

Ks. GRZEGORZ RYŚ (Kraków)

SPÓR O DEFINICJĘ KONCYLIARYZMU

W serii wydawniczej *Konziliengeschichte*, redagowanej przez zasłużonego mediewistę prof. Waltera Brandmüllera, ukazała się książka Thomasa Wünscha: *Konziliarismus und Polen. Personen, Politik und Programme aus Polen zur Verfassungsfrage der Kirche in der Zeit der mittelalterlicher Reformkonzilien* (Paderborn–München 1998). Autor, profesor Uniwersytetu w Konstancji, od wielu lat zajmujący się badaniami nad historią religijną ziem polskich (zwł. Górnego Śląska)¹, tym razem prezentuje nam syntetyczną pracę, omawiającą wyczerpująco dzieje polskiej, a w szczególności związanej z krakowskim środowiskiem uniwersyteckim – myśli koncyliarnej. Książka to pod wieloma względami imponująca: poprzedzona obszerną kwerendą (załączona bibliografia zajmuje blisko 80 stron!) i różnorodna warsztatowo (obok doskonałych słownikowych haseł bio-bibliograficznych polskich uczonych znajdujemy w niej dogłębne analizy tekstów, umieszczone z kolei na tle przedstawionej w niezwykle skondensowany sposób sytuacji politycznej i kościelnej Polski). Co ważne, prof. Wunsch potrafi wychwycić oryginalność polskiej myśli koncyliarnej – jej „dorobek własny” (np. rozróżnienie w Kościele dwóch różnych płaszczyzn: *corpus mysticum* i *corpus politicum*, czy argumentacja oparta o zasady *correctio fraterna*); co jeszcze ważniejsze – prezentuje go dobitnie zachodniemu czytelnikowi i historiografii, w której wciąż jeszcze postaci, nawet takie, jak Mateusz z Krakowa, Stanisław ze Skarbimierza, Benedykt Hesse czy Jakub z Paradyża, pojawiają się niezwykle rzadko. Książka Wünscha uzupełnia także obszerną lukę w literaturze pol-

¹ *Vorläufer und Vertreter des Konziliarismus aus Oberschlesien*, [w:] *Oberschlesien im späten Mittelalter. Eine Region im Spannungsfeld zwischen Polen, Böhmen-Mähren und dem Reich vom 13. bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts* Berlin 1993; *Ne illi tanquam legibus soluti agant. Zum konziliaristischen Gehalt der Ekklesiologie des polnischen Staatsdenkers Andreas Fricius Modrevius*, „*Annuaire Historiae Conciliorum*” 26:1994; *Mittelalterliches Krisenmanagement in Widerstreit von Politik und Religion: Oberschlesische Städte in der Hussitenzeit* [w:] *Stadtgeschichte Oberschlesiens. Studien zur städtischen Entwicklung und Kultur einer ostmitteleuropäischen Region vom Mittelalter bis zum Vorabend der Industrialisierung*, Berlin 1995; *Ne pestifera doctrina corrumpat gregem dominicum. Zur Konfrontation zwischen Wyclifismus und Konziliarismus im Umkreis der Universität Krakau in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, „*Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung* 44:1995.

skiej, zajmującej się (przynajmniej do czasu II wojny światowej) koncyliaryzmem jako zjawiskiem z zakresu bardziej historii filozofii niż dziejów teologii i Kościoła.

Nie oznacza to przecież, że całe zagadnienie zostało w ten sposób zamknięte, a wszystkie tezy konstancjańskiego Mediewisty nie podlegają dyskusji. Pole dyskusji otwiera się bowiem już w samym punkcie wyjścia (choć w pracy Wünscha objawia się ono raczej u samego końca, a więc jako punkt „dojścia”), a mianowicie w kwestii definicji samego koncyliaryzmu.

Historiografia nie od dzisiaj podkreśla różnorodność i wielopostaciowość „koncyliaryzmu”. W miejsce spłaszczającej, podręcznikowej definicji (koncyliaryzm – teoria, według której „sobór jest wyższy od papieża”, proklamowana „jako nauka Kościoła Powszechnego na soborze w Konstancji”²) woli mówić o wielu teoriach i modelach koncyliarnych. Anthony Black³ wyróżnia np. koncyliaryzm e l e k c y j n y (uznający sobór za reprezentację Kościoła, ponieważ jego ojcowie są w jakiś sposób wybierani przez pozostałych wiernych), e p i s k o p a l n y (sobór jest reprezentacją Kościoła, gdyż jego członkami są przede wszystkim biskupi), k o l e k t y w n y (sobór jest widziany jako swego rodzaju „mikro-Kościół”; winien więc odwzorowywać zarówno swym składem, jak i rodzajem wzajemnych odniesień, całą wspólnotę ludzi wierzących). Dodatkowo, Black dzieli jeszcze koncyliaryzm na u m i a r k o w a n y i r a d y k a l n y. Podczas, gdy pierwszy z nich pojmuje sobór jako ostateczną instancję kościelną, uruchamianą jednak tylko doraźnie, drugi przedstawia go jako zwyczajną i regularnie zbierającą się najwyższą władzę w Kościele. Dopiero skrzyżowanie obydwu wymienionych podziałów pozwala – według Blacka – na opisanie różnych nurtów koncyliaryzmu. I tak np. koncyliaryzm doby soboru w Konstancji można określić jako e p i s k o p a l n y i u m i a r k o w a n y, a koncyliaryzm bazylejski – jako r a d y k a l n y i k o l e k t y w n y. Na innym miejscu⁴ angielski badacz proponuje po prostu chronologiczny podział rozwoju nurtu koncyliarnego i wyróżnia trzy zasadnicze jego okresy: (1) lata 1378–1383: początkowy koncyliaryzm, kształtujący się m.in. pod dużym wpływem pism Marsyliusza z Padwy i Wilhelma Ockhama; (2) 1408–1418: koncyliaryzm konstancjański, skoncentrowany wokół pytania o wzajemny stosunek papieża do biskupów–na–soborze; (3) 1432–1450: koncyliaryzm bazylejski, uznający demokratyczny sobór za najwyższą władzę w Kościele.

² Tak np. podręcznik ks. H. B a n a s z a k a: *Historia Kościoła Katolickiego*. T. 2: *Średniowiecze*. Warszawa 1987, s. 262.

³ A. B l a c k, *Council and Commune: The Conciliar Movement and the Council of Basle*, London 1979.

⁴ A. B l a c k, *The Conciliar Movement*, [w:] *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, c. 350 – c. 1450, ed. J. H. Burns. Cambridge 1988.

Z tym podziałem zasadniczo zgadza się autor klasycznego już dzisiaj dzieła na temat koncyliaryzmu – Giuseppe Alberigo⁵. Dodaje jednak od siebie kilka uzupełnień, formułuje pewne wątpliwości i stawia nowe znaki zapytania. Pierwszy dotyczy źródeł myśli koncyliarnej. Włoski historyk ukazuje wprawdzie podobieństwo myśli Ockhama i Marsyliusza z poglądami Henryka z Langenstein, podkreśla jednak, że zbieżność nie musi jeszcze oznaczać zależności; wszystkie główne postulaty koncyliaryzmu można wyprowadzić równie dobrze z XII- i XIII-wiecznych tekstów kanonistycznych. Alberigo wyraźnie opowiada się w tym miejscu za koncepcją wypracowaną i wielokrotnie sformułowaną już w latach 50-tych przez Briana Tierney'a⁶. Włoski badacz inaczej też niż Black rozkłada akcenty, klasyfikując fakty i osoby schyłkowego koncyliaryzmu. Dla Alberigo ostateczną syntezą wszystkiego, co „konstruktywne” w koncyliaryzmie, nie jest zgoła myśl teologów bazylejskich, lecz eklezjologia Kuzańczyka: „koherentna i genialna wizja Kościoła”, pojętego jako *concordantia*. „Bazylejczyków” Alberigo gotów jest uznać co najwyżej za „epigonów” koncyliaryzmu, raczej deformujących niż pogłębiających jego idee.

Dla Thomasa Wünscha natomiast to oni właśnie (i tylko oni!) zasługują na miano koncyliarystów; wszystkich przedbazylejskich teologów (jak Henryk Langenstein, Mateusz z Krakowa, Piotr d'Ailly, Jan Gerson i in.) konsekwentnie w całej pracy nazywa nie prekursorami koncyliaryzmu, lecz wyznawcami „episkopalizmu”⁷. Ich wizja Kościoła jest – według niego – wyraźnie monarchiczna, a sobór zredukowany

⁵ G. Alberigo, *Chiesa conciliare. Identità e significato del conciliarismo*, Brescia 1981.

⁶ B. Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, Cambridge 1955; tenże, *Pope and Council. Some New Decretist Texts*, „Mediaeval Studies” 19:1957; tenże, *Origins of Papal Infallibility 1150-1350. A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages*, Leiden 1972.

⁷ Nie sposób nie zauważyć, że taka kwalifikacja stanowi jednak dalekie uproszczenie. Zarówno Mateusz z Krakowa, jak i Gerson czy Piotr z Ailly, rzeczywiście podkreślali rangę biskupów w Kościele; czynili to jednak najchętniej w kontekście refleksji nad soborem - jego rangą i konstytucją. Kto może brać w nim udział? Kto zabierać głos? Komu wolno występować w charakterze eksperta? Wreszcie – do kogo zaś należy ostateczne definiowanie prawd wiary? Piotr d'Ailly nie ma w tym względzie żadnych wątpliwości. Odpowiada: „[...] quod ad episcopos pertineat statuendi, id est, definiendi, auctoritas, patet ex verbo 'statuitur'. Nam licet alii possint et debeant in concilio interesse, sive ad concilium discussionis, sive ad testimonium veritatis, sive ad auxilium executionis, sicut patet in decretis et historiis ecclesiasticis, tamen soli episcopi principaliter sunt ibi ad iudicium definitionis”. I nieco dalej, lakonicznie, lecz z mocą stwierdza: „Synodus est episcoporum, et non clericorum” (P. d'Ailly, *Tractatus de materia concilii generalis*, ed. F. O a k l e y, [w:] tegoż, *The Political Thought of Pierre d'Ailly. The Voluntarist Tradition*, New Haven-London 1964, s. 268-269). Jak określić takie poglądy? Jako „episkopalizm”? Czy raczej jako „koncyliaryzm episkopalny”? Sądzę, że Thomas Wunsch różni się więc od teologów konstancjańskich nie tyle rozumieniem Kościoła, co raczej koncepcją soboru.

w niej jest jedynie do instytucji powoływanej *ad hoc* – „im Falle des kirchlichen Notstandes”. „Prawdziwy” koncyliaryzm zaczyna się dopiero od konstancjańskich dekretów *Haec sancta* i *Frequens*, wszakże nie wraz z ich promulgacją, ale dopiero wtedy, gdy staną się one źródłem (miejscem teologicznym) dla zbudowania „nowej” eklezjologii, w której sobór nie będzie już „instrumentem” (rozwiązywania doraźnych problemów), lecz wpisany na stałe w przebudowaną konstytucję Kościoła wyrazem jego wspólnotowego wymiaru.

Nie sposób nie zapytać o prawomocność, a przynajmniej o granice takiej konstrukcji teologicznej. W przypadku bowiem dekretów Konstancji wszystkie towarzyszące im historyczne okoliczności nie mogą – jak się wydaje – zostać ni stąd ni z owąd wzięte w nawias (słusznie chyba podkreśla Alberigo, by nie traktować ich jako „zewnętrznych i drugorzędnych”, lecz jako „konstytutywne w polu decyzyjnym”). Czy twórcy *Haec sancta* dążyli do trwałych zmian w konstytucji Kościoła, czy raczej do rozstrzygnięcia problemu kościelnej schizmy, zwłaszcza po ucieczce Jana XXIII z Konstancji? I zgoda nie musi być tak, że opowiedzenie się za drugą ewentualnością redukuje *ipso facto* rangę dekretu (uważanego przez niektórych za najbardziej „rewolucyjny” oficjalny dokument w historii świata) do roli jedynie doraźnego medykamentu. Albowiem przesłanki, w oparciu o które go sformułowano, niewątpliwie transcendują okoliczności i stanowią doktrynalny dorobek Konstancji; Kościół czerpie swój autorytet od Chrystusa, a nie od papieża; sobór jest obrazem i realizacją wspólnotowego wymiaru Kościoła; każdy chrześcijanin winien okazać mu posłuszeństwo w sprawach dotyczących „status Ecclesiae”. *Haec sancta* i *Frequens* nie dają podstaw – jeśli je tylko interpretować w ich historycznym kontekście, a także w zgodzie z Tradycją i intencjami ich autorów – do jakiegokolwiek przeciwstawiania papieża soborowi, ani (tym bardziej) do wykluczania go z jego łona (celem Konstancji była jedność, a nie tworzenie nowych podziałów). Papież, jak każdy chrześcijanin, winien – zgodnie z postanowieniami *Haec sancta* – okazać posłuszeństwo decyzjom soborowym. Słusznie jednak zauważa Giuseppe Alberigo, iż obowiązek posłuszeństwa nie zakłada od razu „bycia mniejszym” (*inferiorita*).

W takiej optyce można – i chyba należy – poddać zasadniczej reinterpretacji uważane za „credo” koncyliaryzmu zdanie: *In causa fidei maior est synodus quam papa*; tym bardziej, że bez trudu można je odnaleźć w tekstach XII- i XIII-wiecznych kanonistów. Tak dla nich, jak i dla teologów pokolenia Konstancji, nie stanowiło ono zgola wezwania do rebelii, ale do wierności kolegialnej naturze episkopatu, i znaczyło jedynie, iż „papież z soborem jest większy (w sprawach wiary) niż papież bez soboru”. W tym właśnie punkcie koncepcja prof. Wünscha rozchodzi się z całym powyższym wywodem. Skoro poglądy liderów Konstancji nie zasługują na miano „koncyliaryzmu”, konse-

kwentnie niemożliwe jest ukazanie jakiegokolwiek przyczynowego związku między „właściwym” koncyliaryzmem a dorobkiem kanonistyki XII i XIII stulecia⁸.

Zostaje też opatrzony zasadniczym znakiem zapytania niekwestionowalny (wydawałoby się) związek koncyliaryzmu z narastającym w Kościele XIV wieku ruchem reformy *in capite et membris*. Nawoływanie do reformy Kościoła jest – według Wünscha – refrenem powtarzającym się w każdej epoce jego dziejów⁹ i bynajmniej nie potrzebuje soboru jako *instrumentum sine quo non*. Koncyliaryzm – uważa niemiecki mediewista – nie był ruchem *vel* instrumentem reformy Kościoła – był jej *celem*: „Reform – zumindest als reformatio in capite – wäre dann gleichbedeutend mit der Änderung der Kircheverfassung im Sinne der Konziliaristen” (s.361).

Tak zdecydowane stwierdzenia – nawet jeśli nie sposób zgodzić się z nimi w całej rozciągłości – zmuszają jednak do refleksji porządkującej na nowo scenę późnośredniowiecznej eklezjologii. Co do jednego Wünsch ma z pewnością rację: Także w dobie Konstancji byli reformatorzy nie mający wiele wspólnego z koncyliaryzmem (np. Hus). Byli też koncyliaryści, którym obce były zagadnienia szeroko pojętej reformy Kościoła. Słuszne jest niewątpliwie także zwrócenie uwagi na oryginalność myśli koncyliarnej czasu soboru w Bazylei. W jakim stopniu jej radykalizm wynikał z sytuacji, w jakiej znaleźli się ojcowie soborowi wskutek kolejnych decyzji papieskich, a na ile był owocem transcendujących doraźne zawirowania poszukiwań teologicznych? Pozostaje wszakże pytanie o ich źródła. Rzadko przecież w historii doktryny chrześcijańskiej jej rozwój dokonywał się na drodze całkowitego zaprzeczenia, wręcz rewolucji.

Podsumowując, doskonała monografia prof. Thomasa Wünscha nieuchronnie jeszcze raz stawia mediewistów wobec pytań niezwyklej wagi: o właściwą definicję koncyliaryzmu, o jego stosunek do innych programów reformy Kościoła końca średniowiecza, a zwłaszcza o jego źródła we wcześniejszej refleksji teologicznej i filozoficznej. Wypada wyrazić nadzieję, że praca konstancjańskiego mediewisty zapoczątkuje szeroką dyskusję, na jaką z całą pewnością zasługuje.

⁸ „Eine durchgehende Verbindungsline zwischen der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts und dem Konziliarismus sollte deshalb nicht angenommen werden” (s. 318).

⁹ „Forderung nach einer Reform der Kirche gehören zum Standart-Repertoire jeder Epoche der Kirchengeschichte” (s. 335).

THE DEFINITION OF CONCILIARISM: A DISPUTE

Summary

The article brings a review, but also a polemic with some thesis given by Thomas Wünsch in his recent book: *Konziliarismus und Polen. Personen, Politik und Programme aus Polen zur Verfassungsfrage der Kirche in der Zeit der mittelalterlicher Reformkonzilien* (Paderborn–München 1998). The discussion is focused on the definition of conciliarism itself. Prof. Wünsch seems to pass over the variety and diversity of conciliarism stressed by the modern historiography (Black, Alberigo, Thierney, Swieżawski), and to reserve the term „conciliarism” strictly to the ecclesiological ideas of the council of Basle. That question of „recognition” is followed by a few others of a great importance: what are the sources of the conciliar movement (theology of Marsilius and Ockham or the ideas of 12th and 13th century canonists?), what is the theological importance of the decrees of the council of Constance (*Haec sancta* and *Frequens*), how far the conciliar movement can be identified with the ideas of the Church-reform so vigorously proclaimed in the beginning of 15th century? The excellent book by Thomas Wünsch seems to be the real starting point to re-discuss the events and the ecclesiology of the late medieval Church.