

ONDŘEJ LUKOSZ
Karwina (Czechy)

WSPÓŁCZESNA OCENA NAUCZANIA JANA HUSA

Postać i los Jana Husa spowodowały, że na przestrzeni wieków powstały różne interpretacje jego osoby – patriota, heretyk, męczennik wolności sumienia – i stały się przedmiotem ideologicznych manipulacji w antyrzymskim i antyklearykalnym boju. Takie interpretacje dzieliły katolików, protestantów i członków Czechosłowackiego Kościoła Husyckiego, przy czym już od dawna odczuwano potrzebę nowego zgłębiania osoby Jana Husa. Wielu badaczy, tak czeskich, jak i zagranicznych, bez względu na przynależność konfesyjną, stopniowo dochodziło do wniosku, że Hus, który przez wieki był powodem pewnego podziału między ludźmi, mógłby właściwie ludzi łączyć.

Formalnym warunkiem do podjęcia badań nad sprawą i osobą Jana Husa był klimat zewnętrzny, uwarunkowany przez polityczną i religijną wolność, którą przyniósł dopiero upadek totalitaryzmu komunistycznego w roku 1989. To pozwoliło spojrzeć na osobę czeskiego reformatora w kontekście współczesnego ruchu ekumenicznego, w który Kościół katolicki mocno się zaangażował w celu uzdrowienia gorzkich wspomnień, które są podłożem różnych emocji jednej wspólnoty chrześcijańskiej wobec wspólnoty innej. Papież Jan Paweł II podczas pierwszej wizyty w ówczesnej jeszcze Czechosłowacji w roku 1990 otwarcie wskazał na ten problem jako na wielkie wyzwanie współczesności: „Pragnienie odbudowania jedności chrześcijan jest jednym z wielkich znaków naszego czasu. Dążenie do przezwyciężenia wzajemnych przeszkód, które jawnie sprzeciwiają się woli Chrystusa, są zgorszeniem dla świata i szkodzą naszej wspólnej misji głoszenia Ewangelii wszelkiemu stworzeniu, staje się dziś coraz powszechniejsze w całym świecie. Całkiem szczególną wagę ma jednak wezwanie do jedności chrześcijan właśnie w Czechach. Tutaj, gdzie ciągle jeszcze żywa jest pamięć wydarzeń, które były zapowiedzią bolesnego rozłamów w zachodnim chrześcijaństwie i spowodowały tyle cierpienia w następnych wiekach, tutaj, gdzie wspólne doświadczenie ucisku w niedawnym czasie pomogło zbliżyć się chrześcijanom różnych

wyznań; właśnie w tym kraju uzasadniona wydaje się być nadzieja, że dokona się istotny postęp na drodze do braterskiego pojednania i prawdziwej jedności w Chrystusie. Bolesne doświadczenia i niezagojone jeszcze rany dopiero co minionych dziesięcioleci, a także blizny pozostawione przez ubiegłe wieki – jakkolwiek odmiennego rodzaju i o przeciwnym znaku – wołają o zmianę mentalności i o ukształtowanie nowych relacji. Chciałbym, aby wizyta papieża przyczyniła się do nawiązania braterskiej współpracy w atmosferze wzajemnego szacunku i zaufania. [...] Pamiętam, jak na Soborze Watykańskim II właśnie czeski kardynał, arcybiskup Josef Beran, wystąpił z przemówieniem w obronie zasady wolności i tolerancji religijnej. Z bólem przypominał przy tym los czeskiego kapłana Jana Husa oraz dokonywane wówczas, a także i później, akty przemocy i fanatyzmu (por. *Acta synodalia* 4, 393-394). Mam żywo w pamięci słowa, które kardynał arcybiskup praski wypowiedział o tym kapłanie, mającym tak wielkie znaczenie dla religijnych i kulturowych dziejów czeskiego narodu. Będzie zadaniem specjalistów – przede wszystkim czeskich teologów – ściślejsze określenie miejsca, jakie Mistrz Jan Hus zajmuje wśród reformatorów Kościoła obok innych znanych postaci czeskiego średniowiecza, jak Tomasz ze Szczitnego czy Jan Milicz z Kromierzyża. W każdym razie, abstrahując od poglądów teologicznych Husa, nie sposób odmówić mu nieskazitelności życia osobistego i starań o kulturowy i moralny postęp narodu. Czyż nie są to wszystko sprawy, które nie rozdzielają, lecz raczej łączą wierzących w Chrystusa? I czy teraz, w dobie nowego początku, takie dążenie do jedności nie jest prawdziwym wyzwaniem waszej historii?”¹.

W oparciu o słowa, które Jan Paweł II wypowiedział w Pradze, prymas Czech, metropolita Pragi kardynał Miloslav Vlk czerwca 1993 r. ustanowił dwudziestoosobową, składającą się z czołowych historyków i teologów „Komisję do studium problematyki dotyczącej osoby, życia i dzieła Mistrza Jana Husa”, której powierzono zadanie wniesienia naukowego wkładu w sprawie czeskiego reformatora początku XV stulecia. Powołana komisja w trakcie wieloletniej pracy pozyskała sobie zaufanie niekatolickich chrześcijan i stała się przedmiotem głębokiego zainteresowania i nadziei reprezentantów życia politycznego i kulturalnego. Oprócz własnej pracy przyczyniła się do zorganizowania międzynarodowego sympozjum w Bayreuth i w Rzymie, zaś jej członkowie podczas licznych prelekcji spotkali się z członkami zborów ewangelickich w Czechach, na Morawach i na Śląsku.

1. Sprawa autorytetu u Husa i Wiclefa

Jednym z zadań było przeanalizowanie wzajemnego powiązania między Hussem a Wiclefem. Pytanie podstawowe można ująć następująco: czy Hus był teologiem sam z siebie, czy tylko parafrazował Wiclefa na potrzeby czeskiego ruchu

¹ JAN PAWEŁ II, *Spotykamy się dziś na ruinach wieży Babel*, OsRomPol (1990) 5, 22-23.

reformacyjnego? Liczni badacze, przede wszystkim pochodzenia niemieckiego (Buddensieg, Döringer, Helfert, ale przede wszystkim Johann Loserth) degradowali Husa właśnie do poziomu ucznia Wiclefa, niemniej pośród uczonych niemieckich istnieje jeden wyjątek, a jest nim August Neander, który badając życie i działalność Macieja z Janowa bezspornie udowodnił, że wpływ Macieja na Husa był znacznie większy niż wpływ oksfordzkiego mistrza². Nie ma wątpliwości co do tego, że neorealizm Wiclefa, jego druzgocący atak „epigonów nominalizmu” Ockhama, Dunska Szkota i Piotra d’Ailly, zastosowanie przez niego historycznej metody w celu odświeżenia i pokazania słabych stron niektórych wypowiedzi Kościoła, to wszystko razem wzięte spotkało się u Husa z aprobatą. Z takimi poglądami spotkał się już w czasach studenckich, albowiem wiedzę zdobywał w środowisku, gdzie jego nauczycielami byli Konrad Waldhauser i Wojciech Rańkow z Jeżowa, którzy myśleli w sposób podobny. Na długo przed tym, zanim nauczanie Wiclefa o Wieczerzy Pańskiej dotarło do Czech, reformatorzy czescy zajmowali się już Eucharystią, kiedy to „kielich”, a nie Biblia, stał się świętym symbolem czeskiej reformacji. Milicz, Wojciech Rańkow, Tomasz ze Szczitnego, a przede wszystkim Maciej z Janowa bronili częstego przyjmowania komunii świętej przez wiernych świeckich: *frequentem ac quotidianam communionem laicis*³. Można zgodzić się z twierdzeniem Reginalda Roberta Bettsa, które jest sformułowane tak dobrze, iż można je zacytować w całości: „Ruch angielskich lollardów obumierał w znacznej mierze z tego powodu, iż teologia Jana Wiclefa była bardzo zawiła i dlatego trudna do przyjęcia. Swoją skuteczność traciła z powodu trudno dostępnej metody scholastycznej, jak i z powodu stosunkowo ostrego ujęcia predestynacji, co Wiclef przejął od Bradwardina, a najbardziej z powodu pochopnego ataku na rozumienie nauki o sakramentach, przede wszystkim nauki o transsubstancjacji. Czeski ruch reformacyjny przeżył XIV wiek, znacznego rozwoju doznał w wieku XV i zaliczał kolejne sukcesy właśnie dlatego, że Hus przejął od Wiclefa tylko to, co oparte było na twardym podłożu i współbrzmiało z czeskim duchem. Wszystko niewłaściwe i nie do przyjęcia Hus odrzucił. Był on wielkim i twórczym myślicielem religijnym, a dzieło, które umożliwiło powstanie kościoła narodowego, nie było wynikiem niewolniczo przyjętych tez Wiclefa, ale rozwijającego się ducha, który wyniósł na powierzchnię ideały, które przez długi czas kiełkowały w jego własnym kraju”⁴. Wpływ Wiclefa w Czechach jest niezaprzeczalny od osiemdziesiątych lat XIV wieku, ale faktem udowodnionym jest stwierdzenie, że Hus nie był tylko „kopią” Wiclefa, ale również samodzielnym myślicielem⁵. Sobór w Konstancji stał

² F.M. BARTOŠ, *Husictví a cizina*, Praha 1931, 21.

³ E. MOLNÁR, *Viklef, Hus a problem autority*, w: *Jan Hus mezi epochami, národy a konfese-mi*, red. J. B. Lášek, Praha 1995, 105.

⁴ R.R. BETTS, *English and Czech Influences on the Hussite Movement*, London 1939, 73.

⁵ M. SPINKA, *John Hus and the Czech Reform*, Chicago 1941.

na stanowisku, że Hus był „wiclefistą” i tak jest przyjęte do dnia dzisiejszego, pomimo że nauczanie Husa świadczy nieco inaczej⁶. W rzeczywistości Hus nigdy nie przyjął żadnej, nawet jednej części z nauk Wiclefa, bez uprzedniego jej ostrożnego przeanalizowania i do samego końca pozostał jednym z bardzo umiarkowanych zwolenników angielskiego heretyka, podczas gdy jego przyjaciele w zakresie apologii jego nauk znacznie go przewyższyli⁷. Prawdą jest, że różnica zdań między Wiclefem a Husem nigdzie nie jest tak wielka, jak w ich podejściu do rozumienia autorytetów.

Jak na tym tle wygląda sprawa autorytetu według Husa i Wiclefa? Dla obu reformatorów Pismo Święte jest autorytatywnym źródłem wiary. Jednak kiedy Wiclef często utożsamia Pismo z rozumem, Hus taki sposób myślenia pomija. Oprócz tego Wiclef często identyfikuje wiarę z Pismem aż do tej miary, że mówi o *fides Scripturae*,⁸ co jest raczej podejściem dialektycznym. Obaj reformatorzy różnią się temperamentem i zainteresowaniami: Wiclef, jako naukowiec, często wypowiada się poprzez ostre sformułowania, czasem niejasne, zawsze radykalne. Hus odwrotnie, jako człowiek czynu, kapłan i trybun ludu uwagę poświęca skrupulatnej pieczy o ortodoksję i niemalże prawną niepodważalność w sprawach dotyczących nauki. Oprócz tego przejawia niezwykłą wrażliwość we wszystkich sprawach powiązanych z sumieniem i życiem wewnętrznym, bezkompromisową twardość wszędzie tam, gdzie chodzi o zasady moralne, o żarliwe pragnienie przemieniania człowieka i społeczności w zgodzie z ideałami pierwotnego Kościoła⁹. W swoim inauguracyjnym przemówieniu z 20 października 1409 r., jako rektor uniwersytetu, przedstawił fundamentalne zasady swego życia następującymi słowami: „[...] uczmy się nikogo nie obrażać, dla wszystkich chcieć dobra, szanować starszych, rówieśnikom nie zazdrościć, unikać arogancji, kierować się rozumem i trzymać się cnót. Zachowujmy to, co jest dozwolone, unikajmy tego, co jest złe dla naszego zbawienia, nie wstydzmy się mówić prawdy [...]”¹⁰.

Jeżeli chodzi o Pismo Święte jako źródło i normy wiary, jak Wiclef, tak i Hus często wypowiadają się w podobny sposób, przede wszystkim w tych miejscach, w których autorytet Pisma stoi przeciwko pojmowaniu papieżstwa. Również zdanie „wszelka prawda zawarta w Piśmie” pojawia się w dziełach obu reformatorów, albowiem chodziło o tzw. *locus communis* wszystkich biblistów średniowiecza. Jest tu jednak jedna głęboka różnica: Wiclef rozumie to zdanie dosłownie, odrzucając jakikolwiek autorytet oprócz Biblii, włącznie z Ojcami Kościoła, zaś Hus tradycję tę przyjmuje wraz z Pismem¹¹. Nawet w sprawie Pisma Świętego

⁶ Tamże, 58-59.

⁷ Tamże, 9.

⁸ V. KYBAL, *Mistr Jan Hus. Život a učení*, t. 1, cz. 2, Praha 1026, 100.

⁹ Tamże, 100-101.

¹⁰ E. STEIN, *Mistr Jan Hus jako univerzitni rektor a profesor*, Praha 1948, 22.

¹¹ V. KYBAL, *Mistr Jan Hus. Život a učení*, t. 1, cz. 2, 103.

jako podstawowego autorytetu jest różnica w akcencie między obu teologami. Podczas kiedy dla prawniczego umysłu Wiclefa Pismo jest *regula essentialiter directiva*, dla Husa jest to *veritas directiva*. Wiclef twierdzi, że posłuszeństwo prawu Bożemu czyni ważnym członkostwo w Kościele, zaś konsekwencją nieposłuszeństwa jest jego utrata¹². Stwierdzenie takie ma charakter raczej dogmatyczny, podczas gdy w swoim prawniczym stwierdzeniu Wiclef stoi na stanowisku, że jakiegokolwiek prawo, które nie pochodzi od Chrystusa (tzw. *lex humana*) jest lekkomyślnym wymysłem człowieka¹³. Hus z kolei wyobraża sobie członkostwo w Kościele bardziej w sensie wewnętrznym, duchowym i moralnym oraz kładzie mocny nacisk na łaskę Boga, która działa w człowieku¹⁴. Z tego rodzi się kolejne pytanie: Jaki jest stosunek Husa do władzy duchowej i świeckiej, czyli do relacji Kościół – państwo? Hus uznaje władzę świecką (*potestas corporalis*), z czego wynika, że nie odrzuca prawa świeckiego, które z władzy świeckiej wypływa lub ją zakłada. Analogicznie do tego, uznaje posłuszeństwo duchowe i świeckie, czyli obowiązki wobec prawa świeckiego i duchowego. Zadaniem wszystkich, czyli władzy duchowej i świeckiej, jest obrona dobra i karanie zła. Hus swe teorie buduje, co jest oczywiste, na gruncie ówczesnych, średniowiecznych, jemu współczesnych realiów. Autorytet panującego był dwupłaszczyznowy – karzący i wykonawczy. Pierwszy oznaczał karanie przestępstw przeciw prawu Bożemu, drugi troszczył się o posłuszeństwo prawu Bożemu i o głoszenie prawdy. Posłuszeństwo wobec władcy wszystkich, zarówno kleru jak i laików, wywodzone było z ewangelicznego nakazu Chrystusowego¹⁵. Kościół posiada swe własne prawo. Hus je akceptuje, a zatem nie postępuje tak, jak czyni to Wiclef, odrzucając je. W dziele *De decimis* pisze: „Prawo, ponieważ jest definiowane przedstawicielami Kościoła, ma charakter prawa kanonicznego. Jego celem jest tłumienie w pewnych granicach tego wszystkiego, co jest w sprzeczności ze świętymi przepisami Kościoła. Prawo to może być porównywane z prawem ewangelicznym, które tworzy artykuły wiary przyjęte na kościelnych synodach...”¹⁶. Innymi słowy, Hus przyjął tzw. definicje dogmatyczne powszechnych soborów i miejscowych synodów, a w trakcie procesu w Konstancji wyznaje: „Mam w głębokim poszanowaniu wszystkie powszechne i miejscowe sobory, ich rozporządzenia i nakazy, tak samo jak i wszystkie ustawy, kanony i konstytucje, o ile są *explicite* i *implicite* w zgodzie z prawem Bożym”¹⁷. Imiennie wymienia pierw-

¹² E. MOLNÁR, *Viklef, Hus a problem autority*, 109.

¹³ V. KYBAL, *Mistr Jan Hus. Život a učení*, t. 1, cz. 2, 357.

¹⁴ *Tamže*, 358.

¹⁵ J 19,11.

¹⁶ E. MOLNÁR, *Viklef, Hus a problem autority*, 110.

¹⁷ V. KYBAL, *Mistr Jan Hus. Život a učení*, t. 1, cz. 2, 71. „Veneror etiam omnia concilia et specialia, decreta et decretales, et omnes leges, nanones et constitutiones, de quanto consonant explicite vel implicite legi dei”

sze cztery Sobory Powszechne (Nicea, Konstantynopol, Efez i Chalcedon), które szanuje tak, jak św. Grzegorza i cztery Ewangelie¹⁸. Kanony dogmatyczne soborów i wyznanie wiary tworzą dwa niezbędne filary tzw. Świętego Urzędu Kościoła (*Magisterium Ecclesiae Sollemne*), podczas gdy święci Ojcowie wraz z liturgiami, katechizmami i diecezjalnymi ogłoszeniami są wyrazem tzw. zwyczajnego i powszechnego duchowego urzędu Kościoła (*Magisterium Ecclesiae Ordinarium ac Universale*)¹⁹.

2. Wzajemny stosunek Pisma i tradycji w teologii Husa i Wiclefa

Zdaniem Husa, tradycja musi być przyjęta i czczona wspólnie z Pismem Świętym, niemniej tradycja autorytatywnie Pismo poprzedza²⁰. Pochłonięcie Pisma przez tradycję wydawało się być Husowi tak samo heretyckie, jak ówczesnym rzymskim teologom podporządkowanie tradycji Pismu. Niemniej Hus nie nauczał, że Biblia miałaby być jedyną nauczycielką i autorytetem – jak twierdził Wiclef – ale posłusznie przyjmował jako dopełnienie do Pisma zarówno tradycję, jak i dekryty papieskie dotyczące Pisma. W nauczaniu Husa nie ma podejścia w stylu *sola Scriptura*, co znajdujemy później w reformacji protestanckiej. Hus tylko zbliżał się do protestantyzmu, tak że trwał na Piśmie jako na pierwszym autorytecie poprzedzającym tradycję²¹. Pierwszeństwo Pisma u Husa nie pochodzi tylko od pojmowania Biblii jako nauki, ale też z jej moralnego, prawnego i kościelnego rozumienia. Tu istnieje ogromna różnica między Husem i Lutrem. Pewnym jest, że Hus podniósł Biblię do poziomu pełnej i bezpośredniej normy wiary, ale sama jedynie wiara, bez czynów, nie jest w jego mniemaniu usprawiedliwieniem. Hus nie zakończył swego nauczania tylko dojściem do biblijnego dogmatu, wręcz odwrotnie, dodał do niego powiązanie z tradycją, a zatem można zaryzykować stwierdzenie, że Hus jest bliżej wschodniej, ortodoksyjnej nauki, gdzie Pismo i tradycja tworzą nierozzerwalną więź. Pytając o źródła autorytetu w teologii Husa można zestawić następującą hierarchię:

- Pismo Święte – w języku zrozumiałym dla prostego wiernego²².
- tradycja apostołska – tradycję tę Hus rozumiał jako autorytet apostołów, jako świadków i głosicieli Słowa Bożego w sferze nauki i moralności. Mówiąc o apostołach nie myślał o nich jako o autorach ksiąg nowotestamentalnych, ale przede wszystkim jako wysłannikach Boga i narzędziach Jego woli²³.

¹⁸ Tamże, 72.

¹⁹ Tamże, 73.

²⁰ K. D. SCHMIDT, *Studien zur Geschichte des Konzils von Trident*, Mohr 1925, 140.

²¹ V. KYBAL, *Učení Mistra Jana Husi*, t. 1, Praha 1923, 74.

²² E. MOLNÁR, *Viklef, Hus a problem autority*, 111; J. Hus, *Rozjímání na sedmou neděli po Kristově narození*, Praha 1952, 72.

²³ V. KYBAL, *Mistr Jan Hus. Život a učení*, t. 1, cz. 2, 62.

Chrystus przekazał wszystkim apostołom władzę wypływającą z duchowego urzędu, która obejmuje szafarstwo sakramentalne i nauczanie. Apostołowie – zdaniem Husa – prowadzeni i inspirowani Duchem Świętym są założycielami naukowej tradycji, nie są tylko autorami apostołowskiego wyznania, ale również świadkami Prawdy i stałymi nauczycielami w Kościele²⁴.

- wyznanie wiary pierwotnego Kościoła – apostołskie *Credo* z Nicei²⁵.
- dzieła Ojców i nauczycieli Kościoła – Hus akceptował ich jako autorytety o ile wyrażali prawdę zawartą w Piśmie Świętym²⁶. W tej sferze Hus nie zgadza się z Wiclefem, który twierdził, że w porównaniu z Biblią „dzieła innych nauczycieli, jakkolwiek mogą być prawdziwe, stoją na pozycji apokryfów”²⁷.
- prawo kanoniczne i sobory powszechne – Hus często odwołuje się do prawa kanonicznego. Nie wierzył, że kuria papieska jest nieomylna lub że stoi ponad prawem kościelnym. Czuł, że to właśnie kuria była tą, która kanony naruszała, czego przykładem jest list Jana Husa do Jana XXIII z 1 września 1411 roku²⁸. Hus był zwolennikiem teorii koncyliarystycznej i często podkreślał duchowy autorytet soboru²⁹. W tym punkcie znowu bardzo różni się od Wiclefa, który twierdzi, że Pismo bez prawa kanonicznego jest wystarczające dla porządku w Kościele, a Biblia jest umową spisaną przez Boga³⁰.

3. Hus – Wiclef i ich stosunek do hierarchii kościelnej

Rozumienie hierarchii kościelnej w pewien sposób nawiązuje do poprzedniego punktu, bo traktuje o tym, jak sprawa autorytetu u obu teologów bezpośrednio przekładała się na ich stosunek do hierarchii kościelnej. Pytanie podstawowe dotyczące tej kwestii brzmi: czy i jak dalece Hus przyjął te myśli Wiclefa, które podważały wyjątkową pozycję duchowieństwa, czy też hierarchii kościelnej, w społeczeństwie średniowiecznym i czy praski teolog w tej sprawie zajął stanowisko, które różniło się od stanowiska Wiclefa lub, nawet, czy było ono bardziej radykalne?

W tym zakresie Jan Wiclef doszedł do przekonań, które nie były w zgodzie z ówczesnymi zapatrywaniami Kościoła. Według jego przekonania o „bezwątkowym pierwszeństwie porządku Bożego”³¹, jaki jest wyobrażony w Piśmie

²⁴ E. MOLNÁR, *Viklef, Hus a problem autority*, 110; J. Hus, *O cirkvi*, Praha 1965, 9.

²⁵ V. KYBAL, *Mistr Jan Hus. Život a učení*, t. 1, cz. 2, 63-65.

²⁶ *Tamże*, 67. „Si (lex Christi) est implicite, tunc hoc declarans non superadderet novam legem, sed modum doctorum postillantium legem Christi declararet”

²⁷ H. WORKMAN, *John Wyclif*, t. 2, Oxford 1926, 150.

²⁸ B. RYBA, *Sto listů Mistra Jana Husi*, Praha 1949, 56.

²⁹ *Tamże*, 58.

³⁰ H. WORKMAN, *John Wyclif*, t. 2, 150.

³¹ F. DE BOOR, *Wiclifs Simonie-Begriff*, Halle/Saale 1970.

Świątym, w *lex Dei* czy *lex Christi*, Kościół jest przede wszystkim wspólnotą tych, którzy są przez Boga uprzednio predestynowani do zbawienia. Takie rozumienie predestynacji w Kościele mógł przejąć od św. Augustyna, który jednak swe przekonanie, że przynależność do tej wspólnoty nie jest dla człowieka w tym życiu poznawalna, łączył – w odróżnieniu od Wiclefa – ze staraniami niepodważania istniejącego Kościoła jako instytucji. Wiclef poszedł dalej i dążył, by rozumienie predestynacyjne Kościoła uczynić decydującym kryterium istniejącego porządku kościelnego. Wprawdzie twierdził, że wierni bez specjalnego osobistego objawienia Bożego nie mają żadnej pewności w jednoznacznym rozpoznawaniu tych, którzy są od Boga predestynowani, czy też tych, którzy są potępieni, „znani uprzednio” – oczywiście Bogu – (*praesciti*), pomimo to uznawał, że życie według przykazań prawa Chrystusowego jest znakiem przynależności do prawdziwego Kościoła predestynowanych³², podczas gdy postępowanie grzeszne, a przede wszystkim upadek do grzechu śmiertelnego, może być uważane za znak, iż ten, kogo to dotyczy, należy do *praesciti* i nie może być uważany za członka prawdziwego Kościoła³³. Przedstawiciele kościelnej hierarchii, będący w stanie grzechu śmiertelnego, bez względu na to, czy chodzi o zwykłego kapłana, czy papieża, do Kościoła nie należą, co powoduje, iż – jak Wiclef naucza później – sprawowane przez nich sakramenty są nieważne. Z tego zatem wniosek, że predestynacja Wiclefa, w odróżnieniu od Augustyna, burzy istniejący porządek w Kościele i dlatego teolog z Oksfordu, z punktu widzenia Kościoła, staje na jednoznacznie heretyckiej pozycji.

Po drugie, jest całkowicie pewne, że zdecydowana orientacja na *lex Dei* czy *lex Christi*, dostępne ludziom w postaci Biblii, prowadzi do tego, że Wiclef uważa normy opisane w Nowym Testamencie, a przez to i normy pierwszego wieku Kościoła, za absolutnie obowiązujące. Wskazuje zwłaszcza na to, że w *ecclesia primitiva* są tylko dwa rodzaje kleryków (*ordines*): kapłani i diakoni. Twierdzi, że kolejne stopnie obecnej hierarchii, przede wszystkim urzędy papieża i kardynałów, były wprowadzone dopiero po uznaniu Kościoła przez cesarstwo i potrzebne były właśnie dla cesarstwa. Wniosek jest jednoznaczny – i w tym swoim przekonaniu Wiclef stoi w ostrej sprzeczności z ważną strukturą Kościoła rzymskiego.

Po trzecie, swoją wyłączną orientacją na *ecclesia primitiva* Wiclef podważa świeckie prawa własnościowe Kościoła. Swój sąd poparł jeszcze ważnym poglądem o *dominium*, o sprawiedliwym posiadaniu dóbr, włącznie z *dominium civile*. Wychodzi z tego, że każde *dominium* w końcowym efekcie sięga do Boga i zatem ten, kto jest w stanie łaski, może w sposób ważny wykonywać *dominium* nad rzeczami i osobami. Grzech śmiertelny, który stoi w opozycji do Boga

³² G. LEFF, *Heresy in the Middle Ages*, t. 2, New York 1967, 112.

³³ A. HUDSON, *The Premature Reformation*, Oxford 1988, 315.

sprawia utratę ważności *dominium*. Ciekawostką jest, że Wiclef w tym zakresie unika podważania całego istniejącego wówczas systemu państwowo-gospodarczego. Król, który jest w stanie grzechu śmiertelnego jest wprowadzie przez Boga odrzucony i tak w obliczu Boga traci swe *dominium* będące w jego ręku, jednak ludzie mają władcę, którego powinni uważać za ustanowionego przez Boga i słuchać go, spełniając jego rozkazy, oprócz tych, które mogłyby zaszkodzić zbawieniu ich duszy. Wykonania takiego rozkazu można odmówić, ale tylko takim sposobem, by nie doszło do otwartego buntu.

W stosunku do duchownych wymagania są większe. Ponieważ skutek grzeszności ludzkiej władza świecka, jak i wykonywanie praw własnościowych nie mogą się – zdaniem Wiclefa – w praktyce obejść bez popadnięcia w grzech, wnioskuje z tego, iż duchowieństwo, które swoim życiem musi laikom służyć za wzór godny do naśladowania powinno się zrzec wszelkiego *dominium civile*. Duchowni powinni żyć z dobrowolnych datków wiernych. Pogląd ten nie jest herezją w ścisłym słowa znaczeniu, niemniej jest w zasadniczej sprzeczności ze średniowiecznym zwyczajowym prawem kościelnym, tworzonym przez struktury feudalno-monarchiczno-własnościowe.

Jak do powyższych trzech zestawów kwestii – predestynacyjnego rozumienia Kościoła, podważania hierarchii kościelnej z odwołaniem do struktur Kościoła pierwotnego i *dominium* oraz połączonego z nim stanu łaski – ustosunkował się Jan Hus? Już w kazaniu o Kościele, które wygłosił w roku 1410, nawiązując do wywodów oksfordzkiego teologa stwierdził, że obok szerokiego znaczenia pojęcia *ecclesia*, które ogarnia wszystkich wierzących, możliwe jest do przyjęcia rozumienie węższe, obejmujące tylko tych, którzy należą do *congregatio predestinatorum*, których głową jest Chrystus³⁴.

Decydujący wpływ na rozumienie Kościoła na Zachodzie miał Augustyn. Swoim podziałem Kościoła na niewidzialny i widzialny, w ramach metafizyki platońskiej, identyfikował się z tym, co duchowe i niewidzialne. Krytyczny punkt soteriologii, o który chodziło Augustynowi i Husowi, czyli o to, „kto jest zbawiony”, spoczywa w tym, że bez jakiegokolwiek wątpliwości za zbawionego można uważać tylko Zbawiciela, Emmanuela, to jest „Boga z nami”, zaś zbawienie wszystkich pozostałych zależy od ich bliskości wobec Jezusa, a zatem kwestia dotycząca niepewności czy pewności, kto stoi bliżej eschatologicznej osoby Zmartwychwstałego Imperatora Historii i Kościoła była wówczas niezwykle żywa. Hus dokonał próby zrozumienia i naświetlenia tego krytycznego punktu eklezjologii soteriologicznej poprzez syntezę dwu koncepcji i napięcia, które panuje między nimi. Pierwszą część jego dzieła tworzy będąca pod wpływem Wiclefa nauka o Kościele jako *numerus* czy *convocatio predestinatorum*, druga to Kościół jako *corpus mysticum*.

³⁴ J. SEDLÁK, *Hus, Sermo de ecclesia*, Praha 1915, 116.

Numerus – convocatio praedestinatorum – na Soborze w Konstancji Husa sądzono w oparciu o 30 artykułów, zaś pierwszy z nich definiuje Husowe predestynacyjne rozumienie Kościoła: *Unica est sancta universalis ecclesia, quae est praedestinatorum universitas*. Ta definicja postawiła Husa w szeregu dawnej nauki predestynacyjnej. Wprawdzie przyjął naukę Augustyna o niezmienności predestynacji, która w swej formie platońskiej lekceważy historię, ale w rzeczywistości osłabił ją drugim rozumieniem Kościoła jako *corpus mysticum Christi*. W odróżnieniu od Augustyna, Hus nie przyjął tezy o odrzuceniu od samego początku dziejów, ale aż na końcu dziejów. Właściwym powodem, według Husa, nie jest przedhistoryczny upadek, ale historyczna decyzja człowieka, przez którą upada on do grzechu. Poprzez zastosowanie słowa *praescientia* zamierzał podkreślić znaczenie ludzkiej odpowiedzialności za swe poczynanie, a przez to zakwalifikowanie według woli Bożej. Ta drobna różnica w stosunku do Augustynowej predestynacji zapewne łączy się z pojmowaniem Boga, które u Augustyna jest wyraźnie pod wpływem neoplatonizmu, zaś u Husa arystotelizmu, przez co pojmowanie to otrzymuje charakter bardziej dynamiczny. Pojęcie *praescientia* wnosi jednak do nauki o predestynacji pewną sprzeczność. Znaczenie decydowania historycznego dokonuje się tylko wobec *praesciti ad damnationem*. *Praesciti ad salutem* mogą grzeszyć, bo *gratia praedestinata* zawsze na końcu doprowadzi ich do zbawienia.

Corpus Christi mysticum – druga część nauki o Kościele, którą Hus oznaczył jako mistyczną, to Pawłowa idea *eklezji*. Hus zatem połączył predestynację z nauką o *corpus Christi mysticum*. Napisał: „Już z wypowiedzi świętych jasno wpływa, że święty Kościół to liczba wszystkich predestynowanych i Chrystusowe Ciało Mistyczne, którego On jest Głową”³⁵. W wyniku tej syntezy oba ujęcia się relatywizują i wzbogacają tak, że ich pierwotna, tradycyjna forma zyskuje w ujęciu Husa nowe znaczenie. Jeżeli Mistyczne Ciało – zdaniem Husa – ma uczestnictwo w jednym „chlebie” i w jednym „kielichu”, konieczne jest ich rozumienie jako konkretnej rzeczywistości, która jest obecna w empirycznym Kościele utworzonym z konkretnych ludzi. Tym sposobem ze socjologicznie neutralnego *numerus* staje się *communio* o jakości interpersonalnej. Kolejną konsekwencją jest to, że poprzez utożsamienie predestynowanych z Mistycznym Ciałem idea metafizycznej predestynacji staje się teologią historycznego objawienia i inkarnacji, albowiem Mistyczne Ciało ma swoje ugruntowanie w Chrystusie, Jego dziele i dobrodziejstwach. Kolejną, trzecią już konsekwencją jest to, że łaska predestynacyjna aktualizuje się poprzez wiarę formowaną miłością (*fides caritate formata*), która ma swoje wyłączone źródło w Chrystusie i powoduje wszczęcie w Chrystusa, i tym sposobem przeradza się w *fides iustificans*. Wreszcie w Kościele jako Mistycznym Ciele Chrystusa predestynacja, rozumiana jako bezczasowa, ahisto-

³⁵ J. Hus, *O cirkvi*, 24.

ryczna idea metafizyczna i platońska rzeczywiistość przeradza się w historyczny, dynamiczny proces. Walka Chrystusa z siłami zła, która jest prowadzona poprzez kazania, szafarstwo sakramentalne, modlitwy i nauczanie Kościoła empirycznego, w centrum którego działa pokuta i odpuszczenie grzechów, jest faktem historycznym i realnym. W tym Kościele żyje i walczy ziemską część świętego Kościoła katolickiego zmieszana ze złymi i obłudnikami, z czasowo sprawiedliwymi z ogólnej liczby „inaczej złych” przeznaczonych na potępienie. Reasumując, Kościół tworzy coś, co można by określić mianem „ciała pomieszanego” (*corpus permixtum*) Kościoła empirycznego. Umieszczenie przez Husa walczącej części Kościoła w historycznym Kościele empirycznym i interpersonalne rozumienie komunii wykluczają, by Hus tę ziemską część Kościoła powszechnego uważał za niewidzialną. Podkreśla cnotę posłuszeństwa i poleca słuchanie i wypełnianie poleceń papieża, jednak z poważnym ograniczeniem, bo tylko wtedy, jeśli nakazy te są w zgodzie z rozumem i prawem Bożym (*lex Dei*)³⁶. W swoim dziele *Defensio articulorum Wiclif* napisanym w 1412 r. i w traktacie z 1413 r. przeciw Szczepanowi z Palcze podkreśla ponadto, że kapłani, biskupi i papież, pomimo bycia w stanie grzechu śmiertelnego w sposób ważny udzielają sakramentów i są dla Kościoła pożyteczni, co należy odczytywać jako znak mocy Boga (*potentia Dei*), że nawet poprzez niegodne sługi rozwija swe dzieło. Tak samo w dziele *O Kościele* Hus stwierdza, że każdy wyświęcony kapłan w sposób ważny sprawuje sakramenty³⁷. To swoje stanowisko potwierdza w sprawie dotyczącej osądzenia pod koniec 1414 roku 45 tez Wiclefa, kiedy ponownie stwierdził ważność sprawowania sakramentów przez kapłana będącego w grzechu ciężkim³⁸. Tym sposobem powtórzył swe łagodne stanowisko, którym różnił się od późnego poglądu Wiclefa. Predestynacyjnego rozumienia Kościoła wprawdzie nie pojmuje tak jak Wiclef, niemniej nawet dla niego właściwym Kościołem jest wspólnota predestynowanych. Jeżeli chodzi o pytanie do jakiej miary Hus, wobec obrazu Kościoła pierwotnego przedstawionego w Nowym Testamencie, odrzuca istniejącą hierarchię kościelną, to można sądzić, że w oparciu o wysoko przez niego szanowane i cenione *lex Christi*, wyrażone właśnie w Nowym Testamencie. W tym punkcie zgadzał się z Wiclefem. W swym traktacie *O Kościele* konstatuje, tak samo jak Wiclef, iż w czasach apostoelskich wystarczyli *duo ordines cleri*, czyli diakoni i kapłani³⁹. Papiestwo w obecnej formie, ze swymi przekraczającymi wszelkie granice kompetencjami mocarstwowymi, było założone przez cesarza Konstantyna dopiero po trzechsetletnim istnieniu Kościoła, bo do czasów Konstantyna papież był tylko spójnikiem (*consocius*) wszystkich biskupów⁴⁰.

³⁶ *Tamże*, 123.

³⁷ J. HUS, *O cirkvi*, 88.

³⁸ J. SEDLÁK, *Mistr Jan Hus*, Praha 1915, 305.

³⁹ J. HUS, *O cirkvi*, 128.

⁴⁰ *Tamże*, 122.

Nie papież, ale Chrystus jest prawdziwą głową Kościoła i dlatego jest możliwe, że Bóg prowadzi Kościół z powrotem *ad statum pristinum* i usunie przy tym prefekturę papieża i kardynałów⁴¹, albowiem Chrystus może – jak mówi Hus w swoim traktacie przeciw Paleczowi – kierować swym Kościołem bez papieża, sam, za pośrednictwem swoich kapłanów⁴².

Można zatem konstatować, że Hus, tak samo jak Wiclef, w sposób istotny podważa strukturę Kościoła swego czasu. Znaczenie odrzucenia konieczności papieżstwa jest w całej okazałości widoczne, kiedy sobie wyobrazimy, iż według ówczesnego przekonania papież jako *vicarius Christi* wyobrażał przełożonego Piotra, który z kolei jest niezbędnym ogniwem łączącym Boga, czy też Chrystusa ze wspólnotą wiernych. W miejscu tym koniecznie trzeba w całej pełni zgodzić się z Paulem de Vooghtem, którego pragnieniem było całkowite uwolnienie Husa z herezji, kiedy mówi, że powyżej opisane stanowisko Husa odnośnie papieżstwa w ówczesnym rozumieniu musiało być koniecznie jednoznacznie ocenione jako hereetyckie⁴³.

Co do sprawiedliwego *dominium civile*, Hus w swoim dziele *Defensio articulorum* napisanym w 1412 r. przejmuje formułę angielskiego teologa, że człowiek będący w stanie grzechu śmiertelnego traci w obliczu Boga wszelkie *iustum dominum*⁴⁴. Zgodny z Wiclefem wywód brzmi, że grzeszący ciężko biskup czy władca nie wykonuje swego urzędu prawdziwie i sprawiedliwie (*vere et iuste*), ale tylko nominalnie⁴⁵.

Jeżeli chodzi o ewentualne wnioski wypływające z powyższej przesłanki, trzeba najpierw skonstatować, iż u Husa nie znajdujemy poglądu przyjętego przez Wiclefa, według którego wykonywanie *dominium civile* bezpośrednio i nieodwracalnie prowadzi do grzesznego postępowania, a zatem członkowie duchowieństwa, czy też instytucji kościelnych, nie powinni – nie uwzględniając pobierania dziesięciny – posiadać żadnych praw własności ani rządzenia. W związku z tym nie ma u Husa również całkowitego odrzucenia majątku świeckiego znajdującego się w rękach Kościoła⁴⁶. Niewątpliwie życzył sobie istotnego ograniczenia władzy świeckiej Kościoła i dalekosiężnego odejścia od roszczeń majątkowych. Królowie mają prawo do sekularyzowania kościelnego majątku, zwłaszcza w wypadku, kiedy duchowny dopuści się jakiegoś przewinienia⁴⁷. Konfiskata majątku byłaby – zdaniem Husa – dla kleru pomocą, przez to bowiem mógłby bardziej

⁴¹ *Tamże*, 126.

⁴² J. HUS, *Contra Stephanum Palecz*, Praha 1924, 337.

⁴³ P. DE VOOGHT, *L'hérésie de Jean Huss*, Louvain 1975, 499.

⁴⁴ J. HUS, *Defensio articulorum*, Praha 1922, 207.

⁴⁵ *Tamże*, 228.

⁴⁶ E. WERNER, *Der Kirchenbegriff bei Jan Hus, Jakoubek von Mies, Jan Želivský und bei dem Taboriten*, Berlin 1967, 20.

⁴⁷ J. HUS, *Defensio articulorum*, 166.

skoncentrować się na działalności na polu duchowym⁴⁸. Następnie wyjaśnia, że dziesięciny i inne dochody Kościoła, które też Hus dopuszcza, miałyby być, po zaspokojeniu koniecznych potrzeb materialnych duchowieństwa, w formie jałmużny rozdane ubogim. Duchowni nie są właścicielami (*domini aut possessores*), ale tylko zarządcami tych majątków (*ministri sive dispensatores*)⁴⁹. Wniosek nasuwa się sam – Hus nie odrzuca majątku w pełni, ale definiuje nową, w rozsądny sposób zredukowaną, relację Kościoła do majątku. Oczywiście, że jak dla Wiclefa, tak i dla Husa wzorem w zakresie majątku Kościoła jest Kościół pierwotny, niemniej Hus nie czyni tak ostrych konkluzji jak Anglik.

Jeżeli chodzi o prawa do panowania i majątki świeckich panów, Hus, tak samo jak Wiclef, wychodzi z tego, że władca upadły do grzechu śmiertelnego nie jest *digne et iuste dominus*⁵⁰, że przed Bogiem traci swe prawa. Jednak i ci niegodni i grzeszni władcy posiadają swoją władzę z dopuszczenia Bożego (*ex permissione divina*), ale nie z dopustu (*ex ordinatione Dei*)⁵¹. To Boże dopuszczenie odnosi się do ich urzędu jako takiego, a nie do ich złych uczynków⁵². Tak na przykład nawet rola Piłata jest z Bożego dopustu, jakkolwiek nie pochwała takiego wykorzystania otrzymanej władzy⁵³. We wspomnianym traktacie *O Kościele* Hus stopniuje, odwołując się do Listu św. Pawła do Rzymian, obowiązek posłuszeństwa poddanych wobec pana – w tym wypadku jednak z ograniczeniem, by panowie nie mieli wymagań przekraczających zwykłą miarę (*opera servilia*).

Podsumowując, można stwierdzić, że Hus starał się pokazać, iż jego nauka o predestynacji i nauka o *corpus Christi mysticum* nie stoją wobec siebie w sprzeczności, ale że tworzą syntezę. Podstawowe pytanie brzmi: jak mógł połączyć tak przeciwstawne koncepcje i zarazem zachować ich podstawowy sens? Kluczem do tej syntezy jest metafizyka arystotelesowska, która tworzyła bazę filozoficznego realizmu Husa i wewnętrzną strukturę jego teologii, w przestrzeni której Hus spotkał się z biblijną prawdą, i na płaszczyźnie której sam też się wypowiadał.

Realizm arystotelesowski można ogólnie charakteryzować zdaniem *universalis sunt ante res, in rebus, post res*. Wszystko, co w Piśmie Świętym i w tradycji Hus uważał za powszechny Kościół Chrystusa, to mógł ogólnie rozumieć jako powszechnik (*universalium*). To *universalium* znajduje się najpierw u Boga jako myśl i wola, a później aktualizuje się w historii i w ludzkości, i na podstawie tej aktualizacji może zostać poznane i artykułowane w pojęciu „święty Kościół katolicki”. Najgłębsza treść idei predestynacyjnej Husa mieści się w idei doty-

⁴⁸ *Tamże*, 171.

⁴⁹ *Tamże*, 205.

⁵⁰ *Tamże*, 216.

⁵¹ *Tamże*, 210.

⁵² *Tamże*, 218.

⁵³ *Tamże*, 220.

czącej pochodzenia Kościoła z odwiecznej Bożej myśli i odwiecznej Bożej woli. Kolektywna osoba Kościoła jako *corpus mysticum Christi* jest pojmowana jako aktualizowanie *universale* Kościoła. Predestynacja nie tylko się w Chrystusie aktualizuje, ale ma też w Nim i w Jego dziele swe pochodzenie. Jezus jest rozumiany nie tylko jako pierwszy predestynowany człowiek (*vere homo*), ale i jako odwieczny Syn Boży (*vere Deus*). Tym sposobem Hus przemienił predestynację metafizyczną w historiozbawczą teologię. Metafizyczna ponadczasowość predestynacji, jaką znamy z realizmu platońskiego Jana Wiclefa, w pojmowaniu Husa się zmienia i staje się predestynacją, o której decyduje wieczny Bóg w osobie Jezusa Chrystusa i w historycznej aktualizacji tej predestynacji, która się urzeczywistnia w życiu Mistycznego Ciała Chrystusa. Proces ten – według nauki arystotelesowskiej – realizuje się poprzez połączenie materii z formą. Formę tworzy predestynowane Mistyczne Ciało Chrystusa, a materię ludzkość. Arystotelesowska wewnętrzna struktura teologii otwarła Husowi drogę do biblijnego pojmowania uniwersalnej intencji zbawienia. Hus w zasadzie nie wykluczał możliwości bycia zbawionym dla nikogo, bo Jezus nie przyszedł po to, aby sądzić, ale by zbawić. Nauka Husa o ostatecznie odrzuconych zawiera w sobie ten uniwersalny zbawczy zamysł Boży, możliwy do połączenia z predestynacją pod warunkiem, że jest rozumiany wyłącznie jako arystotelesowska forma, która aktualizuje się dopiero w historycznym procesie, a zatem nie jest dla człowieka aprioryczną koniecznością, ale tylko i wyłącznie apriorycznie daną historyczną możliwością, która może być zmarnowana. Dlatego – zdaniem Husa – rzeczywiście zbawieni będą tylko ci, którzy wytrwają w łasce aż do samego końca. Tylko takie rozumienie predestynacji uzasadnia starania o reformę Kościoła. Termin *praescientia* wyraża, że człowiek jest osądzony z własnej odpowiedzialności i winy, albowiem winę Bóg tylko przewiduje. Można zatem zakładać, że człowiek mógłby być zbawiony łaską, gdyby była ona przez niego odpowiednio przyjęta i gdyby w niej wytrwał aż do samego końca gdy będzie osądzony.

Myśl Husa, według której – w oparciu o Arystotelesa – można rozumieć Kościół początkowo jako *communio omnium hominum*, który dopiero na Sądzie Ostatecznym podzielił się na Kościół i tych, którzy przyłączyli się do szatana, wyraża pierwotną uniwersalność myśli Bożej i wolę zbawienia człowieka. Na końcu czasów, z powyższego *communio omnium hominum*, Kościół Chrystusowy zostanie oddzielony od tych, którzy proponowanej możliwości zbawienia w swoim życiu nie zaktualizowali, ale ją zmarnowali.

Dotychczasowe badania wykazały, że w stosunku do struktury Kościoła, poprzez odrzucenie nadrzędnego stanowiska papieża, Hus zajął podobnie radykalne stanowisko jak Wiclef. Jednak z predestynacyjnego rozumienia Kościoła nie wyciągnął tak dalekosiężnych wniosków i nie odrzucał niektórych świeckich praw Kościoła tak kategorycznie, jak teolog z Oksfordu. Realne istnienie ówczesnych świeckich stosunków własnościowych przyjmował w podobny sposób jak Wic-

lef. Czy zatem Hus był – jak pyta Paul de Vooght – „kimś, czy raczej duchem bez prawdziwych, czy głębszych celów reformatorskich” (*esprit sans originalité profonde*)⁵⁴, stojącym tylko na heretyckim stanowisku w stosunku do papieża? Rzeczowa i uporządkowana odpowiedź na te pytania wydaje się być możliwa tylko wtedy, gdy będziemy mieć na uwadze podstawowy cel działań Husa, który polegał na tym, że usilnie starał się, przede wszystkim w sferze kościelnej, o realizację prawa Bożego, czy też Chrystusowego, ujętego w Piśmie Świętym. W ten sposób dążył on do usunięcia nieporządków wewnątrz Kościoła. Jasnym i zdecydowanym podkreśleniem prawa Chrystusowego Hus niewątpliwie antycypuje znowu podstawowy problem Wiclefa, ale oprócz tego nawiązuje do wcześniejszych starań reformacyjnych, kiedy Maciej z Janowa stawia jako normę przepisy Starego i Nowego Testamentu, z których to pomocą chce pokonać niewłaściwe innowacje w rozwijającym się Kościele, później dąży do prawie tego samego celu co Hus ze swoim wymaganiem urzeczywistnienia na co dzień w praktyce prawa Chrystusowego. W swoim stanowisku z roku 1411, wyrażonym w polemice z Janem Stokesem, Hus uzasadnia dlaczego nie może uważać Wiclefa za hereetyka. Na plan pierwszy wysuwa następujące fakty: Wiclefowi chodziło o to, by wszystkich ludzi przyprowadzić z powrotem na grunt prawa Chrystusowego, zwłaszcza chodziło mu o kler, który miałby iść śladami apostołów w ubóstwie i oddaniu Chrystusowi. O tym, jak Wiclef szanował prawo Chrystusa, świadczy dzieło zatytułowane *De veritate sacre Scripturae*, w którym podkreślał i dowodził prawdę prawa Pańskiego (*lex Domini*)⁵⁵. Sformułowane w tym dziele znaczenie prawa Chrystusowego dla Husa wypływa jeszcze z tego, że *lex Christi* jest wystarczające do kierowania Kościołem, jak o tym przekonuje w rozprawie przygotowanej przed odjazdem do Konstancji i którą chciał wygłosić przed ojcami soborowymi⁵⁶. W dziele tym obok *lex Dei*, ewentualnie *lex Christi*, które jest prawdziwym prawem (*lex vera*), kładzie wytworzone przez ludzi *lex humana*, które nigdy nie powinno być w sprzeczności z *lex divina*, a raczej powinno być w jakimś stopniu z *lex divina*, a tym samym z Pisma Świętego, wyprowadzone⁵⁷. Z tego zatem wniosek, że Hus uznaje na potrzeby „życia codziennego”, dla należytego funkcjonowania wspólnoty ludzkiej, konieczność prawa cywilnego, czy obywatelskiego, wraz ze środkami przymusu w celu zaprowadzenia i utrzymania porządku publicznego. Niemniej na potrzeby Kościoła wystarczające jest *lex Christi per se* – bez dodatków i przeróbek, dlatego konieczne jest, by wszyscy biskupi, jak też i papież, byli teologami, którzy *lex Christi*, Stary i Nowy Testament znają szczegółowo.

⁵⁴ P. DE VOOHT, *L'hérésie de Jean Hus*, 515.

⁵⁵ J. HUS, *Contra Johannem Stokes*, Praha 1966, 63.

⁵⁶ J. HUS, *O postačiteľnosti Kristova zákona*, Praha 1965.

⁵⁷ *Tamże*, 105-107.

Surowe przestrzeganie prawa Bożego w ramach Kościoła jest niewątpliwie głównym celem Husa i z tego punktu wyprowadza wnioski, które do skrajności podważają pozycję hierarchii kościelnej. Już po swej ekskomunie, ogłoszonej przez praskiego arcybiskupa w lipcu 1410 roku, w jednym ze swoich kazań wyowiada się w sposób jasny stwierdzając, iż obediencja duchowa (*obediencia spiritualis*) odpowiadająca prawu Bożemu (*lex Dei*) w zasadzie stoi wyżej, aniżeli wypowiedzi duchownych orientujących się na obediencję kościelną (*obediencia ecclesiastica*). Z tego wynika, że podwładny ma obowiązek usłuchać nakazu przełożonego tylko wtedy, gdy nakaz odpowiada woli Bożej⁵⁸, wskutek czego przyznaje laikom wyraźnie prawo, by sprawdzali zachowanie duchownych przełożonych i osądzali, czy wydane nakazy, włącznie z nakazami papieskimi, są w zgodzie z prawem Chrystusowym. Podwładny może upomnieć przełożonego, ale tylko po bratersku, albowiem dobrze się dzieje, kiedy ktoś zwróci drugiemu uwagę ukierunkowując go ponownie do życia cnotliwego, pomimo że napomniany należy do stanu wyższego. Publicznie grzeszący duchowni i ich przełożeni, żyjąc w sprzeczności z prawem Bożym, zdaniem Husa, są łatwo poznawalni, również przez laików, którzy dzięki dobrym kapłanom zapoznali się poprzez ich kazania z prawem Chrystusowym. Stwierdzenie to jest punktem wyjścia, by przyznać laikowi każdego stanu prawo do krytyki i odmowy posłuszeństwa. Pogląd ten, występujący również u Wiclefa, uważa Hus za najważniejsze kryterium dla swej argumentacji, a zatem problematyka związana z posłuszeństwem wychodzi u niego na plan pierwszy później, aniżeli u Wiclefa⁵⁹. O powadze tej problematyki świadczy również fakt, że w swoim dziele *O sześciu herezjach* (*O šesti bludech*), napisanym w roku 1413, Hus obok symonii, fałszywych wyobrażeń i znaczenia kościelnej ekskomuniki szczegółowo zajmuje się również pytaniem dotyczącym obowiązku posłuszeństwa i znowu podkreśla, że duchownych i świeckich przełożonych powinno się słuchać tylko wtedy, gdy ich nakazy są w zgodzie z *lex Dei*⁶⁰. Można zatem zauważyć, że w samym centrum problemu Hus nie stawia pytania, czy ochrzczony należy do prawdziwego Kościoła predestynowanych, ale pytanie, czy członkowie hierarchii kościelnej, od kapłana aż po papieża, żyją zgodnie z *lex Christi* i w zgodzie z nim wydają odpowiednie nakazy, co Hus wiąże z wezwaniem skierowanym do wiernych, by duchownym, lub przykazaniom kościelnym, które nie odpowiadają powyższym normom, odmówić posłuszeństwa. Poprzez takie zapatrywanie Hus poddaje w wątpliwość jemu współczesny system panujący w Kościele w samych jego podstawach, co oznacza, że sam siebie stawia na pozycję, która z kościelnego punktu widzenia ma niewątpliwie charakter heretycki. Omija zarazem, tak samo jak Wiclef, typowe dla średniowiecznych

⁵⁸ J. SEDLÁK, *Mistr Jan Hus*, 186.

⁵⁹ F. SEIBT, *Jan Hus. Das Konstanzer Gericht im Urteil der Geschichte*, München 1972, 169.

⁶⁰ J. HUS, *O šesti bludech*, Praha 1985, 79.

ruchów heretyckich całkowite odrzuceni świata i akceptuje podstawowe zasady ówczesnego porządku stanowego, włącznie z władzą królewską⁶¹. To był powód, dla którego jego myśli były akceptowane również przez sferę rządzącą.

Pomimo tego, że w sprawie predestynacji czy też ważności sakramentów udzielanych przez niegodnych duchownych Hus nie posunął się tak daleko jak Wiclef i jako teoretyk nie wydaje się być tak konsekwentny jak on, to działalność obu można charakteryzować jako wcześniej reformacyjną. Żaden z nich nie był „rewolucjonistą” chcącym od podstaw zmienić cały istniejący system społeczny – abstrahując już od usiłowań postępowania według prawa Chrystusowego – a dzięki temu w sferze świeckiej ustanowić bardziej sprawiedliwy porządek społeczny. W jednym ze swych ostatnich listów z Konstancji Hus napisał jednemu z księży: „Żyj zgodnie z prawem Chrystusa i czynь wszystko, byś go głosił”⁶².

4. Dwa traktaty *De ecclesia* – podobieństwa i różnice

Często twierdzi się, że traktat Husa O *Kościele* jest tylko kopią traktatu pod tym samym tytułem autorstwa Jana Wiclefa. Czeski tłumacz i wydawca wersji Husa z roku 1965 policzył i porównał poszczególne linijki obu tekstów i okazało się, że z 6964 wersów od Wiclefa pochodzi 1602, to jest tylko 23%. Zarazem autor wstępu do czeskiego tłumaczenia Husowego traktatu podkreślił, iż nie jest ważne, ile Hus przejął od Wiclefa, ale co przejął i jak umiał się tym materiałem posługiwać.

Traktat Wiclefa *De ecclesia* jest uważany za część jego *Sumy Teologicznej*, która nie zachowała się w całości, gdzie *De ecclesia* jest prawdopodobnie szóstym traktatem, *De officio regis* – siódmym, a *De potestate papae* – ósmym. Dzieła te tworzą pewną całość powstałą w latach 1378-1379 i wszystkie zajmują się istotą Kościoła, formą jego kierowania i zarządzania, a także stosunkami z państwem, czyli aspektem w pewnej mierze politycznym. Wydaje się, że niektóre części *De ecclesia* były napisane za pontyfikatu Grzegorza XI, a kolejne części w czasie, kiedy Wiclef był przekonany i wierzył w zdolności Urbana VI, zaś reszta w epoce, kiedy postępująca schizma zachwiała zaufanie Wiclefa nie tylko do poszczególnych papieży, ale do instytucji papieżstwa jako całości⁶³. Zresztą, omawiany traktat Wiclefa nie tworzy nawet sam w sobie jednolitej całości. Już jego dawny wydawca Johann Loserth zwrócił uwagę na fakt, że rozdziały wstępne od 1 do 6 opisują podstawowe koncepcje rozumienia Kościoła, rozdział 7, który w pewnych średniowiecznych rękopisach pojawia się jako samodzielny traktat zatytułowany *De captivo Hispanensi*, poświęcony jest inter-

⁶¹ F. GRAUS, *Dějiny venkovského lidu v Čechách v době předhusické*, t. 2, Praha 1953, 269-271.

⁶² F. PALACKÝ, *Documenta Magistri Joannis Hus*, Praha 1869, 119.

⁶³ *Tamže*, 132; A. KENNY, *Wyclif*, Oxford 1985, 68.

wencji królewskiej przeciw więźniom hiszpańskim, którzy szukali schronienia na gruncie opactwa Westminster. Ten tekst, na rozkaz króla, Wiclef zaprezentował w parlamencie. Kolejne rozdziały od 8 do 16 są – zdaniem Losertha – podsumowaniem argumentów, które Wiclef zastosował w dyskusji parlamentarnej i dopiero rozdziały od 17 do 23 są powrotem do eklezjologii.

De ecclesia autorstwa Husa ma wprawdzie także 23 rozdziały, ale zgodność ta jest przypadkowa, a treściowo poszczególne rozdziały są całkiem odmienne. Oczywiście, również w dziele Husa zauważalny jest stopniowy rozwój myślowy. Za punkt wyjściowy w nauczaniu Husa na temat Kościoła można uznać jego kazanie *Ite et vos in vineam meam (Idźcie i wy do mojej winicy)*⁶⁴, które Jan Sedlak opublikował pod tytułem *Sermo de ecclesia* i datował je na początek roku 1410. Ta mowa wraz z późniejszym kazaniem *Tu es Petrus*⁶⁵ tworzą pewien trzon poglądów Husa, później rozwijanych i modyfikowanych w jego wielkim traktacie *De ecclesia*, który powstawał od wiosny roku 1413, kiedy Hus w wyniku interdyktu nie przebywał już w Pradze, przy czym prawdopodobnie pierwszych dziesięć rozdziałów napisał jeszcze bez znajomości tekstu tzw. *Consilia*, czyli rad ośmiu doktorów teologii praskiego uniwersytetu, ogłoszonych na dworze arcybiskupa Pragi 6 lutego 1413 roku, który to tekst otrzymał znacznie później. Rozdziały od 11 do 23 są zwartym komentarzem i polemiką ze stanowiskiem ośmiu doktorów i zostały napisane na Kozim Hradku, a dokończone prawdopodobnie pod koniec kwietnia lub w połowie maja 1413 r.

Już w pierwszych dziesięciu rozdziałach traktatu *De ecclesia* Hus krytycznie reaguje na utwory swych dawnych przyjaciół, dotyczące tego samego tematu: na traktat *De Romana ecclesia* autorstwa swego nauczyciela i profesora teologii Stanisława ze Znojma⁶⁶ i na dzieło *De aequivocatione nominis ecclesie*, napisane przez jego ucznia, a teraz również profesora teologii, Szczepana Palecza⁶⁷. Ta polemika jest kontynuowana w dziełach Husa: *Contra Stephanum Palecz*, *Contra Stanislaum de Znojma* i *Contra octo doctores*, o których ich wydawca Jaroslav Eršil stwierdził, że razem z traktatem *De ecclesia* tworzą znakomity „tetraptyk”⁶⁸.

Z tego, co dotychczas zostało stwierdzone, wynika, że oba tej samej nazwy dzieła O *Kościele* – Wiclefa i Husa – napisane wprawdzie tylko w odstępnie 35 lat, powstawały z różnych pobudek i w różnym kontekście historycznym. Istotna

⁶⁴ Mt 20,4

⁶⁵ J. SEDLÁK, *Jan Hus*, „Studie a texty k náboženským dějinám českým”, 8 (1924), 116-126; 127-135.

⁶⁶ J. SEDLÁK, *Stanislaus de Znojma, Tractatus de Romana ecclesia*, Hlidka 16, Praha 1911, 61-81.

⁶⁷ J. SEDLÁK, *Stephanus de Palec, De aequivocatione nominis ecclesie*, Miscellanea husitica, Praha 1926, 356-363.

⁶⁸ J. ERŠIL, *Husovy polemiky*, Praha 1966, 233-488.

część dzieła Wiclefa, wychodząc ze złożonego problemu immunitetu na terytorium kościelnym w związku z jeńcami hiszpańskimi, napisana była z inicjatywy i na zamówienie angielskiego króla. Wiclef w związku z tym analizuje pytanie dotyczące przywilejów, z których korzysta Kościół. Za właściwe uznaje tylko te, które mają charakter duchowy i posiadają swe potwierdzenie czy źródło w Piśmie Świętym, zaś inne, ukierunkowane tylko na immunitety majątkowe, własnościowe czy władzę świecką niszczą – zdaniem Wiclefa – Kościół i są pułapkami szatana. Z Pisma Świętego nie można udowodnić, by cesarz musiał przyjmować koronę z rąk papieża, a Wiclef sprzeciwia się temu, by papież „*a totum genus sacerdotum*” panował „*super singulos reges terre*”⁶⁹. Słowa te są tak jednoznaczne, że trudno mieć wątpliwości co do charakteru omawianych rozdziałów. Służyły one przede wszystkim politycznym i ekonomicznym celom korony angielskiej w jej stosunku do Kościoła. Jeżeli zaś chodzi o właściwe rozumienie Kościoła, już w pierwszym rozdziale Wiclef dochodzi do ważnego stwierdzenia, iż żaden namiestnik Chrystusa nie może twierdzić, że jest głową Kościoła katolickiego, a – jeśli nie zostało mu to przekazane w specjalnym objawieniu – nie może nawet twierdzić, że jest jego członkiem (*Nullus vicarius Christi debet presumere asserere se esse caput ecclesie sancte catholice, ymmo nisi habuerit specialem revelacionem, non assereret esse aliquod membrum eius*)⁷⁰. Takie stwierdzenie należy tylko do Chrystusa, który jest ponad wszystkimi, wybrany przez Ojca. Kościół jest zatem tworzony tylko przez grupę predestynowanych (... *et sic ecclesia est solus numerus predestinatorum*)⁷¹, z czego jednoznacznie wynika, że Kościół jest jeden i poza nim nie ma zbawienia ani odpuszczenia grzechów⁷². W kolejnej, siódmej konkluzji, Wiclef stwierdza, że jeśli papież należy do predestynowanych i wykonuje urząd pasterski, to jest tylko głową Kościoła walczącego, jeśli zaś swą władzę sprawuje w absolutnej zgodzie z prawem Chrystusowym, wówczas jest administratorem Kościoła (*capitaneus*) pod arcygłową Pana Jezusa Chrystusa. Przy tym nikt z chrześcijan nie jest w stanie stwierdzić i odpowiedzieć na pytanie, czy papież należy do predestynowanych, bo sprawa ta zależy tylko od łaski samego Boga⁷³. W piątym rozdziale Wiclef przytacza definicję Kościoła instytucjonalnego, według której Kościół jest sumą wszystkich chrześcijan połączonych tą samą wiarą głoszoną przez Chrystusa i apostołów, a objaśnioną i potwierdzoną przez świętych ojców i sobory powszechne. Wiclef z takim rozumieniem Kościoła ostro polemizuje, a do polemiki powraca jeszcze w rozdziale siedemnastym⁷⁴. Zwykle rozumienie Kościoła, według którego cały

⁶⁹ J. WYCLIF, *O cirkvi*, Praha 1966.

⁷⁰ *Tamże*, 5

⁷¹ *Tamże*, 5.

⁷² *Tamże*, 7.

⁷³ *Tamże*, 19.

⁷⁴ *Tamże*, 112.

lud można uznać za prawdziwie chrześcijański w ramach Świętej Matki Kościoła, Wiclef porównuje do zasianego pola czy lasu, które są widoczne z dalekiej odległości, skąd pole jawi się jako jednolicie obsiane i niewidoczny jest kąkol, zaś las – jako całościowy, bez miejsc nieobsadzonych, czyli pustek. Zdaniem Wiclefa, gdy się patrzy na Kościół z pewnej odległości, to też nie widzi się pustek ani kąkolu jako efektów działalności diabła⁷⁵.

Jeżeli chodzi o traktat *De ecclesia* autorstwa Jana Husa, to nie można oczywiście zaprzeczyć i odrzucić nie tylko wspomnianych zgodności tekstowych z dziełem Wiclefa, ale też i znacznych zgodności ideowych w rozumieniu Kościoła i związanych z tym kwestii. Oprócz tego widoczna jest znaczna zgodność w źródłach filozoficzno-teologicznych, wywodzących się ze skrajnie realistycznego prądu późnośredniowiecznej filozofii. Z tego wynika zatem wniosek, iż chcąc dokonać próby ustalenia różnic między obiema teoriami trzeba będzie rozważać często drobne realia. Czasami jednak te bardzo subtelne dyferencje mogą mieć zasadnicze znaczenie. Prawdą jest, że nie można ich zawsze udowodnić i uzasadnić właściwym tekstem, bo tego nie udało się nawet dokonać współczesnym Husowi, ani jemu samemu w trakcie procesu na soborze. W końcowych rozdziałach swej pracy Wiclef omawia sprawę wieku Kościoła, czy raczej czasu jego powstania (rozdziały 17 i 18) i zastanawia się nad problemem, czy nieprzeznaczeni do zbawienia (*praesciti*), czyli skazani na potępienie, mogą pełnić funkcje duchowe (rozdz. 19); omawia też sprawy dotyczące sakramentów i odpustów (rozdz. 21 i 22). Odnośnie poglądów Wiclefa dotyczących Kościoła, według których Kościół jako instytucja został pozbawiony dostrzegalnej tożsamości, Gordon Leff stwierdził, że przedstawiają one rozejście się z tradycją i są centralnym punktem jego kacerstwa. Kościół Wiclefa w swej archetypowej, niewidzialnej, znajdującej się poza przestrzenią i czasem postaci, jest absolutnym przeciwieństwem Kościoła instytucjonalnego⁷⁶. Również dla Husa „Kościół jest sumą wszystkich predestynowanych, jest Ciałem Mistycznym Chrystusa, Oblubienicą Chrystusa. Chrystus jest jego głową i on z powodu miłości do niego zbawił go swoją krwią, by należał do niego aż do samego końca bez zmarszczki grzechu śmiertelnego i zmaży grzechu powszedniego, by był święty i niepokalany i na zawsze trzymał w objęciach swego Oblubieńca Chrystusa”⁷⁷. Definicja ta umieszczona została na końcu rozdziału pierwszego, zaś kolejny rozpoczyna się stwierdzeniem, że Kościół jest jeden, a ponieważ jego członkowie są rozprzestrzeni po całym świecie, to dzieli się na Kościół zwycięski, walczący i w stanie snu⁷⁸. Wszyscy razem wzięci to *numerus praedestinatorum*. Na początku trzeciego rozdziału Hus odpowiada na zarzut

⁷⁵ V. HEROLD, *Srovnání dvou traktátů*, w: *Jan Hus na přelomu tisíciletí*, red. M. DRTA, F. HOLEČEK, Z. VYBÍRAL, Tábor 2001, 135; J. WYCLIF, *O církvi*, 112-115.

⁷⁶ G. LEFF, *From Ockham to Wyclif*, Oxford 1987, 225-226.

⁷⁷ J. HUS, *O církvi*, 27.

⁷⁸ *Tamže*, 28.

przeciw powyższemu rozumieniu Kościoła w tym sensie, że według takiego rozumienia nikt z *praesciti* nie byłby członkiem Świętej Matki Kościoła. Na podstawie tekstu biblijnego: „podobne jest królestwo niebieskie do sieci zarzuconej w morze i zagarniającej ryby wszelkiego rodzaju”⁷⁹ i cytatu z homilii św. Grzegorza, zdaniem którego „Kościół święty jest porównywany do sieci opuszczonej w morze i powierzonej rybakom, by za pomocą niej był każdy wyciągany z fal obecnych czasów do królestwa wiecznego, by nie utonął w głębinach wiecznej śmierci”⁸⁰ dochodzi najpierw do tego, iż omawiane stwierdzenie byłoby nieprawdziwe, bo każdy chrześcijanin jest członkiem tego Kościoła. Później jednak, podobnie jak Wiclef, stwierdza, iż jeśli chodzi o aktualny Kościół, to którykolwiek pielgrzym (*viator*), który jest w Kościele (*in ecclesia*), jest i z Kościoła (*de ecclesia*), ale nie na odwrót. Mówi też o poczwórnym stosunku chrześcijan do Kościoła. Jedni są w Kościele nie tylko według imienia – chrześcijanin, ale i w rzeczywistości jako predestynowani chrześcijanie, posłuszni Chrystusowi. Drudzy, jako poganie, nie są w Kościele ani według imienia, ani rzeczywiście. Trzecia grupa, obłudnicy i hipokryci, są w Kościele tylko według imienia, zaś kolejni są w Kościele rzeczywiście, pomimo iż się wydaje, że według imienia są poza nim, oni są tymi, których satrapowie Antychrysta chcą osądzić przed obliczem Kościoła. Tak właśnie faryzeusze osądzili na śmierć Chrystusa⁸¹. Alexander Patschovsky, zajmujący się eklezjologią Jana Husa, doszedł do wniosku, że w *De ecclesia* nie znajduje żadnej znaczącej myśli Husa, która nie byłaby już uprzednio sformułowana u Wiclefa. Jego zdaniem, ideowe orężę Husa (*Vorstellungsgesüst*) jest wiclefowskie⁸².

Na czym zatem polegają wspomniane wcześniej różnice? Okoliczności historyczne jednoznacznie wskazują na fakt, że teologiczne uzasadnienie u Wiclefa jest powiązane bezpośrednio ze służbą koronie angielskiej. Ten celowy sojusz uwidocznił się już w roku 1374, kiedy Wiclef – w czasie papieństwa awiniońskiego, będącego pod silnym wpływem korony francuskiej, czyli w okresie wojny stuletniej obozowi angielskiemu nieprzyjaznej – stał się członkiem angielskiego poselstwa dyplomatycznego, prowadzącego rozmowy w Bruggach z przedstawicielami Kurii papieskiej. Na czele poselstwa stał John of Gaunt, wojewoda Lancasteru, stryj późniejszego króla Ryszarda II, a w końcu założyciel królewskiego rodu Lancasterów. Wtedy to właśnie Wiclef zaczął służyć koronie angielskiej argumentami skierowanymi przeciw fiskalizmowi papieskiemu. Już wówczas wystąpił z krytyką świeckiej władzy papieża, gromadzenia majątku kościelnego i z żądaniem powrotu do ewangelicznego ubóstwa⁸³. Te hasła wywołały nieprzy-

⁷⁹ Mt 13,47.

⁸⁰ J. HUS, *O cirkvi*, 31.

⁸¹ V. HEROLD, *Srovnání dvou traktátů*, 139.

⁸² A. PATSCHOVSKY, *Ekklesiologie bei Johannes Hus*, w: *Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Göttingen 1989, 378.

⁸³ H. WORKMANN, *John Wyclif. A Study of the English Medieval Church*, Oxford 1926, 207n.

jacielską reakcję tak u części duchowieństwa angielskiego, jak i u papieża, który w bullach z roku 1377 wezwał króla Anglii, arcybiskupa Canterbury i uniwersytet w Oxfordzie do ostrego wystąpienia przeciw heretykowi Wiclefowi, do czego jednak – z powodu postawy dworu królewskiego – nie doszło, a Wiclef w roku 1378 napisał swój traktat *De ecclesia*, w którym poddał refleksji również sytuację po powstaniu schizmy papieskiej⁸⁴.

Traktat Husa powstaje w czeskim środowisku i, przy wszystkich zbieżnościach tematycznych z Wiclefem, nawiązuje do o wiele starszej, czeskiej, tradycji. Jednakże tradycja ta nie stoi poza myślowym kontekstem europejskim i mogła być pod wpływem również innych, aniżeli oksfordzkiej, idei. Przykładem może tu być Maciej z Janowa i ideowa atmosfera paryska. Zarazem o Husie nie można powiedzieć, by był w służbie u czeskiego króla w tym sensie, jak to było u Wiclefa jeżeli chodzi o koronę angielską. Czeski krąg wokół Husa na uniwersytecie wykorzystał wprawdzie przychyłność Waclawa IV w konkretnej sytuacji, przede wszystkim w roku 1409, ale już podczas burzy odpustowej, w której chodziło również o dochody królewskie, ową przychyłność utracił. Z tego punktu widzenia Michael Wilks, a po nim Stefan Swieżawski, dowcipnie stwierdzili, że tym, kto najbardziej skorzystał ze zastosowanych przez Husa poglądów Wiclefa o Kościele, nie był sam Hus, ale król Waclaw IV⁸⁵. Omawiana różnica spoczywa również we wspomnianej, czeskiej, czyli z punktu widzenia Husa „domowej”, tradycji. Krytyczny stan ówczesnego Kościoła i Kurii papieskiej był w Pradze obserwowany już znacznie wcześniej, bo za panowania cesarza Karola IV. Zarazem usilnie poszukiwano sposobów czy dróg prowadzących do naprawy zaistniałego stanu rzeczy. Zaliczyć tu można próby napraw proponowane przez Milicza z Kromierzyża, rozpoczęte pod patronatem arcybiskupa Arnoszta z Pardubic jeszcze przed wielką schizmą, starania Macieja z Janowa, rozwijające się jakby w opozycji do inaczej ukierunkowanych starań arcybiskupa Jana z Jenzstejna w czasach, kiedy schizma stała się faktem. Nie można nie wspomnieć o uniwersytecie praskim i działających tam profesorach polskich: Mateuszu z Krakowa, znanym ze swego dzieła *De praxi Romanae curiae*⁸⁶, czy Stanisława ze Skarbimierza, późniejszego pierwszego rektora odnowionego Uniwersytetu Krakowskiego, którego *Sermones sapientiales* zawierają wiele punktów styčných z Miliczem⁸⁷. Nie można w tym kontekście nie wspomnieć o politycznej filozofii lat siedemdziesiątych XIV wieku na uniwersytecie w Pradze, np. godny uwagi komentarz Jana Waclawa z Pragi do *Polityki* Arystotelesa⁸⁸.

⁸⁴ V. HEROLD, *Srovnání dvou traktátů*, 139.

⁸⁵ M. WILKS, *Reformatio regni: Wyclif and Hus as Leaders of Religious Protest Movement*, *Studies in Church History* 9, 1972, 130; S. SWIĘZAWSKI, *Eklezjologia*, Kraków 1990, 141-142.

⁸⁶ W. SEŃKO, *Mateusza z Krakowa De praxi Romanae curiae*, Wrocław 1969.

⁸⁷ B. CHMIEŁOWSKA, *Stanislaw de Scarbimierza Sermones sapientiales*, Warszawa 1979.

⁸⁸ V. HEROLD, *Komentář Jana Václava z Prahy k osmi Aristotelovým osmi knihám politikým*, Praha 1987, 53-77.

Jan z Pragi kładzie mocny akcent na prawo, jego powszechną ważność i aktualność, twierdzi, że władca ma być sługą prawa, co jest jakoby odsyłaczem do powszechnej i wiążącej reguły (*regula generalis principalis*) prowadzącej bezpośrednio do Pierwszej Prawdy, którą jest Prawo Boże, według którego wszystko ma się kierować i prowadzić do rozróżniania tego, co prawe i nieprawe⁸⁹, a zatem, można powiedzieć, że wymiar etyczny widoczny jest we wszystkich tekstach osobistości praskich, dążących do poprawy zaistniałego stanu rzeczy. Krótko mówiąc – reforma Kościoła ma się dokonać oddolnie poprzez działalność kaznodziejską dobrych duszpasterzy, a w mniejszym stopniu odgórnie – z mocy królewskiej. Ostra krytyka złych księży, wypowiedziana odważnie przez Milicza z Kromierzyża, pojawia się później u Husa w jego *Sermo de pace*, przygotowanym do Konstancji. W kazaniu tym zastosował nie tylko tożsamą argumentację, ale też i cytaty tych samych autorytetów kościelnych: Grzegorza Wielkiego⁹⁰ i Bernarda z Clairvaux⁹¹. Milicz wzywa dobrych homiletyków, którzy są gwarancją naprawy, do tego, by mieli na swoich ustach „gorliwość żarliwej wymowy w sprawach Bożych”, a Hus swoje kazanie kończy długim cytatem z Roberta Grossetesta o podobnej treści, bo dotyczącej ogromnego zapotrzebowania na dobrych duchownych⁹². Już Milicz wskazał na to, że zepsucie w Kościele osiągnęło aż takie rozmiary, że liczni chrześcijanie uważali za członków Kościoła tylko predestynowanych⁹³. Zdaniem Macieja z Janowa, zepsucie jest tak znaczne i sięga tak wysoko, że rzeczywistymi członkami Kościoła są tylko nieliczni święci, żyjący według zasad danych przez Chrystusa; to oni tworzą Mistyczne Ciało, którego głową jest Chrystus, zaś grzesznicy do Kościoła nie należą⁹⁴.

Fakty te trzeba mieć nieustannie na myśli, rozważając ilościową i ideową zależność *De ecclesia* Husa od identycznie zatytułowanego dzieła Wiclefa. Można zgodzić się z Alexandrem Patschovskim, że Hus duchowo „wślizgnął się” w skórę Wiclefa, nie możemy jednak powątpiewać o prawdziwości „kolorytu lokalnego”, który Patschovski stara się odrzucić⁹⁵. Właśnie ten „koloryt”, czy raczej tradycja praskiej krytyki istniejących stosunków kościelnych i z niej wynikające myślenie eklezjologiczne umożliwiły Husowi na tyle utożsamić się z Wiclefem, wręcz „wpełznąć w jego skórę”, bo u Wiclefa znalazł jakby potwierdzenie, sformułowanie i podsumowanie tego, co wręcz dogłębnie i osobiście poznał w „domowym” środowisku intelektualnym. Jednak utożsamienie się z Wiclefem nie było całkowite, bo istnieje pewna różnica między krytyką Kościoła opartą o władzę

⁸⁹ V. KYBAL, *Mistr Matěj z Janova, jeho život a spisy*, Praha 1905, 82n.

⁹⁰ F. M. DOBIÁŠ, A. MOLNÁR, *Jan Hus – Sermo de pace*, Praha 1995, 72.

⁹¹ *Tamže*, 48-50.

⁹² F. M. DOBIÁŠ, A. MOLNÁR, *Husova výzbroj do Kostnice*, Praha 1965, 79-80.

⁹³ F. LOSKOT, *Milič z Kroměříže, otec české reformace*, Praha 1911, 146.

⁹⁴ V. KYBAL, *Mistr Matěj z Janova, jeho život a spisy*, 154.

⁹⁵ A. PATSCHOVKY, *Ekklesiologie bei Johannes Hus*, 377-378.

świecką działającą z zewnątrz, jak to było w Anglii, a praskim dążeniem do naprawy Kościoła „własnymi siłami”⁹⁶.

Podobnie, na pierwszy rzut oka, filozoficzno-teologiczny punkt wyjścia nauki o Kościele wydaje się być tożsamy u Wiclefa i u Husa. Bezspornie ogromny wpływ w tym zakresie wywarł chrześcijański platonizm w postaci, jaką mu nadał św. Augustyn. Ten święty jest też, nie licząc autorytetów biblijnych, najczęściej cytowanym autorem w obu omawianych traktatach o tej samej nazwie. Wypowiedzi Augustyna, poprzez które dowodzi się nauczanie Kościoła, przez obu myślicieli są oczywiście akceptowane, czasami z entuzjazmem, i służą obu autorom jako potwierdzenie poglądów, które sami prezentują. Obaj też Augustyna bardzo szanują i podziwiają. Charakterystyczne w tym zakresie jest zdanie z rozdziału piętnastego, w którym Hus stwierdza: „Dlatego niewątpliwie błogosławiony Augustyn bardziej był pożyteczny dla Kościoła aniżeli wszyscy kardynałowie od pierwszych aż po dzisiejszych, albowiem on, pouczony Pismem Chrystusa w zarządzaniu Kościołem lepiej się orientował, definiował wiarę, wyczyścił i naprawił Kościół od błędów kacerskich”⁹⁷. Swój podziw dla św. Augustyna Hus wyraża jeszcze w Konstancji, kiedy w 1415 r. wyjaśnia swoje stanowisko wobec 44 z 45 artykułów Wiclefa, według którego: „Augustyn, Benedykt, Bernard zostali potępieni, jeżeli nie odpokutowali za to, że posiadali własność, ustanowili i wstąpili do zgromadzeń zakonnych i tak od papieża aż do ostatniego zakonnika wszyscy są heretykami”⁹⁸. Hus w swoim imieniu stwierdził, że nigdy nie zgadzał się z tym poglądem i podkreślił, że św. Augustyna, Bernarda i Benedykta uważa za wielkich świętych, a oprócz tego Augustyna za wielkiego Doktora Kościoła⁹⁹.

Już w czasach życia Mistrza z Oxfordu uświadamiano sobie ogromny wpływ Augustyna na jego nauczanie. Karmelita Tomasz Netter Waldensis wytyka Wiclefowi, już po jego śmierci, że powołuje się na Augustyna bezprawnie, zaś jego poprzednik, prowincjał karmelitów Jan Cunningham, jeszcze za życia Wiclefa przypuszcza, że Wiclef, w nauce o ideach i w sprawie bytów stworzonych, wykląda św. Augustyna adekwatnie. Nie jest jednak konieczne dla wiary, jak uważa Cunningham, by ów pogląd Augustyna był przyjmowany. Powodem tego, zdaniem karmelity, jest to, że św. Augustyn był wielkim zwolennikiem nauczania Platona o ideach i cokolwiek z Pisma mógł do swego celu wykorzystać, to uczynił i dlatego jego wykładnię można odrzucić – stwierdza Cunningham¹⁰⁰.

Jeżeli chodzi o naukę dotyczącą Kościoła u Wiclefa i Husa, do podobnego zdania, jak w XIV wieku Cunningham, doszedł niedawno czeski teolog Karel Skalický na podstawie pracy czesko-rzymskiego teologa Vladimira Boublika. Skalický,

⁹⁶ V. HEROLD, *Srovnání dvou traktátů*, 142.

⁹⁷ J. HUS, *O církvi*, 122.

⁹⁸ *Dokumenty Soborů Powszechných*, oprac. A. BARON, H. PIETRAS, t. 3, Kraków 2003, 85.

⁹⁹ J. SEDLÁK, *Jan Hus*, 309.

¹⁰⁰ V. HEROLD, *Srovnání dvou traktátů*, 143.

zajmując się definicją Kościoła jako wszystkich predestynowanych, pisze: „Jeżeli Augustynowe rozumienie predestynacji jest teologicznie poprawne i prawdziwe, wtedy prawdziwa i poprawna jest wicelifowsko-husowska definicja Kościoła jako sumy wszystkich predestynowanych, a wtedy Sobór w Konstancji nie powinien był ich osądzić. Jeżeli jednak, na odwrót, odrzucenie wicelifowsko-husowskiej definicji Kościoła jest teologicznie poprawne i prawdziwe, wtedy miałyby nastąpić również odrzucenie Augustynowej teologii predestynacji” A w duchu pracy o predestynacji Boublika czyni Skalický następującą konkluzję: „wicelifowsko-husowska definicja Kościoła jest nie do przyjęcia, ponieważ równie nie do przyjęcia jest Augustynowa definicja o predestynacji”¹⁰¹.

Czy jednak rzeczywiście Hus głosił tak kategoriyczny predestynacyjny model Kościoła jak Wicelif? Odpowiedź na tak postawione pytanie nie jest jednoznaczna. Wicelif był w filozofii zwolennikiem skrajnego determinizmu i tak rozumiany determinizm przenosił do swoich, również teologicznych, poglądów, albowiem bardzo lubił łączyć te dwie dziedziny wiedzy. Podstawowa teza Wicelifa: „wszystko, co się dzieje, jest absolutnie niezbędne” (*omnia de necessitate absoluta eveniunt*), pojawia się również w jego *De ecclesia* w postaci: *videtur, quod omnia futura de necessitate evenient, et quod nihil anichilari potest*¹⁰². Wicelif powtarza tu często przez siebie przywoływane przekonanie z nauki o ideach, że każda rzecz co do swego *intelligibile*, czyli poznawalnego tylko rozumowo, a nie zmysłowo, bycia, jest wieczną¹⁰³. Skutki Wicelifowego rozumienia predestynowanych są jasne i jednoznaczne.

U Husa można wykazać jednak pewną niejednoznaczność spowodowaną, właśnie filozoficznym, punktem wyjścia. Hus odrzuca tak skrajny determinizm. Na 27 z 45 artykułów omawianych w Konstancji odpowiada, iż tezy tej nie głosił i nie głosi (*Non tenui nec teneo*)¹⁰⁴. Do energiczniejszego chwilami głoszenia stanowiska o Kościele predestynowanych sprowokowały go prawdopodobnie często nazbyt instytucjonalnie i teokratycznie ukierunkowane traktaty i dzieła o Kościele Stanisława ze Znojma i Szczepana z Palcze. Stanisław pisze, że Kościołowi katolickiemu, którego głową jest papież, a ciałem – kolegium kardynałów, dana jest pełnia kościelnej władzy nad światem (*Talis autem est Romana ecclesia, cuius caput est papa et collegium cardinalium corpus, existentes manifesti successores in predicto officio ecclesiastico et predicta fontaliplenitudine potestatis ecclesiastice super terram*)¹⁰⁵. Szczepan Palecz rozważa wprawdzie sześć wariant-

¹⁰¹ K. SKALICKÝ, *Predestinace jako tajemství spásy v teologii Vladimira Boublika*, České Budějovice 1999, 26-27.

¹⁰² J. WYCLIF, *O cirkvi*, 107.

¹⁰³ V. HEROLD, *Pražská universita a Wyclif*, Praha 1985, 77n.

¹⁰⁴ J. SEDLÁK, *Jan Hus*, 305.

¹⁰⁵ S. SWIEZAWSKI, *Eklezjologia*, 112; Z. WŁODEK, *Eklezjologia krakowska w pierwszej połowie XV wieku*, Kraków 1998, 260n.

tów pojęcia Kościoła łącznie z Kościołem-świątynią, czy Kościołem złych (*ecclesia malignantium*), jednak dochodzi w końcu do definicji, z którą w pełni się utożsamia. Kościół – to hierarchowie, czyli papież z kardynałami, patriarchowie, prymasi, arcybiskupi i biskupi. Głową tego Kościoła rzymskiego jest oczywiście papież, prawdziwy i widzialny książę apostołów Piotra, zaś ciałem są kardynałowie, którzy są następcami reszty apostołów Chrystusa. Cokolwiek tak rozumiany Kościół rzymski ustali, czy zadekretuje w sprawach wiary, wszyscy muszą to przyjąć i zachowywać, stwierdza Palecz¹⁰⁶. Odnośnie do Kościoła jako społeczności wszystkich predestynowanych, czy wierzących będących w stanie łaski uświęcającej, w piątym wykładzie dotyczącym pojęcia Kościoła Palecz podkreśla, że ten Kościół predestynowanych nie posiada ani urzędu, ani autorytetu poznającego i ustanawiającego w sprawach kościelnych, bo o nikim nie wiadomo, że jest predestynowany, i dlatego Kościół ten nigdy się nie zgromadził. Z tego właśnie powodu dla zarządzania Kościołem muszą na jego czele stać następcy św. Piotra i reszty apostołów, i nie ma na świecie nikogo innego, kto mógłby ich zastąpić¹⁰⁷. W szóstym zaś wykładzie o pojęciu Kościoła Palecz porównuje Kościół walczący do zasianego pola, na którym – aż do żniw – oprócz ziarna rośnie również kąkol, przez co pogląd ten różni się od myśli Wiclefa i Husa¹⁰⁸.

Dla Husa najprawdopodobniej było niemożliwe, by w atmosferze zatrutej trzydziestoma latami wielkiej schizmy utożsamiał się z tak podanym instytucjonalnym pojęciem Kościoła, podkreślającym tak mocno prymat papieski. Już wspomniana Rada Ośmiu Doktorów przestrzegając, że „niektórzy z uczniów w Królestwie Czeskim (chodzi oczywiście o Husa i jego stronników), mało poważając sobie papieża i kardynałów, chcieliby za sędziego mieć tylko Pismo Święte”¹⁰⁹ Oczywiście się staje, że do takiej postawy prowadziły Husa powody moralne. Prawdziwy Kościół ma być – zdaniem Husa – Kościołem świętych, Kościołem predestynowanych. Wyżej opisane stanowiska przeciwników jakoby zmusiły go do przyjęcia bardziej radykalnych, kacerskich tez Wiclefa. Hus jednak jest świadomy słabych punktów takiego pojęcia Kościoła, o którym w jednej ze swych definicji Kościoła pisze Palecz. Jak zaznaczył Piotr z Mladoniowic, Hus, odpowiadając na artykuły z traktatu przeciw Palaczowi, zareagował również na zarzut, że ponoć miał głosić, iż „zły papież czy prałat nie jest prawdziwym pasterzem, ale złodziejem i rozbójnikiem” Hus w odpowiedzi stwierdził, że wprawdzie taki papież, prałat, pasterz nie są przed Bogiem godni swego urzędu i oceniania ludzi, niemniej papieżem, pasterzem czy księdzem pozostają (*Sic ego omnia talia limitavi et limitio, quodtales, quoad meritum, et sic vere et digne coram deo,*

¹⁰⁶ J. SEDLÁK, *Stephanus de Palec, De aequivocatione nominis ecclesia, Miscellanea husitica*, 356- 363.

¹⁰⁷ *Tamże*, 362.

¹⁰⁸ *Tamże*, 362.

¹⁰⁹ F. PALACKÝ, *Documenta mag. Joannis Hus*, 482.

non sunt papae, praelati vel pastores, sed quoad officia et hominum reputationem sunt papae, pastores, sacerdotes etc)¹¹⁰. Z tej wypowiedzi wynika, iż przynajmniej częściowo uznawał on instytucjonalne rozumienie Kościoła¹¹¹. W tym punkcie warto powrócić do *Sermo de ecclesia* Husa z roku 1410, gdzie definiuje on Kościół na trzy sposoby. Najpierw bardzo szeroko (*large*) jako wszystkich wyznających tę samą wiarę słowami i czynami, zwłaszcza wtedy, gdy są w stanie łaski. Drugi sposób – to rozumienie Kościoła ściśle (*stricte*) jako zgromadzenia predestynowanych, a trzecia definicja stwierdza, że Kościół to papież i kolegium kardynałów, którzy mają być szczególnymi członkami i urzędnikami (*officiales*) Pana Jezusa Chrystusa¹¹². Analogiczne rozróżnienie, ale już z większym akcentem kładzionym na Kościół predestynowanych, których głową jest Chrystus, znajduje się w siódmym rozdziale traktatu Husa *De ecclesia*¹¹³.

Dlaczego zatem Hus za swoje nauczanie o Kościele został osądzony? Odpowiedź nie jest jednoznaczna i prosta. Tak kategorię rozumienia Kościoła tylko jako wspólnoty predestynowanych zagrażało oczywiście instytucjonalnemu i jurysdykcyjnemu działaniu Kościoła oraz pociągało za sobą kolejne, bardzo ważne konsekwencje: odrzucenie prymatu papieskiego, możliwość odmawiania posłuszeństwa autorytetom kościelnym, powątpiewanie o ważności udzielonych sakramentów. Dlatego ważne jest zastanowienie się nad odpowiedziami Husa na 30 artykułów z jego *De ecclesia* i na kolejne sporne artykuły, które mu przedłożono dnia 18 czerwca 1415 r., a na które odpowiedział dwa dni później. Chodzi o interlinearną glosę, o której sam Hus mówi, iż napisał ją według swego sumienia, i stwierdza też, że nie mógł odpowiadać całymi zdaniem zarówno z powodu braku czasu, jak też z braku papieru i z powodu niebezpieczeństwa (*Ad articulos extractos de libellis meis non potui sententias scribere, et propter brevitatem temporis, et propter carentiam papyri, et propter periculum*)¹¹⁴.

Co do artykułu stwierdzającego, że jest jeden powszechny Kościół, który jest wspólnotą predestynowanych, Hus dopisał: „w najwłaściwszym sensie słowa według Augustyna” (*propriissime dicta secundum Augustinum*). W związku z tym w miejsce *propriissime dicta* można by przypomnieć powyżej znajdujące się słowo „stricte” z drugiej Husowej definicji w *Sermo de ecclesia*.

Do swojej tezy, według której nikt, kto nie otrzymał specjalnego osobistego objawienia, nie mógłby racjonalnie o sobie czy o kimś innym twierdzić, że jest głową Kościoła katolickiego, dodaje, iż musi chodzić o specjalne objawienie i że w Biblii jest napisane, że nikt nie wie, czy jest przeznaczony do zbawienia, czy na zatracenie¹¹⁵.

¹¹⁰ V. HEROLD, *Srovnání dvou traktátů*, 146.

¹¹¹ *Tamže*, 146.

¹¹² J. SEDLÁK, *Jan Hus*, 116-117.

¹¹³ J. HUS, *O cirkvi*, 58-64.

¹¹⁴ V. HEROLD, *Srovnání dvou traktátů*, 146.

¹¹⁵ J. HUS, *O cirkvi*, 82.

W pewnym sensie nie można nie odnieść wrażenia, że Hus był niejako „dodatkowo” sądzony za nieżyjącego już od ponad 30 lat Wiclefa, którego jednak definitywnie osądzono dopiero w Konstancji w maju 1415 r. Hus był bowiem już z Pragi znany jako gorący obrońca jego nauczania, ostro protestujący przeciw paleniu jego dzieł w roku 1410. Ojcom soborowym, którym było znane, iż właściwie w tej sprawie Hus stanął przed sądem konstancjańskim, jego nauczanie w ich rozumieniu „zlewało się w jedno” z nauczaniem Wiclefa, pomimo iż Hus był o wiele ostrożniejszy w przejmowaniu niektórych myśli swego oxfordzkiego, a z punktu widzenia Kościoła bardziej niebezpiecznego, wzoru. O różnicach między poglądami Husa a Wiclefa licznych informacji dostarczają odpowiedzi na 45 osądzonych przez sobór artykułów Wiclefa. Odnośnie do artykułu szóstego, w którym Wiclef stwierdza, że Bóg musi być posłuszny diabłu, Hus pisze, że jest on nieprawdziwy. Na artykuł 37, według którego Kościół rzymski jest synagogą szatana, Jan Hus odpowiada, że w swoim traktacie *O Kościele* napisał odwrotność. Na twierdzenie z artykułu 31, w myśl którego ci, którzy zakładają klasztory, grzeszą, a wstępujący do nich są ludźmi diabła, pisze, że nic takiego nigdy nie twierdził i z tym się nie zgadza¹¹⁶.

Są jednak artykuły, przed którymi Husowi nie udało się obronić. Dotyczy to już artykułu pierwszego o remanencji, co do którego stwierdził, że nigdy nie głosił, by materialna substancja chleba i wina pozostawała po konsekracji w Eucharystii i podkreślił, że w tej sprawie zgadza się z nauczaniem świętych i Kościoła¹¹⁷.

Hus nie usprawiedliwił też eklezjologicznych Wiclefa, zdaniem których zły papież nie posiada innej władzy nad wiernymi, oprócz tej, którą otrzymał od cesarza (art. 8). Według uściślenia dokonanego przez Husa, taki papież posiada władzę tylko jako sługa, przez którego działa Bóg (*Non teneo nec tenui, sed dico: Si papa esset pessimus, ipse habet potestatem tamquam minister, per quem Deus operatur, iuxta illud Matth. 23: Super kathedram Moysi [...]*)¹¹⁸. Tak samo słynna teza 15 Wiclefa, iż nikt nie jest panem świeckim, nikt nie jest przełożonym, nikt nie jest biskupem, gdy znajduje się w grzechu śmiertelnym (*Nullus est dominus, nullus est prelatus, nullus est episcopus, dum est in peccato mortali*), była przez Husa – jak sam stwierdza – rozumiana w sensie głoszonym przez świętych: Augustyna, Hieronima, Ambrożego, Grzegorza, Jana Złotoustego, Remigiusza i Gracjana, to jest tak, że żaden pan (ani król), prałat czy biskup nie jest nim *digne*, jeśli żyje w stanie grzechu śmiertelnego, chociaż jest nim co do urzędu (*Iuxta sanctorum sententiam Augustini, Jeronimi, Ambrosii, Gregorii, Crisostomi, Remigii et Graciani ista propositio habet sensum verum, videlicet quod nullus talis est digne, quamvis secundum officium sit talis*)¹¹⁹. Również w tym miejscu

¹¹⁶ V. HEROLD, *Srovnání dvou traktátů*, 147; J. SEDLÁK, *Jan Hus*, 305; 308-309.

¹¹⁷ V. HEROLD, *Pražská universita a Wyclif*, 150-151; 238.

¹¹⁸ *Tamže*, 305.

¹¹⁹ *Tamže*, 306-307.

można mówić o uznaniu instytucjonalnego Kościoła przez Husa. Złe zrozumienie powyższego wykładu przez nieuważnie słuchających go sędziów, najprawdopodobniej w związku z królem Zygmuntem, Husowi bardzo ubliżyło. Chodzi o znany bezpośredni konflikt Husa z królem Zygmuntem z 8 czerwca 1415, kiedy to ojcowie soborowi przywołali króla i skłonili Husa, by mu jeszcze raz powtórzył swą tezę, że król nie jest w godny sposób przed Bogiem władcą, jeśli jest w stanie grzechu śmiertelnego¹²⁰.

Tezę Wiclefa, że wzbogacanie się kleru jest wbrew poleceniom Chrystusa (art. 32), Hus również odrzuca. Jego zdaniem, kler może posiadać bogactwo, o ile go nie nadużywa (*Nec tenui nec teneo, nam possunt habere divicias clerici licite, dum eis non abutuntur*)¹²¹. Odnośnie do zakonów żebraczych, które Wiclef, zwłaszcza pod koniec swego życia, bardzo ostro krytykował (art. 34), Hus mówi, że ich członków nie uważa za kacerzy, że ma nadzieję, iż są dobrymi chrześcijanami, że sam im często ofiarował jałmużnę i wzywał innych do dawania (*Nec tenui nec teneo, quia spero, quod sunt boni christiani, et elemosinam sepe eis solus dedi et dare procuravi*)¹²².

Wspomniane powyżej uściślenia, które Hus uczynił, i widoczne różnice w porównaniu do Wiclefa, na które wskazał, upoważniają do ostrożnego pójdźcia dalej. Owe uściślenia przestrzegają zarazem przed przecenianiem zależności *De ecclesia* Husa od traktatu pod tym samym tytułem autorstwa Wiclefa. Hus wyraźnie przecież podkreślił, że w swoim traktacie uznaje Kościół rzymski, który tworzą wszyscy wierzący chrześcijanie zobowiązani do posłuszeństwa rzymskiemu papieżowi na mocy prawa Chrystusowego (*Non est verum «sc. quod Romana ecclesia sit synagoga Satane»; nam pono in libro De ecclesia, esse sanctam Romanam ecclesiam, quae est, secundum sanctos, omnes fideles Christiani ad obedientiam Romani pontificis juxta legem Christi pertinentes*)¹²³

Wiadomo też, że w Konstancji podejrzewano Husa o nieszczerłość odpowiedzi i że dla ojców soborowych Jan Hus pozostał kontynuatorem, wspomożycielem, szerzycielem i obrońcą błędów Jana Wiclefa (*sectator et fautor et eruditor ac defensor errorum Johannis Wicleff haeresiarcae*)¹²⁴, czy – jak napisano w orzeczeniu wyroku – uczniem nie Chrystusa, ale prędeż arcykacerza Jana Wiclefa (*non Christi, sed potius Joannis Wicleff haeresiarcae discipulus*)¹²⁵.

Konkluzja, która w oparciu o powyżej dokonaną analizę porównawczą sama się narzuca, jest jedna: praprzyczyna osądzenia Husa w Konstancji miała charakter eklezjologiczny. Według kościelnych postanowień we współczesnych Hu-

¹²⁰ V. HEROLD, *Srovnání dvou traktátů*, 149.

¹²¹ J. SEDLÁK, *Jan Hus*, 308.

¹²² *Tamže*, 308-309.

¹²³ F. PALACKÝ, *Documenta mag. Joannis Hus*, 231.

¹²⁴ J. SEDLÁK, *Jan Hus*, 339.

¹²⁵ *Tamže*, 344.

sowi czasach, heretykiem stawał się ten, kto uparcie trwał przy własnym zdaniu, był całkiem niedostępny, zamknięty na pouczenia ze strony autorytetów. W takim wypadku w oparciu o decyzję instytucji kościelnych droga domniemanego winowajcy prowadziła na stos. Byłoby zatem anachronizmem oczekiwać od Kościoła reprezentowanego w Konstancji czegoś innego. Z historycznego punktu widzenia byłoby błędem patrzeć na wyrok nad Husem jako na możliwy do odwrócenia, jako na kościelnie nieautoryzowaną omyłkę jurysdykcyjną błędnie postępujących jednostek. Konflikt metafizycznie inspirowanego indywidualnego wyznania prawdy i instytucjonalnie wymaganego posłuszeństwa, które odwoływało się do teź inspiracji metafizycznej, jest tragiczny w tym sensie, że wina i brak winy działających osób stają się niemożliwe do rozróżnienia dla osądzającego całą sprawę z dzisiejszej perspektywy, wobec tak dużego odstępu czasowego. Gdyby dzisiaj Kościół katolicki chciał Husa rehabilitować czy ponownie przyjąć do swych szeregów, a sposób jego chrześcijańskiego bycia i proponowanych reform w Kościele ogłosić „katolickimi”, dystansowałyby się od własnej przeszłości na tyle, że równałoby się to całkowitemu oderwaniu się od niej. Trzeba bowiem sobie uświadomić, że Kościół, jako przestrzeń dla indywidualnego poszukiwania prawdy Bożej, jest czymś całkiem innym, aniżeli oparta o sakramenty wspólnota Kościoła, dla której odnajdywanie i wprowadzanie w życie prawdy Bożej jest konstytutywnie regulowane przez hierarchicznie zorganizowany autorytet. Hus umarł jako chrześcijanin w osamotnieniu, ale jego działalność pokazuje, jak wielce jego indywidualistyczne rozumienie Kościoła jako przestrzeni dla urzeczywistniania nakazów Bożych rozmiękało się z instytucjami kościelnymi i jak było zarazem dla tej epoki charakterystyczne. Ze względu na eklezjologiczny stosunek jednostki do Boga Hus uosabiał eklezjologię, która była wtedy nie tylko już uformowana, ale – wprawdzie określną drogą – torowała drogę przez reformację, kontrreformację, oświecenie aż do czasów modernizmu.

Można jednak postawić pytanie: w którym momencie i w jakiej mierze Hus uświadamiał sobie istotę swego stanowiska eklezjologicznego, jak i konsekwencji z tym związanych, a także i to, w jakiej mierze przyjmowane przez niego stanowisko ukierunkowywało jego postępowanie? Inaczej mówiąc, pytanie dotyczy historycznego rozwoju eklezjologii Husa. Za punkt wyjścia jego eklezjologii można i należy uznać przynajmniej częściowe zakotwiczenie w Wiciefie. Kościoła założonego przez Chrystusa jako niezniszczalnego w swej pielgrzymce ziemskiej, w mniemaniu Wiciefy nie tworzą grzesznicy, którzy mogą być zbawieni, ale – zdaniem tak Husa, jak i Wiciefy – Kościół ziemski rozpada się, nieomal w manichejskim sensie, na tych, których Bóg predestynował do zbawienia i na przeznaczonych na zatracenie (*praesciti*). Taki schemat eklezjologiczny miał ze względu na obowiązkowe posłuszeństwo wobec zwierzchności hierarchicznego Kościoła ten skutek, że bunt przeciw jej nakazom mógłby być prawowity, ponie-

waż żaden z wierzących nie mógł być pewien, czy centralny nakaz kościelny ma Boże błogosławieństwo. Mówiąc inaczej: każdy wierzący, wobec którego zastosowano sankcje kościelne, mógł w zasadzie twierdzić, że takie działanie ma charakter bezprawny, i temu twierdzeniu podporządkować własne czyny. Sam urząd nie uświęcał. Z punktu widzenia reformy kościelnej znaczyło to, że nadprzyrodzona władza kapłana została zespolona ze stanem jego osobistej świętości. Tym sposobem zapoczątkowana została znowu dyskusja, która była prowadzona już dużo wcześniej w związku z reformą Kościoła XI wieku i swego czasu doprowadziła do dogmatycznego sformułowania nauki o *opus operandum*, która nieustannie na nowo odżywała i do czasów reformacji nigdy nie była definitywnie zamknięta. Ze względu na obowiązek posłuszeństwa wierzącego jako jednostki wobec kościelnej hierarchii z papieżem na czele, twierdzenie o zasadniczo możliwej omylności zwierzchności kościelnej zmierza do, również pryncypialnie danego, prawa do oporu wobec niej i jej nakazom, co także wspierało nauczanie, według którego Chrystus jest Głową Kościoła, podczas gdy papież i inni hierarchowie są prostymi *capitanei* poszczególnych Kościołów, które w sumie tworzą Kościół uniwersalny, przy czym jego istnienie mogą w sensie wyroku Chrystusowego w razie konieczności zapewnić tylko dwaj czy trzej wierzący, którzy tworzą wspólnotę w imię Chrystusa¹²⁶. Od tego poglądu realistów filozoficznych Wiclefa i Husa nie jest już zbyt daleko do poglądu Wilhelma Ockhama, zdaniem którego trwanie Kościoła w skrajnym wypadku może zapewnić nawet jeden wierzący, a jeśli okaże się to konieczne – i papież¹²⁷. Ten, kto odwołując się do Chrystusa sprzeciwił się papieżowi, w takim rozumieniu nie postępował koniecznie antyhierarchicznie, bo kierował się tylko w stronę najwyższej instancji kościelnej, w której Kościół jako instytucja znajduje swe zakotwiczenie, i która tworzy struktury wszystkich wierzących. Można zatem mniemać, że odwołanie się Husa do Chrystusa jako Pana Kościoła jest zakorzenione właśnie w tej nauce. Chrystus jest bowiem nie tylko Głową, ale i początkiem Kościoła, a Jego Ewangelia jest dla Kościoła miarodajną normą. Kto odrzuca posłuszeństwo wobec kościelnej zwierzchności, ten musi usprawiedliwić się przed Chrystusem, zaś kryterium jest tu posłannictwo Chrystusa. Sprzeciw wobec prałata żyjącego w niezgodzie z posłannictwem Chrystusa jest nie tylko dozwolony, ale nawet nakazany, z drugiej zaś strony „bycie w prawdzie” jest zarazem absolutnym warunkiem legalności sprzeciwu. Taki stan rzeczy ma dwie konsekwencje.

Pierwsza: zdaniem Husa i Wiclefa, ich przeciwnicy, wywodzący się z Kościoła, nie byli im równi według jakości metafizycznej, ponieważ należeli do innego świata. „Antychryst i jego satrapowie” – to ulubione określenie stosowane wobec papieża i jego najbliższych współpracowników, pojmowane bardzo po-

¹²⁶ A. PATSCHOVSKY, *Ekklesiologie bei Johannes Hus*, 380.

¹²⁷ V. HEROLD, *Srovnání dvou traktátů*, 154.

ważnie z punktu widzenia ontologicznego¹²⁸, albowiem rozumienie i naśladowanie prawdy Słowa Bożego mogło się dziać tylko dwojako: albo w świetle, albo w ciemnościach. Kto odrzucał prawdę, a jej zwolenników prześladował, musiał koniecznie należeć do królestwa ciemności, wprawdzie nie zawsze i nie na wieki, ale jeżeli i dopóty prałat, zajmujący jakąkolwiek pozycję hierarchiczną, prześladował ewangelijną prawdę, był najprawdopodobniej *praescitus* lub wręcz „Anychrystem”¹²⁹.

Druga konsekwencja – to kategoryczna orientacja na poszukiwanie prawdy u samych jej źródeł, czyli w Ewangelii. Zasada *sola scriptura* jest koniecznym i nieuniknionym efektem redukcjonistycznej inklinacji zmierzającej do bezpośredniego powiązania wszystkich stanowisk kościelnych z Jezusem Chrystusem¹³⁰.

Pierwszy ślad myślenia eklezjologicznego Jana Husa można znaleźć w jego obronie Wiclefa przed atakiem niemieckiego profesora teologii Johanna Hübnera, datowanym na początek roku 1404¹³¹. Hus przyswaja sobie wtedy Wiclefowe oddzielenie Kościoła rzymskiego od „świętej” Matki Kościoła. Pierwszy – ich zdaniem – może być określony jako synagoga Szatana, lub słowami Psalmu jako *ecclesia malignantium*¹³². Nie można też twierdzić, że człowiek jest zobowiązany do bezwarunkowego posłuszeństwa papieżowi, albowiem z historii Kościoła wiadomo, że papieże mogli się zdyskredytować do takiego stopnia, że mogło to prowadzić do ich obalenia. Zwłaszcza wtedy, gdy papież pogrzyży się w symonii, która stoi na czele w katalogu herezji, absolutną ważność jego nakazów można uważać za błędną. Jednoznacznie z tego wynika, że takie zapatrywanie odkrywa całkiem inną wizję Kościoła od tej, która odpowiadała tradycyjnemu nauczaniu Kościoła. Przykładem takiej eklezjologii jest wypowiedź Husa w liście do arcybiskupa praskiego Zbyńka z jesieni 1408 r.¹³³, w którym reaguje on na oskarżenia praskiego kleru. Tekst ten odzwierciedla rosnące napięcie między praskim obozem reformacyjnym i kurią arcybiskupią, kiedy arcybiskup znalazł się pod ostrzałem z czterech stron równocześnie: ze strony nieprzyjacielskiego obozu prowiclefowskiego, antysymonistycznych reformistów czeskich, niemieckich tradycjonalistów, kurii papieskiej i króla czeskiego. Właśnie w tym czasie Hus zaczął przejmować rolę rzecznika czeskich reformistów. Na początku swej obrony przeciw zarzutom kleru Hus stawia powszechne wyznanie swej wiary, zaś wiarę rozumie jako zakotwiczoną w tym, co Jezus Chrystus i Kościół uni-

¹²⁸ A. PATSCHOVSKÝ, *Ekklesiologie bei Johannes Hus*, 397n.

¹²⁹ H. THOMSON, *Tractatus De ecclesia, Spisy Komenského evangelické fakulty bohoslovecké*, Praha 1958, 101-109.

¹³⁰ V. HEROLD, *Srovnání dvou traktátů*, 154.

¹³¹ V. NOVOTNÝ, *Mistra Jana Husi korespondence a dokumenty*, Praha 1920, 11-15.

¹³² Ps 26,5.

¹³³ V. NOVOTNÝ, *Mistra Jana Husi korespondence a dokumenty*, 30-41; F. PALACKÝ, *Documenta mag. Joannis Hus*, 153-155; F. ŠMAHEL, *Husitská revoluce*, Praha 1993, 48n.

wersalny podają nam do wierzenia. Jakkolwiek szczerze może to brzmieć, nie można jednak nie dosłyszeć zawartego w nim „implicite” zastrzeżenia: kto w danym wówczas kościelno-politycznym kontekście odwołał się do Jezusa Chrystusa i Kościoła uniwersalnego, ten rzeczowo, choć skrytą formą, odwracał się od postulatu wiary i postępowania, reprezentowanych przez papieża, Kościół rzymski, jak i własnego arcybiskupa. W takim samym świetle można rozumieć końcową wypowiedź Husa we wspomnianym liście, iż w pokorze chce podporządkować się sądowi arcybiskupa, albowiem gest ten jest zaraz podważony frazeologią zaczerpniętą z Jeremiasza¹³⁴, opierającą się na odwołaniu do Boga „sprawiedliwego sędziego”, który „bada nerki i serce”¹³⁵, i któremu Hus, jako ostatniej instancji, swą sprawę powierza. Od tego momentu gromadzić można kolejne fakty świadczące o zaostrzaniu się poglądów eklezjologicznych Husa.

Czasowo najbliższe świadectwo z końca 1408 r., skierowane również do arcybiskupa Zbyńka, prezentuje eklezjologię Husa już jednoznacznie. Hus broni nie tylko indywidualnego poglądu, ale jako rzecznik uniwersytetu broni neutralnego stanowiska w sporze schizmatyckim, kiedy to kardynałowie obu obediencji, podporządkowując się wnioskowi końcowemu soboru w Pizie, opuścili swych papieży. Arcybiskup Pragi jednak i wtedy pozostał po stronie Grzegorza XII, co postawiło go w ostrej opozycji wobec króla Wacława IV i sformowało przymierze króla i czeskich mistrzów uniwersyteckich, skierowane przeciw arcybiskupowi, które prowadziło do wydania Dekretu Kutnohorskiego¹³⁶. Argumenty Husa, odpowiadające na pytanie, dlaczego on i uniwersytet praski odmówili posłuszeństwa obediencji Grzegorza XII, nie są w tym momencie ważne. Najważniejsze są raczej argumenty, w oparciu o które posłuszeństwo zostało odmówione, a które w tej samej mierze skierowane były tak przeciw arcybiskupowi, jak i przeciw papieżowi. Hus uznaje, że według nakazu św. Piotra człowiek ma być oczywiście poddanym swej zwierzchności¹³⁷, ale zaraz rzeczowo ogranicza posłuszeństwo wobec osób urzędowych słowami apostoła Piotra na temat urzędowych rozporządzeń, albowiem tylko „według woli Bożej”¹³⁸ człowiek jest zobowiązany do posłuszeństwa wobec osób pełniących urząd, co dotyczy tylko dozwolonych, a nie nikczemnych, nakazów (*non in discolis, sed mandatis licitis*)¹³⁹. Zasada, którą z nakazu Piotra można wyprowadzić, a mianowicie, że niedoskonałość posiadającego władzę – świeckiego czy duchownego – nie dotyczy jego władzy urzędowej, jest przez to, nie bez przekręcenia sensu, zawężona do osoby trzymającej władzę i nie doty-

¹³⁴ Jer 11,20.

¹³⁵ V. NOVOTNÝ, *Mistra Jana Husi korespondence a dokumenty*, 42-44.

¹³⁶ F. ŠMAHEL, *Husitská revoluce*, 234.

¹³⁷ 1 P 2,13.18.

¹³⁸ 1 P 2,15.

¹³⁹ A. PATSCHOWSKY, *Pravda a poslušnost v Husově chápaní církve*, w: *Jan Hus na přelomu tisíciletí*, 160.

czy jej działania czy nakazów. Stąd to, co Grzegorz XII jako biskup Rzymu, czy święta Matka Kościół, lub arcybiskup w „dozwolonej mierze” (*licite*) nakazywali, tylko i wyłącznie temu chce się on, Hus, w pokorze podporządkować. Posłuszeństwo wobec zwierzchności kościelnej jest w ten sposób *explicite* związane z dopuszczalnością jej nakazów i zarządzeń. Od tej pory Hus będzie powyższą zasadę wypowiadał nieustannie, nawet jeszcze na Soborze w Konstancji¹⁴⁰.

Po wydaniu Dekretu Kutnohorskiego, zakazie głoszenia kazań w Kaplicy Betlejemskiej i oskarżeniu o kacerstwo w 1410 r. eklezjologia Husa nabierała coraz ostrzejszych rysów. W liście do swoich zwolenników z Czeskiego Krumlowa, datowanym na wiosnę 1411 r.¹⁴¹, odwołuje się on do znanego im fragmentu z Dziejów Apostolskich, mówiącego o tym, że człowiek powinien bardziej słuchać Boga aniżeli ludzi¹⁴². Z tego wyprowadza wniosek o prawie do nierespektowania oskarżenia o herezję i nieprzestrzegania zakazu głoszenia kazań. Uzasadnienie odnajduje u apostołów Piotra i Jana, którzy odrzucali próby odwołania ich przez jakichkolwiek im współczesnych wysokich hierarchów od realizowania nakazów Chrystusa. Po nieudanych apelacjach dokonuje ostatniego i najbardziej drastycznego kroku: odwołuje się od papieża do Chrystusa, czyli zakłada bezpośrednią, czyli bez pośrednictwa papieża, władzę Chrystusa nad Kościołem ziemskim i zarazem wyczerpanie wszystkich możliwości w dążeniu do osiągnięcia sprawiedliwości przed sądem ziemskim. Można postawić pytanie: dlaczego Hus nie odwołał się do przyszłego soboru, jak doradzał mu to jego prawnik i przyjaciel Jan z Jesenicy? Odpowiedź nie jest trudna: sobór, który papież Jan XXIII zwołał do Rzymu na przełomie lat 1412/1413, miał, analogicznie jak zebranie w Pradze w roku 1410, nakazać spalenie dzieł Wiclefa. Wydaje się, iż Hus, który broniąc Wiclefa stworzył prawdopodobnie tym sposobem podłoże do oskarżenia go o kacerstwo, wiedział, że od soboru pod papieskim przewodnictwem nie mógł oczekiwać niczego dobrego. Sobór jednak miał się stać (już bez papieża), dopiero po dekrete *Haec sacra*, eklezjologiczną alternatywą papiesko-monarchicznej władzy kościelnej. Pomimo tego, że Hus jeszcze dożył wydania tego dekretu, wspomniana zmiana nastąpiła dla niego już zbyt późno. Zresztą to właśnie jedno z gremiów obradujących według założeń doktryny koncyliarystycznej doprowadziło do postawienia Husa na stosie, a nie zgromadzenie obradujące pod prymatem monarchiczno-papieskim. Indywidualne rozumienie Kościoła, które swój wyraz znalazło w martyrologii Husa, było tak samo dalekie od zrozumienia i przyjęcia zarówno przez reprezentantów koncyliaryzmu, jak przez ludzi reprezentujących system monarchiczny¹⁴³.

¹⁴⁰ V. NOVOTNÝ, *Mistra Jana Husi korespondence a dokumenty*, 70.

¹⁴¹ *Tamże*, 89-92.

¹⁴² Dz 5,29.

¹⁴³ A. PATSCHOWSKY, *Pravda a poslušnost v Husově chápání cirkve*, 163.

O tym, że Hus doskonale zdawał sobie sprawę z sytuacji, w której się znalazł po rozejściu się z autorytetami kościelnymi, świadczy list napisany przez niego do swoich stronników w Czechach, w którym napomina ich, by nie rezygnowali z poznanej prawdy. Wyraża swoje głębokie przekonanie, że Słowo Chrystusa wyzwala, daje moc i pomaga w sprawiedliwym boju z Antychrystem, czyli papieżem, przeciw któremu on sam powstanie, opierając się na zaufaniu w Słowo Boże¹⁴⁴. Z tej wypowiedzi jasno wynika, że powierzenie siebie Bogu było dla Husa czymś w rodzaju „indywidualnej zasady eklezjologicznej” Myśl, że oddając siebie samego Bogu i będąc „zanurzonym” w Słowie Bożym, posiada od Boga mandat Boży w buncie przeciw grzesznemu Kościołowi, ukazuje przekonanie Husa o całkowitym oddaniu samego siebie planom Bożym. To przekonanie widoczne jest jeszcze bezpośrednio tuż przed jego śmiercią w nadziei wyrażonej w liście, iż możliwym się może okazać, że z Konstancji w zdrowiu powróci do domu¹⁴⁵. Najprawdopodobniej nie chodzi tu o wyraz strachu Husa przed śmiercią, którego nikt by źle nie oceniał, ale o jego przekonanie o odpowiedzialności za głoszenie Słowa Bożego pośród tych, którzy pozostali w kraju, albowiem doskonale zdawał sobie sprawę z tego, że jego misja reformatorska jeszcze nie osiągnęła swego celu, z czego rodzi się pytanie: Dlaczego więc odnowa jego posłannictwa kaznodziejskiego nie miała by być częścią składową planu Bożego? Kluczem do należytego zrozumienia listu, w którym Hus ogłasza swój bunt, a tym samym swoją eklezjologię, jest niezrealizowana dotychczas misja głoszenia Słowa Bożego. Ten, kto stawia Boga za Jego Słowem przeciw zwierzchnikom kościelnym, musi koniecznie wychodzić z tego, że jego własne subiektywne rozumienie Słowa Bożego jest miłe Bogu i dlatego wyraża prawdę ewangeliczną¹⁴⁶. Na czym opierał Hus swoje przekonanie, że tak jest rzeczywiście? Swe argumenty hojnie podpierał cytatami Ojców Kościoła i tradycji kościelnej, do czego materiału dostarczała mu lektura dzieł Wiclefa. Oprócz tego często podkreślał omylność nauczycieli Kościoła i soborów, ponieważ nie byli oni dla niego ostatecznym, obowiązującym autorytetem. Najwyraźniej widać to w małym traktacie *De libris hereticorum legendis, non comburendis*¹⁴⁷, skierowanym przeciw zagrażającemu księgom Wiclefa spaleniu w Pradze w roku 1410. W tym to traktacie odwołalność postanowień kościelnych podniósł niemal do poziomu głównej zasady. Dla Husa najwyższym i ostatecznym autorytetem było wtedy wyłącznie Słowo Boże. Zasadnicze pytanie jednak brzmi: Jaka instancja zapewniła mu pewność właściwego rozpoznania prawdy? Odpowiedź daje on sam na krótko przed swą śmiercią, kiedy wyjaśnia, dlaczego nie zaakceptował żadnej z możliwości po-

¹⁴⁴ V. NOVOTNÝ, *Mistra Jana Husi korespondence a dokumenty*, 152.

¹⁴⁵ *Tamże*, 313.

¹⁴⁶ A. PATSCHOWSKY, *Pravda a poslušnost v Husově chápaní cirkve*, 164.

¹⁴⁷ J. ERŠIL, *Husovy polemiky*, 19-37.

jednania, proponowanych mu przez ojców soborowych, chcących skłonić go do odwołania jego poglądów. Stwierdził: „I gdyby mnie przekonywał cały świat, nie mógłbym z daną jedynie mi zdolnością osądzenia coś takiego powiedzieć, nie sprzeciwiając się swemu sumieniu” (*Eciam si mundus totus diceret mihi hoc, ego habens rationem, qua nunc utor, non possem sine repugnancia consciencie illud directe*)¹⁴⁸. Wypowiedź taka oznacza wolność każdego chrześcijanina jako jednostki, albowiem, w konflikcie między poznaną prawdą i wymaganym posłuszeństwem, wiara w samego siebie, przekonanie własnego sumienia, pomogło Husowi zaufać w Boże prowadzenie go.

5. Wnioski końcowe

W swoim spojrzeniu na Kościół Hus z pewnością przekroczył to, w jaki sposób Kościół jego czasów rozumiał sam siebie, pod niektórymi względami uprzedził myśli reformacji nadchodzących wieków, pod innymi zaznaczył akcenty, które Kościół podkreślił znacznie później, bo na Soborze Watykańskim II. Liczne poglądy Husa stawały się w kolejnych epokach źródłem polemik, oszczerstw, rozłamów i nieprzyjaźni. Pomimo że postać Husa może dalej być różnie interpretowana, nie musi i nie może być przedmiotem kłótni i podziału, ale wszystkie różnice mogą i powinny stać się impulsem do o wiele głębszego, wzajemnie wzbogacającego rozumienia historycznej rzeczywistości. Do historycznych traum można podchodzić spokojnie i rzeczowo, z pokorą wobec prawdy, która wszystkich obowiązuje, ale zarazem i oswobadza. Prezydent Václav Havel, przemawiając na zakończenie sympozjum w Rzymie w 1999 r., sformułował, płynące z życia i myśli Jana Husa, nośne przesłanie dla terażniejszości i przyszłości. Powiedział między innymi: „Gorące i pełne przyłgnięcie Husa do Prawdy, do jej wiernego naśladowania w głębokiej harmonii wewnętrznego przekonania i zewnętrznych czynów w życiu codziennym pozostaje trwałym wyzwaniem dziedzictwa duchowego dla naszego narodu. Wielkim wkładem Jana Husa do historii europejskiej była zasada osobistej gwarancji, albowiem Prawda nie była dla niego tylko luźno przekazywaną informacją, ale postawą życiową, powinnością i prawem. Tym sposobem decydującym stałym elementem zaczęła się stawać jednostka ludzka i jej transcendentalnie zakotwiczona odpowiedzialność, czyli dokładnie to, co powinna czcić i szanować współczesna, nowoczesna cywilizacja”¹⁴⁹. W tym dziele ekumenicznym chodziło o wiele więcej, aniżeli o prostą „tolerancję religijną”, chodziło bowiem o żywy znak prawdy, która czyni ludzi wolnymi do miłości. Doceniono uczciwe starania Kościoła rzymskokatolickiego w poszukiwaniu nowego stosunku do duchowego dziedzictwa Jana Husa. Usilna

¹⁴⁸ V. NOVOTNÝ, *Mistra Jana Husi korespondence a dokumenty*, 313.

¹⁴⁹ V. HEROLD, *Srovnání dvou traktátů*, 129.

praca licznych historyków i oficjalna wypowiedź papieża Jana Pawła II, poprzez którą – jak stwierdził prezydent Havel – Papież, na ile jest to z dystansu minionych stuleci możliwe, zdjął brzemień krzywdy i zagoił bolesną ranę, którą niósł naród czeski przez wieki w swojej świadomości wobec Kościoła katolickiego, są zachętą do dalszych odważnych kroków na drodze do poszukiwania jedności chrześcijan w ich różnorodności. W oparciu o to doświadczenie chrześcijańskie różnych tradycji powinni przyjąć zobowiązanie do dalszych usilnych starań o to, by nie tylko postać i dzieło Husa, ale też kolejne, sporne tematy nie stały się w przyszłości powodem do oszczerstw, polemiki międzykonfesyjnej czy walki kulturowej.

Současné hodnocení Husova učení

Shrnutí

Je nepopíratelnou pravdou, že navzdory papežským i konciliárním teologům středověku, se drtivá většina současné literatury chová k Husovi velmi přívětivě. Avšak je také pravdou, že díky jeho osudu v dějinách vznikly různé interpretace jeho osoby a díla, které byly často předmětem ideologických manipulací v anti-klerikálním boji proti papežství a církvi. Není pochyb o tom, že svými kázáními a učením na universitě a v Betlémské kapli se Hus stal iniciátorem hnutí, které po jeho smrti otřáslou celou Evropou. Když se dne 6. července 1415, těsně před popravou maršál Papenheim obrátil na Husa s dotazem, zda odvolá své výroky, měl odpovědět, že Bůh je mu svědkem, že nikdy neučil tomu, z čeho byl obviněn falešnými svědky, po čemž zemřel se slovy „Creda” na ústech. Tato mučednická smrt z něj učinila jednu z nejkontroverznějších postav českých dějin. Od této doby byl pro jedny heretikem a pro jiné mučedníkem svobody svědomí.

Nestranné zkoumání díla a osoby Jana Husa bylo možné teprve po vnitropolitické a společenské změně v Československu. Základním impulzem pro tuto činnost byla první návštěva papeže Jana Pavla II v Praze v roce 1990, který opíraje se o slova o svobodě vyznání vypovězená arcibiskupem Josefem Beranem na Druhém vatikánském koncilu, poukázal na jizvy minulosti spojené s českým mistrem a obrátil se na českou katolickou církev s návrhem na vytvoření komise expertů pro zjištění skutečného místa pro Husa nejenom v českých, ale i církevních dějinách. Tato komise, kterou jmenoval pražský kardinál Miloslav

Vlk, se brzy stala komisí ekumenickou a výsledkem její činnosti mezi jinými byla dvě mezinárodní symposia: v Bayreuth a v Římě.

Jedno ze základních témat se týkalo autority jak ji viděli Hus a Viclef. Pro oba je autoritativním zdrojem víry Písmo svaté. Otázka zní, jaká je spojitost mezi Husem a Viclefem, zda Hus pouze parafrázoval Viclefa, nebo nikoliv? Mnozí badatelé z dob minulých (především němečtí) se snažili degradovat Husa pouze do role Viclefova učedníka. Bylo nutné prozkoumat vzájemné relace Písma a tradice u obou teologů. Všeobecně je známo Husovo tvrzení, že tradice musí být přijata a ctěna spolu s Písmem svatým, nicméně tradice předchází Písmo. Nikdy, jak to dělal Viclef, neučil, že Písmo má být jedinou autoritou a učitelkou. Centrálním tématem je pochopitelně jeho pojetí církve a srovnání se stejnojmenným dílem Johna Viclefa. Je zcela jisté, že Husovo chápání církve značně překročilo obraz, jak tehdy církev chápala sebe sama. Mnohé jeho názory se staly v dalších epochách zdrojem vyhrocené polemiky, pomluv a nepřátelství. Hus jako takový může být různě interpretován, avšak nemůže a ani nesmí být tím, který rozděljuje, vnáší neklid či znesvařuje. Všechny rozdíly v interpretaci jeho osoby a učení se mají, mohou a musí stát podnětem pro mnohem hlubší a vzájemně obohacující chápání historické pravdy. V tomto ekumenickém bádání nejde totiž pouze o jednoduchou náboženskou toleranci, ale o živé znamení pravdy.