie wielu badaczy myśli Husa, w tym założeniu należy szukać jądra jego eklezjologii, której fundamentem było Pismo Święte i zawarte w nim treści Objawienia⁸⁶. Hus nie był rewolucjonistą i nie dążył do obalenia istniejących struktur kościelnych. Oczywiście, czemu dawał wyraz w swoich licznych wystąpieniach, dostrzegał mankamenty kościelnych instytucji i nadużycia duchownych piastujących różne godności – od papieża po proboszczów, ale nie kwestionował samej struktury kościelnej. Tu zasadniczo jego nauczanie eklezjologiczne różniło się od Wiklifa, który kwestionował istnienie ponaddiecezjalnej struktury w postaci papieżstwa i kurii rzymskiej. Z tego względu Wiklif wyrażał radość ze schizmy łacińskiego chrześcijaństwa, uznając podwójną elekcję papieży w 1378 r. za „radosny rozłam”, który w jego oczach świadczył dobitnie o zbędności tej instytucji⁸⁷. Hus krytycznie oceniał papieży na tej samej zasadzie jak piętnował grzechy kardynałów, biskupów i całego duchowieństwa, ale nigdy nie uznał, że instytucja papieżstwa jest zbędna. Od papieży domagał się jedynie życia zgodnego z prawem Bożym i prowadzenia Kościoła do Chrystusa. Nie podważał także struktury społecznej, w której różne grupy miały przypisane sobie funkcje. Reforma Kościoła, obejmująca także społeczeństwo, miała polegać wyłącznie na

⁸⁶ M.in. A. Patschovsky, *Ekklesiologie bei Johannes Hus*, s. 393–394.

⁸⁷ „Ideo multas pulcras veritates catholicas plane docet ista felix *dissensio*”; I. Wyclif, *Tractatus de potestate pape*, s. 383; „Benedictus deus veritatis qui ordinavit istam dissensionem, ut veritas huius fidei elucescat”; *ibidem*, s. 248; por. W.E. Farr, *Wycliffe as Legal Reformer*, Leiden 1974, s. 27–28.

przywróceniu porządku zaburzonego wskutek grzechu. W siedemnastej księdze *De ecclesia* Hus w czterech punktach określał zrównoważony program reformatorski swojego ugrupowania: 1) aby lud był zgodnie posłuszny prawu Bożemu; 2) aby rozporządzenia Antychrysta nie ogłupiały wiernych i nie oddzielały ich od Chrystusa, ale by wszędzie zapanowało prawo Chrystusa (*lex Christi*); 3) aby duchowni żyli zgodnie z Ewangelią; 4) aby duchowieństwo, rycerstwo i chłopci przestrzegali prawa Chrystusa⁸⁸.

Dyskusja wokół źródeł kryzysu późnośredniowiecznego Kościoła toczyła się na różnych poziomach, przynosząc jednak dość zbliżone diagnozy istniejącej sytuacji. Termin *reformatio ecclesiae* zajmował w tej dyskusji kluczowe miejsce, ale interpretowano go w odmienny sposób. W ruchu koncyliarystycznym, który zrodził się w odpowiedzi na wielką schizmę z 1378 r., reforma miała polegać w pierwszym rzędzie na przywróceniu jedności Kościoła poprzez wybór jednego papieża, wikariusza Chrystusa i głowy Kościoła walczącego. Położenie kresu schizmie było najważniejszym, ale nie jedynym elementem programu koncyliarystycznego, który obejmował także zwalczanie herezji (Wiklifa i Husa), a zarazem odnowę życia religijnego *in capite et in membris*. W konstytucji *Haec sancta* z 6 kwietnia 1415 r. jasno określono cele soboru w Konstancji, który zaczął swoje obrady w listopadzie 1414 r.: usunięcie schizmy, przywrócenie jedności Kościoła i jego reforma w głowie i członkach („pro exstirpatione

⁸⁸ „[...] nostre partis non est intencio seducere populum a vera obediencia, sed quod populus sit unus a lege Christi concorditer regulatus. Secundo, intencio nostre partis est, quod constitutiones antichristiane non infatuent aut dividant populum a Christo, sed quod regnet sincere lex Christi cum consuetudine populi ex lege domini approbata. Et tercio, intencio nostre partis est, quod clerus vivat sincere secundum ewangelium Ihesu Christi, pompa, avaricia et luxuria postergatis. Et quarto, optat et predicat nostra pars, quod militans ecclesia sincere secundum partes, quas ordinavit dominus, sit commixta, scilicet ex sacerdotibus Christi pure legem suam servantibus, ex Mundo nobilibus ad observanciam ordinacionis Christi compellentibus, ex wlgaribus utrique istarum parcium secundum legem ministrantibus”; Mistr Jan Hus, *De ecclesia*, s. 148–149.

praesentis schismatis et unione ac reformatione ecclesiae Dei in capite et in membris”⁸⁹.

Dla oksfordzkiego teologa Jana Wiklifa *reformatio ecclesiae* była ściśle powiązana z *reformatio regni*. Reforma Kościoła miała oznaczać powrót do źródeł chrześcijaństwa, przywrócenie Kościoła z czasów apostołskich: *ecclesia primitiva*, kierującego się nauczaniem Chrystusa. Reforma postrzegana jako restauracja *ecclesiae Christi* miała zostać przeprowadzona odgórnie poprzez monarchę, który wzorem Melchizedeka był prawdziwym wikariuszem Chrystusa i posiadał pełną władzę (*plenitudo potestatis*) świecką i duchową. Program reformy Kościoła głoszony przez Wiklifę był projektem politycznym i odnosił się w pierwszym rzędzie do królestwa Anglii. W opinii Wiklifę Kościół angielski (*ecclesia Anglicana*) był suwerenną wspólnotą, niezależną od Kościoła rzymskiego i papieża, i jako taki podlegał wyłącznie władzy angielskiego króla. Szczegółowo zarysowany program reformy Kościoła zakładał odrzucenie wszystkiego, co nie miało zakorzenienia w Piśmie Świętym, traktowanym jako jedyne i niezmienne źródło prawd Bożych. Wszelkie instytucje i godności kościelne (papiestwo, kardynałowie, biskupi, bractwa zakonne), ryty i praktyki religijne (liturgia kościelna, spowiedź uszna, klękanie, kult świętych, pielgrzymki), będące „wynałazkami człowieka” (*humanae inventiones*), miały zostać zniesione, a kult Boży miał ściśle przestrzegać nakazów Chrystusa i tradycji Kościoła pierwotnego. Reforma Kościoła miała zostać wprowadzona przez króla i wspierany przezeń nowy *ordo Christi*, składający się z ubogich kapłanów (*novi sacerdotes, sacerdotes simplici*), którzy głoszą naukę Chrystusa i żyją zgodnie z zasadami *vitae apostolicae*.

Bardziej ograniczony program reformy Kościoła głosił Jan Hus, który opowiadał się za moralną odnową Kościoła obejmującą zarówno duchowieństwo, jak i świeckich. Centralne miejsce w programie Husa zajmowało prawo Boże (*lex Dei, Boží zákon*),

⁸⁹ *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 3, s. 48–49.

zawarte w Piśmie Świętym i obejmujące wszystkich członków Kościoła. Prawo Boże Hus traktował jako nadrzędną i uniwersalną zasadę eklezjologii. Miało ono bezwzględne pierwszeństwo przed wszelkimi rozporządzeniami władz kościelnych, znosiło przepisy prawa kanonicznego, o ile zachodziła między nimi jakakolwiek sprzeczność. Podobnie jak Wyclif, Hus chciał, aby odnowa Kościoła rozpoczęła się od duchowieństwa, którego odejście od prawa Bożego stało się źródłem zła i kryzysu Kościoła. Najpoważniejszym symptomem tego kryzysu było rozpowszechnienie się symonii, którą Hus opisywał w kategoriach herezji (*haeresis simoniaca*), a która spustoszyła Kościół, sprawiając, że wiele godności kościelnych znalazło się w rękach osób niegodnych. W przeciwieństwie do Wyclifa, Hus nie poświęcał zbyt wiele uwagi analizie historycznego procesu upadku Kościoła, wskazywał jednak donację Konstantyna Wielkiego jak źródło grzechów, w tym także symonii, które zaczęły trawić Kościół. Reforma Kościoła oparta na odnowie moralnej i realizowana przez przestrzegające prawa Bożego duchowieństwo miała więc oznaczać powrót do *ecclesia primitiva* poprzez zerwanie z darowizną Konstantyna i jej konsekwencjami: bogactwem i władzą świecką księży.

REFORMATIO ECCLESIAE IN THE TEACHINGS OF JOHN WYCLIF AND JAN HUS
 ABSTRACT

This article reexamines the concept of *reformatio ecclesiae* in the writings of John Wyclif and Jan Hus. Overviewing a long historiographical discussion on Wyclif's and Hus's ecclesiology, the article analyzes their shared and divergent opinions on the Church. Significant attention is given to their concept of the Church, its structure and government, as well as to the relations between the ecclesiastical and secular authorities. In Wyclif's teachings the Church is defined as the congregation of the elect, and this definition was central to his entire ecclesiology. Applying his realist approach to universals Wyclif argues that only God has the power to determine the fate of every human being and that nothing could change His decisions. Wyclif demonstrates that the Roman Church has nothing in common with the true Church to which belong only men and women elected by God's eternal grace. No human being, including

the pope and senior Church officials, knows who is elected to salvation and who is predestined to damnation. Such a concept of the Church helped Wyclif to attack the Roman Church, to undermine its hierarchical structure and to reject the special powers of the Holy See. Wyclif's program of Church reform was closely associated with his political projects that aimed at strengthening the position of an English king who was entrusted with supreme political and religious powers. In contrast to Wyclif Hus was first of all a charismatic preacher and a leader of pastoral reform. He adopted Wyclif's ecclesiological concepts to promote his doctrine of moral reform that was to start with priests and embrace every Christian. Despite their common philosophical and theological background Hus neither followed Wyclif in the latter's critique of the Roman Church, nor did he deny the role of the papacy and other ecclesiastical institutions.

Paweł Kras – profesor nadzwyczajny w Instytucie Historii PAN w Warszawie i w Instytucie Historii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Wiceprzewodniczący Polskiej Grupy Międzynarodowej Komisji Historii i Studiów nad Chrześcijaństwem (CIHEC) przy Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie. Autor m.in.: *Husyci w piętnastowiecznej Polsce*, Lublin 1998; *Ad abolendam diversarum haeresium pravitatem. System inkwizycyjny w średniowiecznej Europie*, Lublin 2006; *Proces beginek świdnickich w 1332 roku. Studia historyczne i edycja łacińsko-polska*, Lublin 2017 (współautor z Tomaszem Gałuszką, Adamem Poznańskim).