

Jacek Salij

Komunia niemowląt w husytyzmie

Studia Theologica Varsaviensia 14/1, 69-102

1976

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JACEK SALIJ

KOMUNIA NIEMOWLĄT W HUSYTYZMIE

Treść: Wstęp; I. Przyczynek do polemiki z redukcjonizmem; II. Nauka Jana Husa na temat Eucharystii; III. Wprowadzenie komunii niemowląt jako przejaw radykalizacji husytyzmu; IV. Rozprzestrzenienie się komunii niemowląt na cały ruch husycki; V. Spór o interpretację kompaktatów; Podsumowanie.

WSTĘP

Aż do XV w. zasady dotyczące komunii dzieci ulegały głębokiej niekiedy, ale zawsze organicznej ewolucji. Najistotniejsza zmiana dokonała się na przestrzeni XII w., kiedy pod wpływem nowej duchowości eucharystycznej przestano udzielać komunii ochrzczonym niemowlętom, w obawie przed możliwością materialnego znieważenia Sakramentu. Powstała wówczas konieczność uzgodnienia nowego obyczaju z powszechnie uznawaną nauką św. Augustyna o konieczności Eucharystii do zbawienia¹. Dokonał tego dopiero Tomasz z Akwinu. Do zbawienia — nauczał Tomasz — konieczna jest *res* sakramentu Eucharystii, czyli jedność z Ciałem mistycznym, a te otrzymują niemowlęta przez chrzest. Chrzest jest skierowany do Eucharystii, żąda Eucharystii, ale właśnie dlatego, że ochrzczony jest już realnie włączony w Kościół, sakramentalne przyjęcie Eucharystii można odłożyć, dopóki dziecko nie dojdzie do używania rozumu².

W ramach organicznej ewolucji zdarzały się wprawdzie napięcia między nowym a starym, ale ponieważ była to ewolucja organiczna nowe nie było wrogiem starym. Stąd i świadomość owych napięć była niewielka, świadczy o tym chociażby brak literatury polemicznej. Jeśli zaś nadchodzące nowe było rozpoznawane jako nowe, przyjmowano je jako coś lepszego lub

¹ *De peccatorum meritis et remissione* I, 16—39; PL 44, 120—152.

² STh 3, q. 73, a. 3.

nieuniknione. Zachowane świadectwa, które mówią o działaniach przeciwko dawnemu obyczajowi komunikowania niemowląt — są to przede wszystkim rozporządzenia synodalne — dotyczą sytuacji, kiedy po starym obyczaju pozostały już tylko zamierające szczątki, częstokroć, w formie zdegenerowanej (podawanie ablucji, niekonsekwentnej hostii itp.)

Po raz pierwszy komunია dzieci stała się przedmiotem ostrej polemiki w pierwszej połowie XV w. Postulat jej przywrócenia, podniesiony wówczas przez mistrza Jakoubka, następcę Husa w roli ideowego przywódcy husytyzmu, rychło stał się własnością całego ruchu. Drugi spór na temat komunikowania niemowląt wybuchnie wiek później, ale z dokładnie przeciwstawnej strony: mianowicie anabaptyści w swoich argumentach przeciwko chrzczeniu niemowląt będą się często powoływać na fakt, że przecież komunii niemowlętom się nie udziela. Trzeci wielki spór o komunię dzieci — mniej ostry, ale najbardziej żywotny i aktualny po dziś dzień — dotyczy różnic katolicko-prawosławnych. Jak wiadomo, w Kościele prawosławnym komunია nadal stanowi integralną część liturgii chrztu niemowląt, zaś obustronna skłonność do gorszenia się każdą odmiennością uczyniła przedmiotem sporu, a nawet zewnętrznych nacisków, to co wcale przecież nie musi dzielić.

Problemem komunii dzieci w teologii husyckiej warto się zająć z paru względów. Najpierw dlatego, że dotychczasowe opracowania faktograficzne sporu są dziś przestarzałe. Jest ich zresztą niewiele, gdyż historyków ruchu husyckiego problem ten — ze względu na swą szczegółowość i ściśle teologiczną specyfikę — interesuje tylko marginalnie. Dokładniej zajmowano się naszym problemem w historyczno-dogmatycznych opracowaniach na temat komunii dzieci³. Wszakże autorzy dotychczasowych opracowań nie znali ani jednego traktatu teologicznego — husyckiego czy antyhusyckiego — na temat komunii dzieci i opierali się jedynie na ogólnych źródłach historycznych. Baza źródłowa niniejszego opracowania jest znacznie poszerzona w stosunku do prac dawniejszych. Uwzględniamy np. wydany po ostatniej wojnie traktat Jakoubka

³ Por. np. P. Zorn(ius), *Historia eucharistiae infantium*, Berlin 1736 s. 619. Pracowicie zestawiona faktografia służy tu jednak głównie do przeprowadzenia tezy, że dogmat transsubstancjacji jest średniowiecznym wymysłem. Wśród licznych rozpraw historycznych, które powstały przed i po dekrete Piusa X *Quam singulari*, wyróżnia się książka Baumgärtlera *Die Erstkommunion der Kinder von der urkirchlichen Zeit bis zum Ausgang des Mittelalters*, München 1929 s. 250.

De communione parvulorum czy *Confutatio Jacobi de Misa Piotra z Pulki*, wykorzystujemy niektóre teksty wydane wprawdzie dawniej, ale przeoczone przez badaczy naszego tematu. Niestety, również tutaj nie uwzględniamy wszystkich pozycji. Ograniczamy się jedynie do źródeł opublikowanych⁴.

I. PRZYZYNEK DO POLEMIKI Z REDUKCJONIZMEM

Problem ten jest przedmiotem analizy przede wszystkim z tego względu, że w teologii husytyzmu ujawniały się nie tylko zagadnienia polityczno-społeczne. Jak wiadomo, husytyzm jest bardzo często interpretowany jako ruch wyłącznie narodo-wo-społeczny, któremu nadano jedynie konieczną w okresie średniowiecza oprawę religijną. Artykuł niniejszy ma więc stanowić m. in. przyczynek do polemiki z redukcjonizmem.

Tok argumentacji jest następujący. To że husytyzm był ruchem nie tylko religijnym oraz że wewnętrzny sens i przyczyny tego ruchu daleko przekraczały czysto religijne hasła, jakie wypisywał on na swoich sztandarach, wydaje się rzeczą bezdyskusyjną. Husytyzm stanowi istotne wydarzenie w procesie rozpadu średniowiecznej *christianitas*, jest ważnym etapem w długiej historii kształtowania się świadomości narodowej w chrześcijańskiej Europie. Jan Hus był nie tylko faktycznym przywódcą żywiołu czeskiego w Pradze, ale był świadomy tej swojej roli. Słynne kazania w kaplicy Betlejem, głoszone

⁴ Istnienie trzech ważnych dla naszego tematu manuskryptów zasynalizował F. M. Bartoš, *Literární činnost M. Jana Rokycany, M. Jana Příbrama, M. Petra Payna*, Praha 1928 s. 99—100. 29—30. 82. Są to: 1) *Replica contra Ungarum insulsum* Anglika Piotra Payna, mistrza oksfordzkiego, wiklefisty, który przez 40 lat działał w Czechach jako jeden z wiodących teologów husyckich. W utworze, napisanym przed 1421 r., zbija się trzy tezy teologów węgierskich: a) *sacramentum dominicum non est sacramentum necessitatis*, b) *pueri immediate post baptismum non sunt communicandi*, c) *non est praeceptum Christi nec evangelii commune populum sub utraque specie communicare*; 2) *Posicio M. Joh. Rokycane in concilio Basiliensi facta de communione parvulorum* (z 1433 r.); 3) *Tractatus pro communione utriusque speciei quoad adultos et parvulos pro audientia Basiliensi adaptatus*. Jana Příbrama z 1437 r.

Ponadto dochował się *Tractatus de communione parvulorum* Piotra z Mladejowic z ok. 1422 r. Znajduje się on w kodeksie: Petri de Mladenowicz *Historia de fatis et actis Magistri Johannis Hus Constanciae*, k. 271—344. Por. *Geschichtschreiber der husitischen Bewegung in Böhmen* (wyd. K. Höfler), *Fontes rerum Austriacarum*, dział I, t. 2, Graz 1969 (przedruk z: Wien 1956) s. 315.

przez Husa w latach 1410—1411, które ostatecznie ugruntowały jego popularność wśród ludu praskiego, a zarazem zaostryły jego stosunki z władzami kościelnymi, były skierowane przede wszystkim do Czechów. Wcześniej jeszcze, w 1409 r., tworząc opozycję wobec ciągle wzrastających wpływów niemieckich, Hus doprowadził do odebrania Niemcom przewagi na uniwersytecie praskim⁵, co skończyło się ostentacyjnym wyjściem z Pragi niemieckich profesorów i studentów. Michał de Causis w swoim raporcie dla soboru w Konstancji otwarcie zarzuci Husowi działania antyniemieckie i uzna je za godne potępienia przestępstwo⁶. Hasła narodowe będzie podnosił husytyzm a zwłaszcza jego skrzydło umiarkowane, w ciągu całej swej historii.

Możliwość głoszenia haseł narodowych uzyskał husytyzm przez aktywne włączenie się do starego średniowiecznego sporu na temat stosunku między władzą świecką a duchowną. W husytyzmie odżyły najbardziej radykalne argumenty obozu cesarskiego przeciw doczesnej władzy Kościoła, a zarazem sytuacja polityczna Europy zmieniła się na tyle, że można było wystąpić jednocześnie przeciw papiestwu i przeciw cesarstwu, a więc obu gwarantom jedności średniowiecznej *christianitas*. Przyczyniła się do tego niemało stagnacja ówczesnego katolicyzmu, co umożliwiło realizację pomysłu Wiclefa, który połączył paradoksalnie — w porównaniu z okresem reformy gregoriańskiej — antypapieskie idee obozu cesarskiego z hasłem reformy Kościoła.

Wszystkie cztery artykuły, w których husytyzm określał swoją istotę⁷, są w sposób oczywisty obciążone sensem politycznym. Postulat odebrania duchowieństwu majątków i władzy świeckiej ma na celu rozbicie dotychczasowego statusu Ko-

⁵ Charakterystyczna jest argumentacja, jakiej używa król Wacław Luksemburski w dekreście z 18 I 1409, w którym drastycznie zmienia dotychczasową proporcję głosów na uniwersytecie praskim na korzyść Czechów i niekorzyść Niemców: nie godzi się, aby prawowici dziedzice tej ziemi byli zmajoryzowani przez przybyszów (Por. *Documenta Mag. Joannis Hus* (wyd. F. Palacký), Osnabrück 1966 (przedruk z: Prag 1869) s. 347 n. Wacław, wydając ten dekret, miał na uwadze również swoje cele doraźne, ale to nie zmienia istotnego sensu tamtych wydarzeń.

⁶ *Documenta Mag. Joannis Hus*, s. 196 n.

⁷ Po raz pierwszy artykuły sformułował mistrz Jakoubek na synodzie w Karolinum w sierpniu 1417 r. Postulują one: a) swobodę głoszania słowa Bożego, b) komunię pod dwiema postaciami, c) likwidację wielkiej własności kościelnej i świeckiej władzy duchowieństwa, d) cywilną karalność grzechów śmiertelnych.

ścioła i większe podporządkowanie go władzy świeckiej. Konsekwencją tej koncepcji jest teokratyczne żądanie cywilnej karalności grzechów śmiertelnych: a więc pozaliturgiczne funkcje Kościoła ma przejąć państwo, jednak nie przez proste odkalkowanie dotychczasowych wzorów, lecz asymilację zgodnie ze swoją naturą instytucji dysponującej środkami nacisku. Dwa pozostałe postulaty, wyraźniej religijne (komunia pod dwiema postaciami i wolne głoszenie słowa Bożego), sformułowane są pod hasłem równouprawnienia świeckich w Kościele, choć oczywiście ich faktyczna funkcja była szersza: przygotowywały grunt dla wystąpień przeciw niewygodnym strukturom kościelnym, utrwalały tendencje antyrzymskie, rozbiły dotychczasową nietykalność zastanych tradycji.

Husytyzm, szczególnie jego kierunki skrajne, był również ruchem społecznym⁸. Taborcy, a zwłaszcza najbardziej skrajne ugrupowania adamiści i pikardzi, odnawiają stare waldenskie hasła powrotu do „życia apostołskiego”, czyli do życia ubogiego i we wspólnocie dóbr, co oznaczało po prostu radykalne zakwestionowanie ówczesnego ustroju społecznego. Ponieważ stopień radykalizmu społecznego wśród husytów koresponduje zwykle ze stopniem odejścia od tradycyjnego dogmatu katolickiego, trudno zaprzeczyć, że poglądy religijne spełniały wówczas m. in. rolę nośnika i znaku określonych idei społecznych a różnice religijne wewnątrz husytyzmu odzwierciedlały trapiące ten ruch rozbieżności w programie społecznym.

Husycki postulat komunii dzieci jest klasycznym wręcz przykładem że problematyka religijna husytyzmu — jakkolwiek głęboko uwikłana w ówczesne realia politycznospołeczne — zawiera w sobie religijną autentyczność i nie rozplywa się bynajmniej w zagadnieniach pozareligijnych. O ile żądanie „kielicha” pojawiło się w atmosferze antyklerykalizmu i określonych haseł narodowospołecznych, to nie sposób zaprzeczyć,

⁸ Oczywiście, nie wszystkie gwałtowne wystąpienia tłumów, skierowane m. in. przeciw warstwom uprzywilejowanym, są tego dowodem. W okresach wojny i społecznego zamieszania dość łatwo ujawniają się zwykle skłonności niszczyielskie, które zdają się być pozbawione jakiegokolwiek pozytywnego sensu, rozmaite społeczne zawiści, które mogą nie mieć żadnych planowanych celów. W dziejach husytyzmu sporo jest takich wydarzeń, które są raczej świadectwem ogólnego chaosu niż przejawem takich czy innych tendencji społecznych. Pod tym względem krytycznie oceniam niektóre interpretacje historyków marksistowskich, którzy skłonni są dopatrywać się cech rewolucji społecznej w każdym niemal wydarzeniu, niekontrolowanym przez tradycyjny aparat władzy (por. np. H. M a l e c z y ń s k a, *Ruch husycki w Czechach i w Polsce*, Warszawa 1959).

ze zrodziło zarazem problemy i dyskusje ściśle religijne. Postulat komunii dzieci powstał właśnie z dyskusji nad ściśle religijnymi problemami, jakie wynikły z faktu wprowadzenia komunii „kielicha”.

Ściśle religijna geneza postulatu komunii dzieci nie przeszkodziła zresztą temu żeby pełnił on również funkcje pozareligijne. Jak zobaczymy, początkowo przyjęcie lub odrzucenie komunii dzieci było znakiem wskazującym niektóre subtelniejsze odcienie husytyzmu. Później, po podpisaniu kompaktatów, starania o prawo komunikowania niemowląt było ważnym elementem walki o status Kościoła utrakwistycznego. W fakcie pełnienia funkcji pozareligijnych przez ideę niewątpliwie religijną zawarty jest istotny argument przeciw redukcjonizmowi. Podstawowym błędem argumentacji redukcjonistycznej jest założenie, że jeśli jakaś idea służy określonym celom pozareligijnym, jej religijność jest wówczas pozorem. Tymczasem nie widać powodu, dlaczego warunkiem autentyzmu religijnego miałyby być wyizolowanie od innych dziedzin życia.

II. NAUKA JANA HUSA NA TEMAT EUCHARYSTII

Postulat komunikowania niemowląt powstał w husytyzmie dopiero po śmierci Jana Husa. Zwięzły zarys jego prehistorii pomoże nam zobaczyć, jak dalece wyrósł on z postulatu „kielicha”.

Również żądanie komunii pod dwiema postaciami stosunkowo późno znalazło się na sztandarach ruchu. Traktat Husa *De sanguine Christi*⁹, napisany w 1405 r. w ogóle o tym nie wspomina. Dotyczy zresztą problemów teologicznie marginalnych. Mianowicie Hus wyraża tam swoje oburzenie z powodu mnożących się wówczas sensacyjnych cudów objawiania się krwi Pańskiej pod naturalną postacią. Czeskie repliki cudu w Bolonii wywołały zresztą wówczas krytyczną reakcję zarówno uniwersytetu jak biskupa praskiego, a Hus, pisząc *De sanguine Christi* występował jako przyjaciel biskupa.

Jeszcze w *Kazaniu na Boże Ciało*, wygłoszonym w 1411 r. w kaplicy Betlejem, Hus przyjmuje bez zastrzeżeń katolicką naukę o konkomitancji i uzasadnia słuszność kościelnego oby-

⁹ Mag. Joannis Hus *De sanguine Christi*. W: *Opera omnia*, t. 1, fasc. 3 (wyd. W. Flajšhans), Osnabrück 1966 (przedruk z: Praha 1903).

czaju podawania komunii tylko pod postacią chleba¹⁰. Podobnie z całym przekonaniem broni zasady nieudzielania komunii niemowłętom i osobom umysłowo upośledzonym, mianowicie w *Super IV Sententiarum*, napisanym ok 1409 r., oraz w traktacie *De corpore Christii*, który powstał mniej więcej w tym samym czasie¹¹. Nie omieszkają później wspomnieć tego husytom polemiści katolicy¹².

Argumentacja przeciwko udzielaniu dzieciom komunii jest typowa dla epoki: dzieciom i osobom upośledzonym komunii się nie udziela, ponieważ, nie używając rozumu, nie są zdolne do pobożności. Hus jednak wykląda ten argument już w duchu nowej mentalności, która zapowiada odejście od Eucharystii, jakie miało się dokonać w protestantyzmie, a przedtem jeszcze u taborytów. Mianowicie ostro rozróżnia spożywanie duchowe i sakramentalne. Tylko to pierwsze jest konieczne do zbawienia, natomiast konieczność spożywania sakramentalnego wynika wyłącznie z prawa kościelnego¹³.

¹⁰ *In calice concomitanter est corpus Christi et per consequens in corpore anima et per consequens virtutes .Et quia, sicut credimus, est ibi verus Christus, ergo est et ibi verus Deus, et sic fideles credere debent, quia etiam in calice est verum corpus, sanguis, anima Christi et verus Deus et homo. Quod autem simplicibus communicantibus datur aqua et vinum bibere post sumpcionem corporis Christi, ibi non est sanguis Christi. Et hoc factum est propter periculum evitandum, ne propter deordinationem simplicium effundatur, et sic statutum est s. matris ecclesie. Sed credant fideliter, quia sumentes corpus Christi sumunt etiam verum sanguinem Christi sub sacramento. Et sic credamus, sic intelligamus, ut regnum celorum consequamur etc.* M. Io. Hus, *Sermones in capella Betlehem* (wyd. V. Flajšhans), *Věstník Královské české společnosti nauk*, cz. 1, 1941 s. 191 n.

¹¹ Mag. Joannis Hus, *Super IV Sententiarum* (wyd. V. Flajšhans, Osnabrück 1966 (przedruk z: Praha 1905) s. 558—564; *De corpore Christii*. W: *Opera omnia*, t. 1, fasc. 2 (wyd. W. Flajšhans), Osnabrück 1966 (przedruk z: Praha 1903) s. 26—29.

¹² *Vester etiam Huss super quarto Sententiarum in scriptis suis dicit, hoc Sacramentum ad populum non esse de necessitate salutis, et quod pueri et amentes communicare non debent. Hilarii Litomerecensis disputatio cum Rokyczana coram Georgio rege Bohemiae per quinque dies habita anno 1465* (wyd. B. V. Strahl), Prague 1775 s. 65.

¹³ *Ex isto patet, quod manducacio spiritualis in homine semper debet sacramentalem precedere sicut magis necessaria, nam spiritualis cadit sub precepto Salvatoris iuxta vocem eius Johan. 6^o: Nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis. Sacramentalis vero non est de necessitate salutis cuilibet, cum patres veteris legis et parvuli nove legis et multi sancti martires sine illa certissime sunt salvati. Est tamen sic necessaria ad salutem, prout cadit sub precepto ecclesie, sic videlicet, quod homo etatis debite, fidem habens, ratione utens, nolens aggredi tempore debito ad sacramentum venerabile, precepti ecclesie sit transgressor.* Mag. Joannis

Ujęcie to różni się ęwięc istotnie od nauki św. Tomasza. Według Akwinaty, ochrzczone niemowlęta przez samą przynależność do Kościoła są skierowane do Eucharystii, tzn. otrzymują *res* Eucharystii, jedność z mistycznym Ciałem¹⁴. Spożywanie duchowe — według Tomasza — zawiera w sobie pragnienie spożycia sakramentalnego, a pragnienie to byłoby fikcyjne gdyby nie miało być spełnione z chwilą nadejścia sposobności. Jeśli zaś ktoś nie ma przynajmniej pragnienia przyjęcia sakramentu, nie może być zbawiony, a wobec tego do przyjęcia sakramentu — z chwilą nadejścia sposobności — jesteśmy zobowiązani nie tylko na podstawie nakazu Kościoła, ale i z przykazania Chrystusa¹⁵.

Jak widzimy, w porównaniu z Tomaszem Hus jawnie pomniejsza znaczenie sakramentu na rzecz duchowej jedności z Chrystusem. Nie czyniono mu jednak z tego powodu żadnych zarzutów. Ujęcie takie było wówczas rozpowszechnione w teologii inspirowanej skrajnym realizmem. Zresztą — rzecz niezmiernie charakterystyczna — późniejsza katolicka polemika przeciw komunikowaniu niemowląt pokrywała się na ogół z argumentacją Husa i również była daleka od ujęcia św. Tomasza¹⁶.

Nie ominęły jednak Husa zarzuty o herezję w nauce o Eucharystii. Nie były to wprawdzie zarzuty najważniejsze¹⁷, ale powtarzały się uporczywie, zwłaszcza zarzut wyznawania impnacji. Pojawia się on już w protokóle sporządzonym przez Michała de Causis w 1412 r., potem w zeznaniach licznych świadków¹⁸. Hus konsekwentnie zaprzeczał, jakoby był wynalazcą takiej nauki¹⁹, co jest świadectwem pierwszorzędnej wagi, gdyż

Hus *Super IV Sententiarum*, s. 560. Wywód ten prawie dosłownie powtórzony jest w *De corpore Christi*, s. 29, gdzie Hus wylicza ponadto liczne pożytki duchowe, wynikające ze spożywania sakramentalnego.

¹⁴ STh 3, q. 73, a. 3.

¹⁵ STh 3, q. 80, a. 11.

¹⁶ Por. Petrus de Pulka, *Confutatio Jacobi de Misa*. W: D. Girsensohn, *Peter von Pulkau und die Wiedereinführung des Laienkelches*, Göttingen 1964 s. 242—243; *Hilarii Litomericensis disputatio cum Rokyczana*, s. 73.

¹⁷ Np. na liście 42 zarzutów głównego wroga Husa, Stefana Palecza, sporządzonej na podstawie Traktatu o Kościele, nie figuruje ani jeden zarzut, który by dotyczył Eucharystii. Por. *Documenta Mag. Joannis Hus*, s. 204—234.

¹⁸ Protokół Michała de Causis (por. *Documenta Mag. Joannis Hus*, s. 169—174), zeznanie Jana Protiwy (s. 174—175), kaznodziei Pawła (s. 179), Andrzeja Brody (s. 181—182) itd.

¹⁹ Np. kiedy przedłożono mu wspomniany protokół Michała de Causis, przy pierwszym zarzucie: *Primo, quod post consecrationem hostiae in*

na śledztwie i w sądzie zachowywał się po bohatersku i nie próbował ukrywać swoich poglądów, choć zdawał sobie sprawę, że grozi mu wyrok śmierci. Również w dziełach teologicznych Husa oraz w zachowanych kazaniach betlejemskich brak śladów nauki o impanacji.

Powstanie tego zarzutu da się wytłumaczyć dość prosto, mianowicie enetuzjastycznym przywiązaniem Husa do Wiclefa, który rzeczywiście nauczał o pozostawianiu substancji chleba i wina mimo konsekracji²⁰. W związku z popularnością Wiclefa w praskim środowisku naukowym na początku XV w, zarówno uniwersytet jak i władze kościelne parokrotnie zwracały uwagę na nieortodoksyjność mistrza angielskiego w nauce o Eucharystii²¹. Zwycięznie zresztą były to interwencje polowiczne i miały na celu nie tyle powstrzymanie wpływów Wiclefa, co obronę dobrego imienia Pragi przed zarzutami z zewnątrz. Hus nie kwestionował heretyckości nauki o impanacji, ale nie zmienił też swojego stosunku do Wiclefa i z zaangażowaniem bronił jego ortodoksyjności. Jak się wydaje, eucharystyczną naukę Wiclefa rozumiał po prostu w duchu katolickim, co było tym łatwiejsze że i sam Wiclef próbował ją zmieścić w ramach tradycyjnego systemu pojęć (np. uznawał klasyczną formułę, że Chrystus jest obecny w Eucharystii *vere et realiter*, ale zarazem twierdził że jest to obecność *figuraliter, virtualiter itp.*). Mechanizm przypisania Husowi herezji impanacji da się więc stosunkowo łatwo odtworzyć: ponieważ Hus publicznie broni Wiclefa przed zarzutem herezji, zostaje posądzony, że sam tę herezję wyznaje²². Przeciwnicy praskiego rektora nie dostrzegli albo nie chcieli dostrzec, że Hus inaczej rozumiał Wiclefa niż oni.

Zarzut, że Hus nawoływał do przywrócenia komunii „kieli-

altari manet panis materialis, Hus dopisał po prostu *Mentitur*. Odżegnaje się od tej nauki w rozmowie z minorytą Dydakiem (*Documenta Mag. Joannis Hus*, s. 249), w dyskusji z grupą teologów angielskich (s. 277), na przesłuchaniu w dniu 8 III 1415 r. (s. 309). Jeszcze w liście piśmianym w lipcu 1415 r., a więc w miesiącu swojej śmierci, wspomina rozmowę z Paleczem, który zarzucał mu — jego zdaniem, niesłusznie — wyznawanie tej herezji (s. 110).

²⁰ Por. L. K a c z m a r e k, *Nauka Jana Wiclefa o tropicznej obecności Chrystusa Pana w Eucharystii*, STV 7 (1969) nr 1, s. 55—89.

²¹ Por. pierwszą spośród 45 tez Wiclefa, potępionych przez uniwersytet praski 28 V 1403 (*Documenta Mag. Joannis Hus*, s. 328), dekret arcybiskupa Pragi Zbyńka z 1406 r. (s. 335), wypowiedź synodu praskiego z 1406 r. (s. 332), powtórzona na synodzie w 1408 r. (s. 333), ponowne wystąpienie uniwersytetu 10 VII 1412 (s. 452).

²² Przykładem tej dziwnej i niesprawiedliwej logiki jest choćby list Andrzeja Brody z 1414 r. (*Documenta Mag. Joannis Hus*, s. 520).

cha”, pojawił się późno, dopiero po jego wyjeździe do Konstancji. Wydaje się, że — podobnie jak zarzut o herezję impañacji — był on oparty na dedukcji, nie na faktach. Jak widzieliśmy, jeszcze w kazaniu z 1411 r. Hus *expressis verbis* broni komunii pod jedną postacią. Wspomniany już — a niezycziwy Husowi — raport Michała de Causis w ogóle nie zna jeszcze problemu przywrócenia „kielicha”. Brak również śladów, żeby w ciągu dwóch następnych lat problem ten Husa specjalnie interesował. Postulat komunii pod dwiema postaciami podniósł w 1414 r. — jeszcze w czasie pobytu Husa w Pradzie — mistrz Jakoubek. Ale dopiero w półtora miesiąca po wyjeździe Husa do Konstancji zaczęto w Pradze podawać wiernym „kielich” (po raz pierwszy 28 X 1414 r., podczas gdy Hus wyjechał z Pragi 11 IX).

Pierwszy zanotowany zarzut przeciwko Husowi, że nawoływał do komunii pod dwiema postaciami, pochodzi z czasu, kiedy w Pradze już w ten sposób komunii udzielano, i jest typowym stwierdzeniem faktu przy pomocy dedukcji. Mianowicie w swoim protokole, sporządzonym pod sam koniec 1414 r., Michał de Causis pisze o Husie: *docuit et ad populum publice praedicavit, illud (sacramentum) ministrandum populo sub utraque specie, scilicet corporis et sanguinis; patet ille articulus, quia iam in Praga sui discipuli ministrant illud sub utraque specie*²³. Argumentacja więc prokokołu jest następująca: Hus niewątpliwie nawoływał do komunii pod dwiema postaciami, ponieważ obecnie jego uczniowie w ten sposób komunii udzielają.²⁴

Istnieje jedna tylko wypowiedź Husa, broniąca komunii pod dwiema postaciami. Jest to list do kaznodziei betlejemskiego Hawlika, napisany przez Husa niespełna miesiąc przed śmiercią²⁵. Mistrz Jan prosi Hawlika, aby nie zwalczał Jakoubka z powodu jego utrakwizmu: „aby nie było rozdarcia między wiernymi, z którego cieszy się diabeł”. W liście tym

²³ *Documenta Mag. Joannis Hus*, s. 194.

²⁴ Przykładem podobnej niefrasobliwości w dedukowaniu faktów będzie późniejszy argument katolików — powtarzają go jeszcze Kajetan i Dominik Soto — że komunie pod dwiema postaciami oraz komunie dzieci wprowadzili Nestoriusz i Pelagiusz. Zwyczaję te bowiem zagrażają nauce o konkomitancji, a właśnie tamci heretycy chcieli oderwać bóstwo Chrystusa od człowieczeństwa. Interesujące uwagi na ten temat czyni J. F. Mayer w dziele *Commentarius historicotheologicus de eucharistia infantibus olim data*, Ienae 1734 s. 38; por. też P. Zornius, *Historia eucharistiae infantium*, Berlin 1736 s. 187.

²⁵ *Documenta Mag. Joannis Hus*, s. 128.

pojawiają się dwa motywy, które wydają się najistotniejsze dla całej polemiki wokół komunii pod dwiema postaciami. Po pierwsze należy odrzucić zwyczaj kościelny, jeśli ten sprzeciwia się nauce Chrystusa (*non debemus sequi consuetudinem, sed Christi exemplum et veritatem*). Po wtóre, komunია pod dwiema postaciami winna się stać znakiem rozpoznawczym nowych chrześcijan, sztandarem, w imię którego warto walczyć i umierać (*carissime, praepara te ad passionem in manducatione et communione calicis, et sta fortiter in veritate Christi, timore illicito postposito, confortans fratres alios in evangelio domini Jesu Christi*).

Żaden z tych argumentów nie jest wyłącznie religijny, oba są służebne wobec nowopowstającego ruchu. Istotę pierwszego stanowi teza, że Kościół może zdradzić Ewangelię: a więc używa się w ten sposób ideowe uzasadnienie dla kościelnej rewolucji. Argument drugi wskazuje na własną wspólnotę jako na wybraną przez Boga, która zachowuje wierność Chrystusowi i walczy o przywrócenie Ewangelii jej pierwotnej czystości. W ten sposób przyjmowanie komunii pod dwiema postaciami i podtrzymywanie jej wbrew zakazowi soboru²⁶ stało się symbolem, który jednoczy walczących o sprawę Bożą, a zarazem utwierdza ich w przekonaniu o swojej słuszności, obrońców zaś starego Kościoła pozwała przedstawiać jako nieprzyjaciół prawdy Chrystusowej.

Już pierwsi polemisiści antyhusyccy zdawali sobie sprawę, że takie właśnie mechanizmy ukrywają się za sporem o utrakwizm. Zmarły w r. 1425 profesor uniwersytetu wiedeńskiego, Czech z pochodzenia, Piotr z Pulki, ostro potępi husycką innowację nie dlatego, żeby widział jakąś niewłaściwość w komunii pod dwiema postaciami, ale dlatego, że wprowadzenie jej *obviat laudabili consuetudini ecclesie, que regitur a Spiritu sancto, causis rationabilibus introducte*²⁷. Husyci — wywodzi

²⁶ Por. dekret soboru w Konstancji z 15 VI 1415 r. (*Documenta Mag. Joannis Hus*, s. 595—596; 1198—1200). Hus w cytowanym liście do Hawlika tak oto skomentował ten dekret: *Jam concilium allegans consuetudinem, damnavit communionem calicis quoad laicos ut errorem, et qui practizaverit nisi respiscat, tamquam haereticus puniatur. Ecce malitia! Christi institutionem iam ut errorem damnat! Documenta Mag. Joannis Hus*, s. 128.

²⁷ *Confutatio Iacobi de Misa*, s. 234. Nauka Piotra z Pulki jest tu wyraźnie zależna, nawet w swoich sformułowaniach, od dekretu soborowego. Mechanizmy czysto socjologiczne widział w podniesionym przez husytów sporze również E. S. Piccolomini, późniejszy papież Pius II, który oceniał rzecz już z trzydziestoletniego dystansu: *Huic (Jacobello) omnes haeretici consenserunt, haud modica gestientes laetitia, quod ar-*

Piotr — podając świeckim komunię „kielicha”, grzeszą w ten sam sposób, co kapłan grecki, gdyby odprawiał Eucharystię na przasnym chlebie, albo kapłan łaciński, gdyby odprawiał na chlebie kwaszonym. Istotą innowacji husyckiej nie jest powrót do Ewangelii, ale antykościelność: husytyzm odrzuca w ten sposób prawdę, że Kościół jest kierowany przez Ducha Świętego.

Zauważmy, że w liście Husa do Hawlika nie pojawia się jeszcze argument później niezmiernie popularny wśród husytów — że komunია pod dwiema postaciami jest konieczna do zbawienia. Argument ten wyznaczy nowy etap husyckiego utrakwizmu i zamknie proces wyodrębniania się husytyzmu z Kościoła katolickiego. Jeśli bowiem utrakwizm jest konieczny do zbawienia, wobec tego Kościół katolicki zamyka przed ludźmi zbawienie, zaś arką Noego, która ratuje od zguby, jest właśnie Kościół husycki. Jak zobaczymy, postulat komunii niemowląt pojawił się dopiero na bazie tego właśnie — nieznanego jeszcze Husowi — argumentu.

Na zakończenie spróbujmy krótko przedstawić istotę eucharystycznych poglądów Husa. Był on przede wszystkim działaczem, a nie teologiem teoretykiem. Nie próbował też posługiwać się reformą dogmatów wiary jako narzędziem reformy Kościoła. Zachowywał się zasadniczo lojalnie wobec dogmatycznej tradycji katolicyzmu. Ostre przeciwstawienie *sacramentum* i *res* Eucharystii świadczy jedynie o tym, że dobrze wrósł w szkołę realizmu skrajnego, w której został wychowany, i trudno dopatrywać się w tym świadomego przeciwstawiania się wierze katolickiej. Często wytaczany przeciw Husowi zarzut herezji impanacji wydaje się czystym nieporozumieniem. W kwestii komunii pod dwiema postaciami oraz komunii dzieci Hus powtarzał powszechną wówczas doktrynę katolicką. Dopiero pod koniec życia, kiedy z inicjatywy mistrza Jakoubka komunię pod dwiema postaciami wysunięto w Pradze jako symbol sprzeciwu wobec zastanych struktur, a zatem jako symbol słuszności reformy, Hus opowiedział się za tą innowacją. Ale i wówczas broni komunii utrakwistycznej raczej jako symbolu całej sprawy, niż dla niej samej. Natomiast jeśli idzie o komunię dzieci, Hus nie doczekał już wystąpienia mistrza Jakoubka na ten temat, i brak śladów, żeby kiedykolwiek próbował rewidować swoje pierwotne stanowisko.

ticulum inuenissent in euangelica lege fundatum, per quem Romanae sedis vel ignorantia, vel nequitia argui posset. Aeneas Siluius, *De Bohemorum origine ac gestis historia*, Coloniae 1524 s. 69 n.

III. WPROWADZENIE KOMUNII NIEMOWLĄT JAKO PRZEJAW RADYKALIZACJI HUSYTYZMU

Głównym propagatorem komunii niemowląt był ten sam mistrz Jakoubek ze Střibřa, który poprzednio wprowadził już w Pradze komunię pod dwiema postaciami²⁸. *Chronikon Universitatis* wspomina o tym pod 1416 r., w nocy która domaga się zresztą sprostowań: *Eodem anno magister Jacobellus cum magistro Petro Theutonico de Draslian incepit communicare populum laicalem sub utraque specie contra consuetudinem Romane ecclesie et contra preceptum Sacri Concilii Constantiensis. Tunc multi ex sacerdotibus simplicibus eis adhererunt et per totam terram discurrentes populum sub utraque specie communicaverunt asserentes in predicacionibus suis antiquos sacerdotes fures esse hujus sacramenti. Tunc etiam parvulos in baptismo corpore et sanguine Christi communicabant et alia Sacramenta non curabant*²⁹.

Anachroniczna jest tu oczywiście informacja o początkach komunii pod dwiema postaciami. W związku z tym zmieniono kolejność zachodzącą między wprowadzeniem utrakwizmu a uchwałą soboru; w rzeczywistości sobór w Konstancji ustosunkował się do innowacji, którą w Pradze wprowadzono już przedtem.

Co do komunii dzieci, zauważmy najpierw, że jej początki tylko pośrednio wiążą się z imieniem Jakoubka (i Piotra z D r e z n a). Na specjalną uwagę zasługują jednak dwa inne szczegóły. Po pierwsze, dokument mówi jedynie o komunii niemowląt podczas chrztu. Powtarzanie się tego szczegółu w paru wcześniejszych świadectwach dotyczących naszego tematu pozwala wysunąć przypuszczenie, że w początkowych latach komunikowano niemowlęta jedynie podczas liturgii chrztu, a dopiero później rozszerzono ten zwyczaj na wszystkie okazje, przy których rozdawano komunię dorosłym. Jak zobaczymy, szczególne łączenie komunii dzieci z chrztem wpływało z powodów ściśle teologicznych.

Drugi szczegół wydaje się nie mniej interesujący. Miano-

²⁸ Swoją niecierpliwością — nie chciał bowiem z tym czekać aż do wyjaśnienia w Konstancji sprawy Husa — zaszkodził wówczas Husowi znacznie. Innowacja praska została bowiem osądzona przez sobór krytycznie, poświęcono jej specjalny dekret z 15 VI 1415 r., a na domiar złego została przejęta korespondencja na ten temat mistrza Jakoubka do Husa.

²⁹ *Geschichtschreiber der husitischen Bewegung*, dz. cyt., s. 43 n. Identyczną notę przekazuje manuskrypt, opublikowany na s. 77 tegoż tomu.

wicie zwolennicy komunii dzieci „nie dbali o inne sakramenty”³⁰. Pierwotnie bowiem komunია dzieci była postulatem doktrynalnych radykałów, którzy odrzucali kult obrazów, modlitwę za zmarłych, ustrój hierarchiczny Kościoła itp. Ludzie ci dali później początek ruchowi taboryckiemu. Stopniowo jednak postulat komunii dzieci — budzący początkowo żywy protest husytów umiarkowanych — tracił swój związek z radykalnymi hasłami, aż wreszcie stał się jedną z najzarliwiej bronionych wartości husytyzmu umiarkowanego.

Kiedy zaczęto praktykować udzielanie niemowlętom komunii? Mimo że datowanie przytoczonego wyżej *Chronikonu* pozostawia — jak widzieliśmy — wiele do życzenia, wydaje się, że w tym wypadku informacja odpowiada prawdzie: początek tej praktyki przypada na rok 1416. Potwierdzają to dwa inne dokumenty, z 1416 i 1417 r., występujące przeciw komunii niemowląt. Z protestu wynika, że właśnie w tym czasie innowacja ta była wprowadzana. Oba dokumenty — rzecz zasługująca na uwagę — pochodzą od bliskich przyjaciół Husa i zwolenników utrakwizmu. Chodzi o list Krystiana z Prachatic oraz wyzwanie na dysputę, jakie Szymon z Tisnowy skierował do Jakoubka, głównego zwolennika komunii dzieci.

List mistrza Krystiana z Prachatic, z 1416 r., do kaznodziei pilzneńskiego Korandy został napisany w celu przywołania do porządku adresata listu: „Publiczna plotka i fama doszła do uszu naszych, i słyhać ją w całej Pradze i nawet całym królestwie czeskim, że swoimi kazaniami niegodziwie wyrzucasz święte obrazy z kościoła, że komunikujesz pod dwiema postaciami niemowlęta, które ani nie mogą przekonać ani nie znają sakramentu ołtarza, że sprzeciwiasz się wszystkim i poszczególnym rytom kościelnym, mimo że nie są one sprzeczne z Pismem świętym, sam ich nie sprawujesz i innym nie pozwalasz sprawować”³¹. Krystian z Prachatic był jednym z trzech proboszczów praskich, którzy w pamiętną niedzielę 28 X 1414 r. zaczęli udzielać komunii pod dwiema postaciami. Toteż jego protest przeciw radykalizowaniu się husytyzmu jest szczególnie znaczący. Zauważmy, że komunię niemowląt piętnuje na równi z obrazoburstwem i niszczeniem kościelnej tradycji liturgicznej. Dodać jeszcze trzeba, że w świetle całego tekstu komunია niemowląt oznacza tu jedynie komunię podczas liturgii chrzcielnej: *quod parvuli post baptismum statim communicentur*³².

³⁰ *Et alia sacramenta non curabant* (tamże, s. 35).

³¹ *Documenta Mag. Joannis Hus*, s. 634.

³² Tamże, s. 635.

Z całości listu wynika, że Krystian czuje się wyrazicielem stanowiska ówczesnych cywilnych i duchowych przywódców husytyzmu (burgrabiego Pragi i uniwersytetu) oraz że sprzeciwia się komunii niemowląt nie tyle ze względów doktrynalnych — o tym jeszcze nie ma wyrobionego zdania — ile z racji praktycznych: jest bowiem przeciwnikiem zmian nieprzeżytych. Przy czym warto zwrócić uwagę, że burgrabia Pragi, C z e n k o, który — według informacji Krystiana — szczególnie ostro sprzeciwia się udzielaniu komunii nowo ochrzczonym niemowlętom a sam aktywnie walczył o komunię pod dwiema postaciami. Za parę miesięcy, zimą 1417, r., kiedy arcybiskup Konrad zakazał podawania świeckim „kielicha”, właśnie na jego dworze wyświęcono pierwszych kapłanów utrakwistów.

Czy wszystkie argumenty ówczesnych umiarkowanych husytów przeciw komunikowaniu niemowląt cechuje ten sam brak teologii jaki uderza w liście Krystiana? Nie znamy przebiegu dysputy na temat komunii dzieci, w jakiej zmierzyl się w 1417 r. dwaj przyjaciele Husa: były rektor uniwersytetu, S z y m o n z T i s n o w y oraz Jakoubek³³. Pytanie o teologię, jaką reprezentowali husycy przeciwnicy komunii dzieci, musi więc, przynajmniej na razie, pozostać nierozwiązane.

Więcej natomiast wiemy o teologii zwolenników komunii dzieci. Zachowane świadectwa pochodzą jednak dopiero z okresu nieco późniejszego. Co do dyskusji Jakoubka z Szymonem, wydaje się, że spowodowała ona swoiste przesilenie na korzyść nowej idei. Właśnie w owym czasie zmienił się niechętny pierwotnie stosunek uniwersytetu i duchowieństwa praskiego do idei komunikowania niemowląt, a już w następnym roku — w 23 artykułach antytaborycznych — środowiska te opowiedziały się oficjalnie za wprowadzeniem tej idei w życie. Rzecz jasna, do takiego obrotu rzeczy znacznie musiał przyczynić się fakt, że obrońcą komunii dzieci był właśnie Jakoubek, jeden z głównych duchowych przywódców husytyzmu przedkompaktowego³⁴.

Teologię Jakoubka na rzecz komunii niemowląt znamy z jego, napisanego w 1419 r., traktatu *De communione parvu-*

³³ Zachowało się jedynie wyzwanie na dysputę, skierowane przez Szymona do Jakoubka (*Documenta Mag. Joannis Hus*, s. 673—675).

³⁴ Jakoubek jest w gruncie rzeczy pierwszym teologiem husyckim, sam Hus unikał bowiem teologicznego nowatorstwa. Takie określenie Jakoubka znalazło się nawet w tytule monografii: P. de Vooght, *Jacobellus de Stříbro — premier théologien du hussitisme*, Louvain 1972.

lorum³⁵. Mały ten dokument jest prostym zestawieniem cytatów biblijnych, patrystycznych, z prawa kanonicznego i uznanych teologów. Cytaty są powiązane tak oszczędnym komentarzem, że całość nie sprawia wrażenia skończonej rozprawy teologicznej, lecz przypomina raczej naukowy półfabrykat. Niemniej cała konstrukcja zdradza jasną myśl przewodnią, a cytaty są podporządkowane określonym argumentom³⁶. Nie licząc argumentu historycznego (że komunია niemowląt była szeroko znana w pierwotnym Kościele), Jakoubek wysuwa dwa fundamentalne uzasadnienia: a) rzeczywiste spożywanie Eucharystii jest koniecznym warunkiem zbawienia, a więc nawet ochrzczone niemowlęta nie dostępują zbawienia, jeśli schodzą z tego świata, nie znając Eucharystii; b) Eucharystia nadaje ważność wszystkim sakramentom, tak że żaden sakrament — również chrzest — nie ma mocy zbawczej, jeśli nie będzie potwierdzony przyjęciem Eucharystii.

Łatwo dostrzec pokrewieństwo pierwszego argumentu z nieznaną jeszcze Husowi teologią utrakwizmu, która zdania biblijne o konieczności Eucharystii do zbawienia³⁷ rozumiała w sensie dosłownym i stąd wnioskowała o niemożności zbawienia, jeśli przyjmuje się komunię tylko pod jedną postacią. Postulat komunii dzieci jest logiczną konsekwencją utrakwizmu posługującego się taką argumentacją. Raz przyjęta teza, że nikt nie może być zbawiony, jeśli materialnie nie spożywał Ciała i nie pił Krwi Pańskiej, prędzej czy później musiała doprowadzić do pytania o zbawienie ochrzczonych niemowląt. Do tego dochodził dowód — starannie wydobyty przez Jakoubka — że starożytni chrześcijanie komunikowali niemowlęta oraz że zwyczaj ten zachował się w Kościele greckim. Żądanie komunii niemowląt miało więc tę samą rangę teologiczną, co żądanie „kielicha”: trzeba usunąć błędny obyczaj, skierowany przeciw zbawieniu wiernych i przywrócić praktykę zgodną z Ewangelią i nauką Ojców³⁸. Mistrzowie Krystian i Szymon

³⁵ M. Iacobi de M ysa, *De communione parvulorum*. W: B. Ryba, *Betlemské texty*, Praha 1951 s. 141—163.

³⁶ Niekiedy nawet kosztem rzetelności. Jaskrawym tego przykładem jest sposób cytowania św. Tomasza. Mianowicie Jakoubek wyjął dwa teksty z tego doktora (STh 3, q. 73, a. 3; 4 Sent, dist. 9, a. 5, q-la 4), stanowiące część wyводу usprawiedliwiającego nieudzielanie dzieciom komunii, i przytoczył je na rzecz tezy przeciwstawnej (*De communione parvulorum*, s. 154).

³⁷ Zwłaszcza J 6, 5, 54. Zdaniem tym Jakoubek rozpoczyna swój traktat.

³⁸ Jakoubek powołuje się tu szczególnie na św. Augustyna, który brojąc przeciw pelagianom chrztu dzieci, posługuje się najczęściej argu-

reprezentowali zapewne pierwotny utrakwizm, którego świadectwem jest list Husa do Hawlika, a ponieważ nie pojawiała się tam idea o konieczności utrakwizmu do zbawienia, więc również ideę komunikowania niemowląt mogli potraktować jako herezję lub nowatorskie dziwactwo. Z chwilą jednak, kiedy husyci powszechnie zaakceptowali utrakwizm Jakoubka, sprzeciw wobec komunii dzieci stał się teologicznie nie do utrzymania. Tu zapewne należy szukać przyczyny, dlaczego konserwatywne skrzydło ruchu dość szybko zrezygnowało z tego sprzeciwu jako swego znaku rozpoznawczego i w niedługim czasie postulat komunii dzieci stał się własnością całego ruchu.

Drugi swój argument na rzecz komunii dzieci mistrz Jakoubek opracował w oparciu o formułę Pseudo-Dionizego (De ecclesiastica hierarchia 3, 1; PG 3, 424), że „żaden sakrament nie jest prawdziwie sprawowany, jeśli nie spożywa się w nim świętej komunii: chodzi tu mianowicie o to, że żaden sakrament nie prowadzi do prawdziwej pokuty, jeśli nie spożywa się w nim świętej Eucharystii”³⁹. Żeby uchylić taką interpretację tekstu, według której mówi on jedynie o sakramentach przyjmowanych przez dorosłych, Jakoubek przypomina inne sformułowania Areopagity; wynika z nich niedwuznacznie, iż znał on obyczaj komunikowania niemowląt. W ten sposób Jakoubek wprowadził do husytyzmu oryginalną — nieznaną Pseudo-Dionizemu — tezę, że chrzest jest nieważny, jeśli nie będzie przypieczętowany komunią. Dotychczas nikt na temat związku chrztu z Eucharystią tak radykalnie nie mówił. Argument ten miał się niezmiernie rozprzestrzenić w husytyzmie. Na jego popularność wpłynęło zapewne ówczesne przekonanie, że autor *Niebieskiej hierarchii* jest bezpośrednim uczniem apostołskim. O popularności tej opinii świadczy fakt, że spotykamy ją nie tylko u licznych teologów husyckich i antyhusyckich (Wawrzyniec z Brzeziny, Piotr z Pulki, Jan Rokiczana), ale także w uchwałach synodalnych (synody praskie z 7 VII 1421 r. i z 25 VII 1434 r.). O decydującym wpływie tego argumentu na wprowadzenie komunii niemowląt do zwyczajów husyckich najwymowniej świadczy fakt, iż najpierw zaczęto komunikować nowoochrzczonych⁴⁰, a dopiero później zdecydowano się udzielać komunii dzieciom w ogóle.

mentem, że bez chrztu dzieci nie mogłyby spożywać Eucharystii, a bez Eucharystii nie miałyby życia w sobie. Por. przyp. 1.

³⁹ *De communione parvulorum*, s. 144.

⁴⁰ Rokiczana w swoim napisanym po 1435 r. *Tractatus de septem sacramentis Ecclesiae* wspomina nawet o dziwnej herezji, która z praw-

IV. ROZPRZESTRZENIENIE SIĘ KOMUNII NIEMOWLĄT NA CAŁY RUCH HUSYCKI

Pierwszym dokumentem stwierdzającym zgodę husytów umiarkowanych na komunikowanie niemowląt są 23 artykuły uniwersytetu i kleru praskiego z 28 IX 1418 r. Dokument ten, skierowany przeciwko husyckim radykałom, broni prawdy o czystości, kultu świętych, czci obrazów itp. Fakt, że właśnie w tym dokumencie — i to zaraz w pierwszym artykule — zaleca się komunikowanie niemowląt, jest szczególnie znaczącym dowodem zwycięstwa Jakoubkowej teologii utrakwizmu, akcentującej ideę konieczności Eucharystii do zbawienia.

Odnosny tekst⁴¹ zawiera zwłaszcza dwa interesujące szczegóły. Cechuje go tradycyjny szacunek dla świętych postaci, świadczący o tym, że w tym nurcie husytyzmu nie chciano odstępować od ortodoksyjnego realizmu eucharystycznego. Na uwagę zasługuje ponadto troska, aby dzieciom udzielano komunii pod obiema postaciami. W dawnym Kościele, jak wiadomo, nie przywiązywano do tego szczególnej wagi i dzieci otrzymywały komunię zwykle pod jedną tylko postacią, przeważnie pod postacią wina. Fakt ten jest oczywiście konsekwencją dogmatu husyckiego, że spożycie obu postaci jest konieczne do zbawienia.

Ostateczne ugruntowanie utrakwizmu i komunii niemowląt w świadomości ludu czeskiego należy łączyć z pamiętnymi wydarzeniami na górze Tabor w dzień św. Marii Magdaleny 1419 r. Ilość i zawartość świadectw na ten temat dowodzi, że była to trudna do zrozumienia dla współczesnego człowieka eksplozja zbiorowej świadomości husytyzmu. Dzień ten wszyscy husyci — również przeciwnicy taborytów — uznali za przeło-

dy, że Eucharystia jest źródłem wszystkich innych sakramentów, wyciągnęła wnioszek o ich zbyteczności: *Unde graviter errabant, dantes divinissimam Eucharistiam corporis et sanguinis Domini pueris, non baptizantes eos, dicentes: Totum habetur in Eucharistia, et alia sacramenta superflua affirmantes* (Traktat opublikował J. Cochlaeus w *Historiae Hussitarum, Moguntiae 1549*, s. 452). Nie umiem odpowiedzieć, czy herezja taka rzeczywiście kiedykolwiek istniała, w husytyzmie lub poza nim, czy też została teoretycznie pomyślana przez Rokiczane.

⁴¹ *Primo quod parvuli post baptismum sunt corpore et sanguine domini communicandi: primum considerato, si parvulus sit dispositus ad capiendum, scilicet si potest et si jam non vomit, alias secum communio est expectanda. Quodsi est habilis, tunc minima petia primi sacramenti est ei in os ponenda, et concluso ore ejus ad modicum, post hoc una stilla sanguinis Christi capta super digito de patena et delata super patenam, est ori ejus semel vel bis immitenda. Documenta Mag. Joannis Hus, s. 675.*

mową datę w historii husytyzmu. Punktem kulminacyjnym tamtych wydarzeń była zbiorowa komunie pod dwiema postaciami, przyjęta przez kilkudziesięciotysięczny tłum zgromadzonych. Nas interesuje zwłaszcza szczegół, że w masowej komunii na Taborze uczestniczyły również dzieci⁴². Chodzi tu już ponad wszelką wątpliwość o komunikowanie dzieci poza liturgią chrztu. Od 1419 r. częstsze przynoszenie dzieci do komunii jest w husytyzmie zwyczajem powszechnie uznawanym i praktykowanym.

Wydaje się, że nie będziemy daleko od prawdy, jeśli stwierdzimy, że w 1419 r. zakończył się proces kształtowania problematyki komunii dzieci zarówno w teologii husyckiej, jak i w masowej świadomości tamtego ruchu. Lata późniejsze pozostawiły sporo świadectw na temat komunii niemowląt, ale świadczą one jedynie o utrzymywaniu się poprzednio zajętych stanowisk i dawniej wypracowanych argumentów.

Pod tym względem na specjalną uwagę zasługuje synod praski z 7 VII 1421, zamierzający opanować dogmatyczny (i społeczny) radykalizm taborytów. Stanowczy sprzeciw wobec taboryckich nowości doktrynalnych obejmuje m. in. obronę katolickiej nauki o konkomitancji, ale w tymże kanonie 6 mówi się jednocześnie o komunii dzieci jako czymś obowiązującym. Ponadto, z wyraźnym powołaniem się na naukę św. Dionizego, wydano zalecenie, aby „przy posłudze wszystkich sześciu sakramentów nie opuszczono sakramentu Eucharystii, która ma im towarzyszyć i być posługiwana jako ich moc i potwierdzenie”⁴³. Odnośnie do sakramentu chrztu wydano odrębny kanon 20, w którym — wbrew taborytom — nakazuje się dopełnić poświęcenia wody chrzcielnej, namaszczenia i egzorcyzmów, ale ponadto *mox, si idonei sunt et cibi capaces*⁴⁴, udzielić nowoochrzczonym komunii. W gruncie rzeczy nie mówi się więc tu nic nowego w stosunku do ustaleń z 28 IX 1418. Niemniej nacisk, z jakim przypomina się o obowiązkach komunikowania dzieci w dokumencie, którego głównym celem jest obrona przed doktrynalnymi nowościami, dowodzi, że komunie

⁴² Szczegół ten powtarza się w licznych relacjach o tamtym wydarzeniu. Por. *Geschichtschreiber der husitischen Bewegung*, s. 35 n. 339. 388 n.

⁴³ Kan 8. *Urkundliche Beiträge zur Geschichte des Hussitenkrieges* (wyd. F. Palacky) Osnabrück 1966 (przedruk z: Prag 1873) t. 1 s. 131. Zalecenie to powtórzy później w kan 3 synod praski z 25 VII 1434 r. Tamże, t. 2 s. 426.

⁴⁴ Tamże, t. 1 s. 133. Czy zwrot *cibi capaces* nie jest polemiczną aluzją do ustaleń średniowiecznych kanonistów, że do przyjęcia następnym po chrzcie sakramentów wymagana jest *capacitas peccati*?

dzieci zdecydowanie przestała już być postulatem radykałów, a stała się własnością całego husytyzmu.

Bardzo niewiele lat wystarczyło, aby zapomniano, że początkowo komunია niemowląt budziła żywe opory u najbliższych nawet przyjaciół Husa. Piszący w 1422 r. konserwatysta husycki, W a r z y n i e c z B r z e z i n y, będzie opisywał wydarzenia sprzed zaledwie sześciu laty jako już zdecydowanie rozstrzygnięte na rzecz grupy Jakoubka⁴⁵.

Na początku lat dwudziestych jeszcze tylko katolicy mogli komunię niemowląt stawiać na jednej płaszczyźnie z takimi nowinkami, jak np. bezczeszczenie obrazów⁴⁶. Antyhusyccy polemisci katolicycy nigdy zresztą nie przestaną komunii dzieci stawiać na równi z heretyckimi elementami doktryny taboryckiej. W obozie katolickim bowiem, nawet kiedy już zaakceptowano czeski utrakwizm, nigdy nie zgodzono się na utrakwistyczną teologię Jakoubka, bazującą na specyficznym interpretowanej nauce o konieczności Eucharystii do zbawienia. Ponieważ zaś husytyzm nigdy nie postulował komunii niemowląt inaczej niż właśnie w ramach tej teologii, postulat ten nigdy nie zyskał uznania ani nawet tolerancji w Kościele katolickim. Ujawniło się to zwłaszcza w sporze o interpretację kompaktatów.

⁴⁵ „Ponieważ zwyczaj powinien z prawa ustąpić prawdzie, wobec tego nie zważając na nakaz soboru, przeciwny zarówno prawu Bożemu jak pierwotnemu Kościołowi, po pewnym czasie komunikowano boskim sakramentem Eucharystii pod obiema postaciami nie tylko używających rozum, ale i dzieci czyli niemowlęta po chrzcie, ze względu na potwierdzenie tego chrztu. Ogłosił komunię i zaczął jej udzielać mistrz Jakoubek z Misy, bakałarz świętej teologii, wraz z kilku popierającymi go mistrzami i kapłanami. Z powodu tej komunii dzieci wybuchła wielka schizma między mistrzami i kapłanami oddanymi prawdzie Bożej i mistrzowi Janowi Husowi, zarówno w Pradze jak w Królestwie Czeskim, Albowiem niektórzy z nich utrzymywali, że komunია dzieci jest błędem i nie jest konieczna do potwierdzenia chrztu. Inni przeciwnie, powołując się na słowa błogosławionego Dionizego i innych nauczycieli pierwotnego Kościoła, uważali taką komunię za katolicką i zbawienną, utrzymując, że każdy sakrament Kościoła winien być udoskonalony i wzmocniony przeboskim sakramentem Eucharystii. Niemniej komunია pod dwiema postaciami, udzielana zarówno dorosłym, jak dzieciom i niemowlętom, z dnia na dzień rosła, powiększała się i umacniała, bez względu na swych przeciwników i wrogów, którzy ją usiłowali zdusić i zniweczyć różnymi drogami i sposobami, ale nie potrafili.” Laurentius de Březina, *De gestis et variis accidentibus regni Boemiae 1414—1422*. W: *Geschichtschreiber der husitischen Bewegung*, dz. cyt., s. 329 n.

⁴⁶ Jak to czyni legat papieski Ferdynand biskup Lukki, który w lipcu 1420 r. wypomina Czechom obrazoburstwo i zarazem dodaje: *Omittedimus autem communicationem infantium sub utraque specie, et alia multa enormia, quae facta fuisse et cotidie fieri divulgantur. Urkundliche Beiträge zur Geschichte des Hussitenkrieges*, t. 1 s. 34.

V. SPÓR O INTERPRETACJĘ KOMPAKTATÓW

Kompaktaty są to wspomniane już wyżej cztery artykuły, zawierające istotę husytyzmu. Zaprzyśiężone zostały przez legatów soboru bazylejskiego w ramach pojednania między Kościołem katolickim a umiarkowanym skrzydłem husytyzmu (utrakwiści czyli kalikstyni). Artykuły te doczekały się paru redakcji, a nade wszystko różnorodnych interpretacji, dzięki czemu taborycy mogli w nich znaleźć uzasadnienie swojego radykalizmu, utrakwiści zaś potwierdzenie swego tradycjonalizmu. Kiedy na początku lat trzydziestych zaistniały przesłanki do wzajemnego pojednania się, bo wszyscy byli już zmęczeni dwudziestoletnią walką, właśnie uznanie przez Rzym czterech artykułów wysunęli Czesi jako warunek zgody.

Porozumienie to nie miało cech pojednania braterskiego. Pokój był niejako wymuszony niemożliwością ostatecznego zwycięstwa którejkolwiek ze stron. Rzecz jasna, psychologicznie zwycięzcami czuli się Czesi, którzy przeciwstawili się skutecznie całej niemal Europie, a teraz — do niedawna piętnowani heretycy — zostali zaproszeni jako równorzędni partnerzy układów. Czesi nie zaniedbali zresztą okazywać manifestacyjnie swojej satysfakcji z takiego obrotu rzeczy. Delegacja husycka przyjechała do Bazylei na taboryckich wozach wojennych, a w swoim zachowaniu starannie akcentowała husyckie — niekiedy antyrzymskie — odrębności. Główny teolog delegacji, Jan Rokiczana, wygłosił na audiencji publicznej w styczniu 1433 r. w refektarzu bazylejskich Dominikanów przemówienie do ojców soboru na temat komunii pod obiema postaciami. Nie krytykował w nim wprawdzie bezpośrednio zwyczaju rzymskiego, niemniej mówił jednoznacznie, że komunია pod dwiema postaciami jest konieczna do zbawienia⁴⁷.

Również strona katolicka z nieufnością traktowała Czechów, którzy wprawdzie twierdzili o sobie, że wyznają wiarę katolicką, ale nie czuli się związani z papieżem i chcieli nie tyle przyłączyć się do Kościoła katolickiego, co z nim pertraktować i pogodzić się na zasadzie równorzędnego partnerstwa. Dn 28 I 1433 r. ojcowie bazylejscy przedstawili delegacji husyckiej 28 przypisywanych husytom zdań heretyckich, z pytaniem, czy w Czechach rzeczywiście tak się wierzy⁴⁸. Pytania dotyczyły

⁴⁷ Mansi 30, s. 269—306.

⁴⁸ *Urkundliche Beiträge zur Geschichte des Hussitenkrieges*, dz. cyt., t. 2 s. 343 nn.

doktryny taboryckiej, a ich postawienie delegacji czeskiej nie było bynajmniej złośliwością, zważywszy na znaczne wpływy taborytów w samej delegacji (szefem delegacji był sam przywódca taborytów, Prokop Wielki). Kiedy po paru miesiącach rozmowy zostały przeniesione do Czech, ze strony husyckiej udział w rokowaniach brali wyłącznie przedstawiciele stronnictwa katolicyzującego. Mimo to jednak obie strony nadal zachowały wzajemnie wiele nieufności i podejrzliwości. Stosunek obu pertraktujących stron do problemu komunii dzieci stanowi typowe świadectwo atmosfery tamtych rokowań.

Rzecz charakterystyczna, że zarówno we wspomnianym przemówieniu Jana Rokiczany⁴⁹, jak wśród 28 zapytań soboru bazylijskiego, problem komunii dzieci pominięto milczeniem. Jak rychło miało się okazać, stało się tak nie przez przeoczenie ani niedocnienie znaczenia tego problemu. Obydwom stronom zależało na zawieszeniu broni, natomiast żadna z nich nie szukała pojednania. Każda chciała zapewnić sobie jak najkorzystniejszą warunkami układ, nie zrażając partnerów nadmiernymi, niemożliwymi do spełnienia żądaniami. Ustąpienie którejkolwiek ze stron ze swego stanowiska co do komunii dzieci było wówczas rzeczą niemożliwą.

Rokowania w sprawie kompaktatów, rozpoczęte w styczniu 1433 r., zostały prowizorycznie zakończone *circa festum beati Martini* tegoż roku. Jakkolwiek Rokiczana, we wspomnianym przemówieniu do soboru starannie unikał sformułowań, które mogłyby być podstawą zakazu komunii dzieci (nie użył ani razu terminu *anni discretionis*, nie wspomina o przyjmowaniu komunii *devote et reverenter*), jednak podpisane kompaktaty *de facto* komunię niemowląt wykluczają: *Sacerdotibus dictorum regni (Bohemiae) et marchionatus (Moraviae) communicandi sub utraque specie populum, eas videlicet personas, quae in annis discretionis constitutae reverenter et devote postulerint, facultatem in Domino pro eorum utilitate et salute largietur*⁵⁰. Przedstawicielom soboru udało się więc zapewnić urzędowe przynajmniej równouprawnienie dla komunii pod jedną postacią: według litery prawa komunია „kielicha” ma być podawana na terenie Czech i Moraw tym tylko, którzy o nią proszą. Ponadto w sformułowaniu powyższym znajduje

⁴⁹ Jak się wydaje, Rokiczana nie wygłosił swojej *Posicio in concilio Basiliensi facta de communione parvulorum* (por. przypis 4). Nie zna tego przemówienia Mansi a że w ogóle sam problem nie był wówczas w pertraktacjach soboru z Czechami poruszany, wskazuje późniejszy tok wydarzeń.

⁵⁰ Mansi 31, s. 274.

się pośredni zakaz komunikowania niemowląt: Czesi w kompaktatach podpisali klasyczną formułę katolicką, określającą warunki przystępowania do komunii (*qui in annis discretionis constituti reverenter et devote postulant*⁵¹).

Strona katolicka nie odważyła się jednak żądać bezpośredniego zakazu komunii niemowląt. Świadczy to, jak dalece układy były grą polityczną. Obydwóm stronom zależało na osiągnięciu porozumienia, mimo że do prawdziwej zgody było jeszcze daleko. Stąd obustronne przymknięcie oczu na te szczegóły, co do których zgoda była chwilowo niemożliwa. Zarazem jednak żadna ze stron nie była skłonna do ustępstw odnośnie do owych szczegółów. Husyci (kalikstyni, bo obie partie taboryckie nie uznały kompaktatów) postanowili nie zauważać, że kompaktaty wykluczają komunię niemowląt. Katolicy zaś zachowywali się, jakby nie wiedzieli, iż husyci nie przejawiają najmniejszej skłonności do zaniechania komunii dzieci, a bezpośredniego zakazu nigdy by nie podpisali.

Pozorność tej zgody miała się ujawnić bardzo szybko, jeszcze przed jej ratyfikacją. Odnośny tekst kompaktatów, jak widzieliśmy, wyraźnie sprzyjał postulatowi katolickim, stąd prawie natychmiast po podpisaniu kompaktatów husyci rozpoczęli starania o ich reinterpretację, katolicy zaś domagali się zachowania podjętych zobowiązań według brzmienia ich litery. Pierwsze świadectwo na ten temat pochodzi już z 19 II 1434 r. Ulrich Stockel pisze do opata w Tegernsee: „Najpierw sami to przyjęli i byli zupełnie zadowoleni. Kiedy jednak odstąpili od oblężenia Pilzna, wówczas pożąłowali (zgody) i zerwali podpisane przedtem święte pojednanie i pokój, i powiedzieli, że nie mogą dochować pokoju i pojednania, jeśli święty sobór nie doprowadzi wszystkich obywateli i mieszkańców królestwa czeskiego do komunii pod dwiema postaciami, tak żeby całe królestwo Czech doprowadzić do jednego rytu, i że także komunię niemowląt, którą mają w zwyczaju, chcą zachowywać”⁵². Stockel pisze z pozycji katolickich. Warto zwrócić uwagę, że pojawienie się husyckich postulatów tłumaczy zmianą sytuacji politycznej. Przedmiot tych postulatów określa precyzyjnie: husyci żądają powszechności komunii pod dwiema postaciami na terenie Czech oraz uznania obyczaju komunikowania niemowląt. Właśnie te dwa zagadnienia będą w ciągu najbliższych lat przedmiotem długich dyskusji.

⁵¹ Tamże.

⁵² *Urkundliche Beiträge zur Geschichte des Hussitenkrieges*, dz. cyt., t. 2 s. 403 n.

30 V 1434 r. połączone siły katolików i kalikstynów rozbiły pod Lipanami taborytów i „sierotki” (tak po śmierci wodza nazywano partię Jana Žižki). Bitwa ta utrwaliła ostatecznie rozłam w ruchu husyckim, dla nurtu taboryckiego zaś politycznie była ciosem śmiertelnym. Niedługo po bitwie, 25 VII 1434 r., kalikstyni odbyli synod, wyraźnie antytaborycy, na którym broniono prawdziwości wszystkich siedmiu sakramentów, stroju liturgicznego, postów, modlitw za zmarłych i tym podobnych elementów doktryny i obyczaju katolickiego, kwestionowanych przez taborytów. Ale właśnie na tamtym synodzie — w obszernym kanonie 3 — oficjalnie ogłoszono wykładnię pierwszego punktu kompaktatów, jawnie sprzeczną z samym tekstem kompaktatów. Mianowicie ogłoszono, że komunია pod dwiema postaciami jest konieczna do zbawienia. Zalecano taką komunię „jeden tylko raz dziennie albo z pewnymi przerwami wszystkim wiernym Chrystusa, zdrowym i chorym, dorosłym i dzieciom⁵³”. Ponadto przypomniano starą husycką zasadę, że wszystkie sakramenty winny być potwierdzone przyjęciem Eucharystii, która nadaje im ważność i moc zbawczą⁵⁴. Oznaczało to m. in., że kalikstyni nie zamierzają odstępować od swego obyczaju podawania komunii niemowlętom bezpośrednio po ochrzczeniu.

Uchwały tego synodu wykazują wyraźne pokrewieństwo, również tekstualne, ze wspomnianym wyżej synodem z 7 VII 1421 r. W samych kompaktatach utrakwiści poczynili pewne ustępstwa za cenę pojednania, bo na ustępstwa przystała również strona katolicka. Potem stanęli bezwzględnie na gruncie swojej doktryny, nieskłonni do jakiegokolwiek ustępliwości. Analogiczną twardość wykaże aż do końca strona katolicka, znajdująca się wszakże w o tyle lepszym położeniu, że stała za nią litera kompaktatów. Jakie są przyczyny tego okopania się na swoich stanowiskach?

Rozważmy najpierw problem od strony utrakwistów. Dlaczego Kościół czeski nie chciał się zadowolić legalizacją „kielecha”, który byłby przecież dla niego aż nadto wyraźnym znakiem rozpoznawczym i rękojmią odrębności? Przyczyna tego, jak nazywali polemicy katoliccy, „wiarołomstwa” wydaje się prosta. Przywódcy kalikstynów bronią wbrew podpisanym

⁵³ Tamże t. 2 s. 425.

⁵⁴ *Et (circa) ministerium aliorum sacramentorum sacramentum eucharistiae sub praemissa forma velut virtus et confirmatio eorundem non deseratur, sed concurrat et ministretur, quia teste beato Dyonisio, nulum sacramentum rite celebratur, in quo sacra eucharistia non sumitur.* Tamże, t. 2 s. 425 n.; Mansi 31, s. 279.

kompaktatom komunii niemowląt, gdyż zaangażowanie się w likwidację tego zwyczaju mogłoby tylko zwiększyć zamieszanie i nastroje krytyczne, wywołane przez podpisanie kompaktatów. Komunia dzieci głęboko zakorzeniła się wśród Czechów, wprowadzono ją w atmosferze powszechnego entuzjazmu, poparto prostą i wyrazistą teologią, którą głoszone niemal codziennie z licznych ambon. Do podpisania kompaktatów przywódcy kalikstynów byli przynagleni sytuacją polityczną i społeczną, do częściowego zaś wymówienia się od nich przymuszała ich rola przywódców ludu. Zresztą czyż delegacja katolicka nie była świadoma tego skomplikowania sytuacji, czy nie dlatego zadowolili się ogólnymi tylko ustaleniami podczas rokowań?

Były jeszcze głębsze powody, dla których husytyzm zainteresowany był wówczas szczególnie w podtrzymywaniu Jakoubkowej nauki o konieczności utrakwizmu do zbawienia, w konsekwencji czego musiał się zaangażować w obronę komunii niemowląt. Mianowicie nauka ta dostarczała teologicznego uzasadnienia dążeniu, aby Kościołowi utrakwistycznemu w Czechach zapewnić status wyłączności. Jeśli bowiem komunია pod dwiema postaciami jest konieczna do zbawienia, wobec tego tylko Kościół utrakwistyczny do zbawienia prowadzi. W ten sposób idea powszechnego obowiązku przynależności do tego Kościoła, na której utrakwistom zależało bardzo, zyskuje uzasadnienie religijne. O wyłączność Kościoła utrakwistycznego w Czechach będą później zabiegali w Bazylei.

Niezależnie od tych starań, w ówczesnych Czechach istniał społeczny przymus przynależenia do Kościoła kalikstyńskiego. Jeszcze przed ratyfikacją kompaktatów pojawiają się skargi katolików na brak tolerancji wobec pragnących przyjmować komunię tylko pod jedną postacią. W lipcu 1435 r. cesarz Zygmunt Luksemburski uznał za stosowne wydać zarządzenie, w którym domaga się poszanowania kompaktatów w tym zakresie⁵⁵. Spontaniczne akty zaangażowanych utrakwistów przeciw tradycyjnym katolikom są oczywiście, przy ówczesnym rozognieniu umysłów, w pełni zrozumiałe. Wydaje się jednak, że problem ten ma głębsze podłoże, przede wszystkim narodowe. Polemiści katolicycy oburzali się, że husyci, domagając się wprowadzenia na terenie Czech obowiązku utrakwizmu, naruszają wolność. Sprawa miała jednak jeszcze inny aspekt: Rokiczana i inni przywódcy husytów spostrzegli,

⁵⁵ *Urkundliche Beiträge zur Geschichte des Hussitenkrieges* dz. cyt., t. 2 s. 445—448.

że klauzula kompaktatów, zapewniająca wolność komunikowania pod jedną postacią, była w gruncie rzeczy zgodą na istnienie na terenie Czech dwóch Kościołów ,utrakwistycznego i katolickiego. W ówczesnej sytuacji byłby to podział na Kościół czeski i niemiecki. Husytyzm, który był nie tylko ruchem religijnym, ale i obroną Czechów wobec naporu niemieckiego, musiałby się teraz zgodzić na legalizację, a nawet instytucjonalizację niemczyzny na ziemiach czeskich.

Słuszność takiej interpretacji potwierdzają postanowienia praskie, wydane przez przywódców kalikstyńskich w marcu 1435 r. Zaproponowano tu zresztą inny husycki model stosunków między Kościołem katolickim a utrakwistycznym, mianowicie już nie wyłączość, ale przynajmniej uprzywilejowanie Kościoła utrakwistycznego. W szóstym i siódmym artykule czytamy: *Nullus officialis recipiatur ad aliquod officium, nisi communicaret sub utraque specie; Nullus Teutonicus ad aliquam civitatem aut ad aliquod officium recipiatur, licet prius communicaverit sub utraque specie*⁵⁶.

Stosowanie kryteriów wprost antyniemieckich nie leżało w dotychczasowych tradycjach husyckich. Niemców, wprawdzie nielicznych, można było spotkać nawet wśród koryfeuszów ruchu, żeby wymienić dwóch braci, Mikołaja i Piotra z Drezna. Praktycznie bowiem był husytyzm ruchem czeskim i antyniemieckim, toteż wystarczyło mu ograniczyć się do haseł religijnych, aby nie musiał zbyt bezpośrednio podkreślać swoich haseł narodowych. Rzecz jasna, kryterium religijne nie pokrywało się w pełni z kryterium narodowym, a ponieważ przywiązywano do niego istotną wagę, stąd sformułowano artykuł szósty, w którym zakazuje się komunikującym pod jedną postacią (a więc niehusytom choćby nawet byli Czechami) sprawowania urzędów.

W ten sposób jeszcze przed ratyfikacją kompaktatów stronnictwo Rokiczany zaproponowało dwa różne modele stosunków między Kościołem katolickim a utrakwistycznym. Tylko na zewnątrz miała obowiązywać zasada równorzędności; Kościół utrakwistyczny chciał być równoprawnym partnerem Kościoła rzymskiego. W Czechach jednak żądano bądź to wyłączności Kościoła utrakwistycznego, bądź przynajmniej jego prawnego uprzywilejowania. Zwłaszcza model pierwszy był wyraźnie niezgodny z kompaktatami. Z drugiej jednak strony oburzenie katolików na łamanie kompaktatów jest wyraźnie tendencyjne, abstrahuje od konkretnej, niezmiernie skomplikowanej sy-

⁵⁶ Tamże, t. 2 s. 440.

tuacji Czech. Zresztą, jak to wykazał dalszy rozwój wypadków, prawne równouprawnienie obu Kościołów oznaczało w gruncie rzeczy skazanie Kościoła utrakwistycznego na powolny zanik. Dodajmy, że legaci soboru bazylejskiego doskonale zdawali sobie sprawę ze złożoności sytuacji, o czym świadczy ich zachowanie podczas rokowań.

W lipcu 1436 r. w Iglawie koło Ołomuńca uroczyście ogłoszono kompaktaty. Legat Filibert odczytuje bullę, nakazującą pełne poszanowanie kapłanów i wiernych utrakwistów. W bulli zastrzeżono jedynie, aby kapłani utrakwiści uczyli wiernych o obecności całego Chrystusa pod każdą z dwu postaci⁵⁷. O komunii dzieci w ogóle nie wspomniano, mimo że wówczas było już rzeczą aż nadto jawną, że z tego zwyczaju husyci nie zrezygnują. Uległość strony katolickiej (przy jednoczesnej nieskłonności do ustępstw, co od początku stawiało ugodę w sytuacji fałszywej) poszła tak daleko, że w bulli nie zastrzegła nawet bezpośrednio wolności dla komunikujących pod jedną postacią, a mówi się tylko ogólnie, że „kielicha” można udzielać osobom, *que in animis (!) discretionis reverenter et devote postulaverint*⁵⁸. Dn 11 II 1437 r. przyszły do Czech bulle z Bazylei, ratyfikujące ostatecznie kompaktaty (bulle datowane 15 I 1437 r.). Drugiej bulli — rzecz niezmiernie charakterystyczna — w której wprost zakazuje się komunii dzieci, Filibert nie odważył się odczytać⁵⁹. Świadczy to nie tylko o popularności, jaką cieszył się w Czechach ten obyczaj, ale i o tym, że stronę katolicką w równej mierze cechowała prostota gołębia, co roztropność wężowa. Później, w katolickich pretensjach o niedochowanie kompaktatów, nie pamiętano już, ile było elementów gry podczas ich zawierania. Strona katolicka wykorzystywała tylko okoliczność, że swoją grę przeprowadziła po mistrzowsku.

Niemal nazajutrz po ostatecznej ratyfikacji kompaktatów Czesi podjęli starania o ich zmodyfikowanie. Uniwersytet praski wysłał do Bazylei Prokopa z Pilzna i Jana z Przibram z listem datowanym 6 VII 1437⁶⁰. Warto zaznaczyć, że ten ostatni był przedstawicielem najbardziej kato-

⁵⁷ Tamże, t. 2 s. 461—464.

⁵⁸ Tamże, t. 2 s. 462.

⁵⁹ J. Hefele, *Conciliengeschichte* 7, s. 625.

⁶⁰ Wymienieni wysłannicy przedstawili świętemu soborowi pisma i świadectwa na rzecz komunii niemowląt, wraz z prośbą, aby w Królestwie Czech i Marchii Moraw zezwolono na komunię niemowląt pod dwiema postaciami. J. Cochlaeus, *Historiae Hussitarum*, dz. cyt., s. 308.

licyzującego skrzydła utrakwistów⁶¹. Misja profesorów skończyła się jednak niepowodzeniem.

W listopadzie 1438 r. Czesi przedstawili soborowi bazylejskiemu, który wówczas już obradował wbrew woli papieża, nowy memoriał. Zawarto w nim prośbę, aby sobór ustanowił obowiązek utrakwizmu na terenie Czech i Moraw oraz uznał obyczaj komunikowania niemowląt. Pierwszą prośbę uzasadniono otwarciem argumentem, że chodzi o jedność królestwa i uniknięcie religijnego rozdzielenia⁶². Natomiast w prośbie o legalizację komunii niemowląt powołano się na popularność tego zwyczaju wśród ludu i wynikającą stąd praktyczną niemożność jego usunięcia⁶³. Jak widać, utrakwiści nie zamierzali likwidować popularnego zwyczaju, zwłaszcza że w kompaktach bezpośrednio się do tego nie zobowiązywali. Strona katolicka pozostaje jednak nieprzejednana i nie zamierza odstąpić od litery kompaktatów. Na obie prośby sobór odpowiada negatywnie, stojąc na stanowisku, że przymus utrakwizmu, podobnie jak zezwolenie na komunię niemowląt, byłyby unicestwieniem podstawowej idei kompaktatów, tzn. wolności w sposobie komunikowania⁶⁴.

Jakie były powody takiej nieustępliwości soboru, a jak się później okaże, również Stolicy Apostolskiej? Wydaje się, że nie we wszystkim były one przeciwstawne do tych powodów,

⁶¹ Tekst wystąpienia Przibrama w Bazylei dotąd nie jest opublikowany (por. przypis 4).

⁶² Mansi 28, s. 1188; J. F. Schannat — J. Hartzheim, *Concilia Germaniae*, t. 5, Aalen 1970 (przedruk z: Coloniae 1763) s. 771.

⁶³ „Prosimy was, Ojcowie, abyście zważywszy na wielkie przywiązanie naszego ludu, zechcieli nam udzielić upragnionej wolności komunikowania niemowląt świętą Eucharystią. Albowiem gdyby zwyczaj ten, który nasze Królestwo, wiedzione pobożnością oraz pismami i przykładem wielkich świętych doktorów, przyjęło jako katolicki, i który od wielu lat rzeczywiście zachowywało, został zniesiony, niewątpliwie powstałoby z tego wielkie i nieznośne zgorszenie dla ludu i nie dające się uspokoić zamieszanie umysłów”. Tamże.

⁶⁴ „Przed wszystkim sprzeciwia się to temu, o co w kompaktach szczególnie chodzi, mianowicie wolności którą wyklucza przymus. Albowiem właśnie żeby przyznać wolność, mówi się tam o osobach, które doszedłszy do lat rozeznania proszą (o komunię pod dwiema postaciami) z czcią i pobożnością. Jeśli więc zostawiono to pobożności i prośbie każdego z osobna, zgodnie z brzmieniem i sensem kompaktatów nikogo nie można do tego przymuszać... Co do prośby w sprawie komunii niemowląt, należy odpowiedzieć, że komunii niemowląt jest wyraźnie wykluczona przez kompaktaty: ponieważ mówi się tam tylko o takich, którzy dotychczas zachowali ten obyczaj (komunii pod dwiema postaciami), a przede wszystkim o takich, którzy doszedłszy do lat rozeznania, proszą o to z czcią i pobożnością”. Mansi 28, s. 1189 n.

dla których utrakwistom tak zależało na przeprowadzeniu swoich postulatów. Utrakwiści chcieli zapewnić swojemu Kościołowi status wyłączności lub uprzywilejowania, aby zabezpieczyć w ten sposób uzyskane zdobycze i odgrodzić się od niemczyzny. Tymczasem Bazylea i Rzym nie były bynajmniej zainteresowane w obronie praw niemieckich w Czechach. Soborowi i papieżowi chodziło raczej o spacyfikowanie herezji. W Kościele katolickim po prostu nie ufano utrakwistom i nie wierzono w ich ortodoksję. Na kompaktaty zgodzono się jako na zło konieczne. Będzie to tak bardzo podkreślane w ówczesnej propagandzie katolickiej, że Czesi wprost zażądają specjalnej deklaracji od soboru bazylejskiego, że komunია pod dwiema postaciami została im przyznana nie na zasadzie dopustu, ale że jest ona „czymś godziwym oraz pożytecznym i zbawionym dla godnie przyjmujących”⁶⁵. W żądaniach utrakwistów Bazylejczycy widzieli nie tyle postulat narodowego interesu Czechów, co podstępną próbę uzyskania najwyższej aprobaty dla siedliska herezji, która chce przekroczyć wyznaczone jej ramy. Toteż strona katolicka była zainteresowana nie tylko w tym, żeby swojemu Kościołowi zapewnić w Czechach najbardziej korzystne warunki, ale również żeby Kościół utrakwistyczny możliwie najmniej różnił się od katolickiego.

Wydaje się, że Bazylejczycy mieli tyle samo racji co Czesi. Po pierwsze, należy pamiętać, jak szerokim echem rozeszła się po Czechach doktryna taborytów, radykalnie burząca tradycyjną dogmatykę katolicką. Jakkolwiek w husytyzmie istniały również nurty katolizujące — właśnie utrakwizm — które doprowadziły do ugody z Kościołem katolickim, to jednak życie przekracza zwykle ramy sztywnych podziałów i utrakwiści nie byli oczywiście wyizolowani od wpływów taboryckich. Niekiedy poczucie jednej wspólnoty husyckiej przeważało nawet świadomość odrębności stronnictw, jak to się okazało choćby na początku rokowań z soborem bazylejskim.

Po drugie, mimo klęski pod Lipanami idee taboryckie długo jeszcze były żywe i w świadomości wielu Czechów wciąż stanowiły realną propozycję dogmatyczną. Dla katolików zaś komunია dzieci — podobnie zresztą jak zatwierdzona w kompaktatach komunია pod dwiema postaciami — była przede wszystkim elementem doktryny taboryckiej⁶⁶. Zgodę na komunię

⁶⁵ *Concilia Germaniae* dz. cyt., t. 5 s. 768 i 772.

⁶⁶ Świadczy o tym na przykład list E. S. Piccolomini do kard. Jana Carvaial z 21 VIII 1451 r., a więc pisany już kilkanaście lat po zawar-

„kielicha” strona katolicka niewątpliwie traktowała jako konieczne ustępstwo w ramach unieszkodliwiania husytyzmu (właśnie unieszkodliwiania raczej niż pojednania). Kiedy jednak utrakwiści zażądali dalszych ustępstw, zdecydowanie zradykałizowano stanowisko, jakby się obawiając, że będzie to wyłom, przez który wszystkie błędy taboryckie zaleją na powrót Kościół czeski. Trudno rozsądzić, na ile obawy takie były słuszne, w każdym razie one właśnie wydają się głównym źródłem nieufności i niezyczliwości, z jaką katolicy traktowali ubiegających się o modyfikację kompaktatów kalikstynów.

Po trzecie, Czesi nie traktowali swoich utrakwistycznych odstępności jako czegoś równorzędnego w stosunku do zwyczajów katolickich. Pisarze i kaznodzieje kalikstyńscy publicznie nauczali, że ich wiara jest lepsza i bardziej zgodna z Ewangelią niż wiara i obyczaj Kościoła rzymskiego. Nawet główny inicjator porozumienia z soborem i Stolicą Apostolską, Jan Rokiczana, piętnował w swoich kazaniach komunię pod samą postacią chleba oraz odmawianie komunii niemowlętom⁶⁷.

Praktycznie nigdy nie było pojednania między katolikami i utrakwistami. Podpisanie kompaktatów było jedynie zawieszeniem broni i chwilowym sojuszem przeciw jeszcze groźniejszemu wrogowi — taborytom. Kompaktaty nie przeszkodziły utrakwistom nadal oskarżać Kościół tradycyjny o odejście od Ewangelii, katolicy zaś nie przestali utrakwistów uważać za heretyków. Nieufność katolików pogłębiło niedochowanie przez utrakwistów litery kompaktatów⁶⁸. Pretensje strony katolickiej krótko i teologicznie głęboko streścił C o c h l a e u s: „Sobór nie pozwolił dawać tego sakramentu niemowlętom, a husyci — przez swoje prowadzące do schizmy nieposłuszeństwo — zawsze im go dawali. Toteż zawsze niegodnie komunikują i sobie na sąd jedzą i piją, nie zważając na ciało Pańskie, którym jest Kościół. Rozrywają go po schizmatycku i w sposób godny potępienia, a sakramentu jedności niegodnie nadużywają, żeby dzielić”⁶⁹.

Formalnie kompaktaty zostały zniesione przez Piusa II

ciu kompaktatów. *Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini* (wyd. R. Wolkan), t. 3, cz. 1, Wien 1918 s. 24, *Fontes rerum Austriacarum diplomaria et acta*, t. 68.

⁶⁷ *Postilla Jana Rokycany* (wyd. F. Šimek) t. 2, Praha 1929 s. 778. Por. *Hilarii Litomericensis disputatio*, s. 31.

⁶⁸ Zresztą również strona katolicka nie wywiązała się z zobowiązań. Mianowicie Rzym odmówił zatwierdzenia Jana Rokiczany na arcybiskupstwie praskim, jak to było przewidziane w ugodzie.

⁶⁹ J. C o c h l a e u s, *Historiae Hussitarum*, dz. cyt., s. 310.

w 1462 r. Papież uzasadniał swoją decyzję tym, że i tak Czesi ich nigdy nie zachowywali. Faktycznie jednak respektowane były dość długo. Jeszcze w 1513 r. w instrukcji dla legata Węgier i Czech, papież Leon X rozstrzyga, że odnośnie do komunii pod dwiema postaciami należy się trzymać rozstrzygnięć soboru bazylejskiego, byleby nie łączyło się to z błędną wiarą i byleby Czesi w innych obrzędach byli zgodni z Kościołem powszechnym. Leon X podtrzymuje zarazem zakaz komunii niemowląt, którego, jak widzimy, w Czechach nadal nie respektowano. Charakterystyczna jest argumentacja papieża. Leon rezygnuje z podstawowego twierdzenia ówczesnej teologii katolickiej, że niemowlęta nie są w stanie odróżnić Eucharystię od zwykłego chleba. Wydobywa zaś dawniejszy, pochodzący jeszcze z XII w. argument, że podając dzieciom Eucharystię narażamy ją na znieważenie⁷⁰.

PODSUMOWANIE

Przestudiowanie danych źródłowych problemu, poszerzonych w stosunku do dotychczasowych opracowań, pozwoliło stwierdzić, że komunię niemowląt wprowadzono w husytyzmie w konsekwencji przyjęcia rygorystycznego utrakwizmu. Utrakwizm ten, który pojawił się najwcześniej w dwa lata po wprowadzeniu komunii „kielicha”, cechowała skrajna dosłowność w rozumieniu prawdy o konieczności Eucharystii do zbawienia, która to prawda była ponadto interpretowana w tym sensie, że nie ma zbawienia bez utrakwistycznej komunii.

Początkowo utrakwizm husycki stanowił jedynie uzasadnienie kościelnej rewolucji, przeciwstawił bowiem Ewangelie zastanemu obyczajowi kościelnemu. Podstawową konsekwencją tego utrakwizmu była idea, iż Kościół może zdradzić Ewangelie, a więc można i należy przeciwstawić się Kościołowi w imię powrotu do Ewangelii. Na tym etapie utrakwizm nie był jeszcze łączony z ideą konieczności Eucharystii do zbawienia ani z postulatem komunikowania niemowląt. Postulat ten był początkowo jednym z przejawów radykalizowania się husytyzmu, toteż spotkał się ze sprzeciwem bardziej umiarkowanych utrakwistów.

Powszechne przyjęcie komunii niemowląt nastąpiło na skutek ewolucji doktrynalnej w husytyzmie, mianowicie w wy-

⁷⁰ O. Raunaldus, *Annales ecclesiastici*, t. 20, Coloniae Agrippinae 1691 s. 151.

niku połączenia idei utrakwistycznej z prawdą o zbawczej konieczności Eucharystii. Praktycznie przemiany te oznaczały ostateczne oderwanie się husytyzmu od Kościoła tradycyjnego. Konsekwencją bowiem tego nowego utrakwizmu, którego liturgicznym wyrazem stał się obyczaj komunikowania niemowląt, była teza, że w Kościele, który nie udziela wiernym kielicha, nie można się zbawić, a więc tylko Kościół husycki jest Kościołem prowadzącym do zbawienia. W ten sposób starochrześcijański obyczaj komunikowania niemowląt stał się nośnikiem niewątpliwie nowych treści dogmatycznych oraz spełniał określone funkcje pozadoktrynalne.

Po raz wtóry komunია niemowląt stała się znakiem odróżniającym dwie dość różne koncepcje utrakwizmu w okresie sporu o kompaktaty. Przedmiotem różnicy była znów idea konieczności utrakwizmu do zbawienia i znów oba stanowiska łączyły się z daleko idącymi konsekwencjami pozadoktrynalnymi. Kościelnie rzecz biorąc, w różnicach tych ujawniały się rozbieżności co do charakteru wzajemnych stosunków: katolicy chcieli widzieć w Kościele utrakwistycznym część swojego Kościoła, której przyznano jedynie specjalny status; utrakwiści uważali się raczej za Kościół odrębny, złączony jedynie unią z Kościołem rzymskim. W praktyce spowodowało to odmienność zdań na temat wzajemnych stosunków między obu Kościołami na terenie Czech: katolicy dążyli do równouprawnienia obu Kościołów, utrakwiści pragnęli zapewnić swojemu Kościołowi status wyłączności lub przynajmniej uprzywilejowania. W modelu katolickim — wbrew pozorom obiektywizm — chodziło o stopniową likwidację czeskich odrębności, traktowanych z nieufnością lub nawet wrogością jako zarzewie herezji. Model utrakwistów miał wyraźny aspekt polityczny: chodziło o wzmocnienie Kościoła czeskiego jako skutecznej zapory przeciw niemieczyźnie.

W trakcie szczegółowego przedstawiania problemu wskazywane były niejednokrotnie ukryte sensy — religijne lub poza-religijne — zawarte w określonych postawach lub poglądach. Dość trudno byłoby wszystkie tamte uwagi zestawić w dokończoną całość. Wynika to z materiału, który przedstawia badaną rzeczywistość jako ciągle niedokończoną, ciągle podlegającą zmianom i niedomówieniom, gdzie przekonania religijne, dążności polityczne czy społeczne, teologiczne spekulacje nieustannie się przeplatają, wzajemnie się warunkują, są uświadamiane w coraz to innej kolejności i proporcjach. Zapewne, da się w tym wszystkim ustalić wyraźne tendencje, wyodrębnić róż-

ne tradycje. Całkowita zwartość obrazu nie może być jednak celem, zwłaszcza że na ogół musiałyby być opłacona nazbyt grubym uproszczeniem badanej rzeczywistości. To jest chyba powód podstawowy, dlaczego redukcjonistyczne interpretacje wydarzeń lub poglądów religijnych są tak nieprzekonywające.

Communio parvulorum dans le hussitisme

Résumé

Le problème de la communion des bébés dans le hussitisme est connu surtout du point de vue de l'eucharistiologie originale qui s'y rattache. Notamment il se posa come le résultat de l'interprétation à la lettre de la vérité sur la nécessité de l'Eucharistie pour le salut, de même que la vérité de la priorité de l'Eucharistie envers tous les autres sacrements. La théologie des hussites a puisé la première idée des oeuvres de saint Augustin, en premier lieu de *De peccatorum meritis et remissione*, tandis que la seconde idée de Pseudo-Denys, introduisant du reste dans les deux cas d'importants changements.

Cet article est d'abord une étude factographique du problème. La base des sources a été élargie par rapport aux études précédentes. Cela a permis de proposer la périodisation suivante: 1. L'introduction de la communion des bébés comme le signe de la radicalisation du hussitisme (1416—1418). Dans cette période certains outraquistes modérés se sont prononcés contre la communion des enfants; 2. L'acceptation de cette coutume par tous les hussites comme la conséquence d'une nouvelle théologie au sujet de l'outraquisme, exprimant une indépendance définitive du hussitisme par rapport à l'Eglise traditionnelle (après 1419); 3. Le problème de la communion des enfants en vue de deux conceptions de l'outraquisme, la hussite et la catholique, dans la période des controverses touchant les compactats (après 1433).

La communion des bébés a paru dans le hussitisme comme la conséquence de l'idée que la communion sous deux espèces est nécessaire pour atteindre le salut. D'abord l'outraquisme hussite n'impliquait pas cette idée et n'était qu'un principe de la révolution dans l'Eglise: son essence était l'idée que l'Eglise pouvait trahir l'Evangile, on pouvait donc et on devait s'opposer à l'Eglise au nom du retour à l'Evangile. L'idée sur la nécessité salutaire de l'outraquisme a paru au moment où le hussitisme était suffisamment séparé de l'Eglise catholique: elle impliquait la thèse que seule l'Eglise hussite pouvait apporter le salut. Ainsi l'ancienne coutume chrétienne de la communion des bébés qui a devenu le signe de ce type de l'outraquisme, a reçu les sens, théologique et extrathéologique, jusqu'ici inconnus.

La diversité dans l'interprétation de l'outraquisme était aussi la base idéologique des controverses touchant les compactats. L'objet de la divergence était également l'idée de la nécessité de l'outraquisme au salut, et le signe caractéristique les attitudes différentes au sujet de la communion des bébés. Ces divergences doctrinales impliquaient d'importantes conséquences extrathéologiques. Dans ces divergences se sont fait jour les différences sur le caractère des rapports mutuels: les catholiques ne voulaient voir dans l'Eglise outraquiste qu'une partie de leur Eglise, à laquelle on avait donné un status spécial, tandis que les outraquistes voulaient plutôt être une Eglise séparée, n'étant liée au catholicisme que par une union. En pratique cela a causé la divergence d'opinions au sujet des rapports mutuels de deux Eglises sur le territoire tschèque. Les catholiques tendaient à l'égalité des droits des deux Eglises. Les outraquistes désiraient pour leur Eglise un status d'exclusivité, ou au moins privilégié. Dans la conception catholique — quoique objective au premier coup d'oeil — il s'agissait de la liquidation graduelle des divergences tchèques, traitées avec méfiance et même hostilité comme le brandon de l'hérésie. La conception outraquiste avait un aspect politique évident: il s'agissait du renforcement de l'Eglise tschèque comme barrière contre les influences allemandes.

J. Salij