

MIESZKO PAWŁAK

*Instytut Nauk Politycznych
i Stosunków Międzynarodowych UJ*

MARSYLIVS Z PADWY JAKO TEOLOG

Słowa kluczowe: Kościół, łaska, prawo Boże, kapłaństwo, sobór powszechny, papież, koncyliaryzm, pelagianizm

1. Wprowadzenie. 2. Łaska, prawo, Kościół. 3. Rola duchowieństwa. 4. Zwierzchnictwo ogółu wiernych. 5. Radykalizm teologii Marsyliusza

1. WPROWADZENIE

Marsyliusz z Padwy należy niewątpliwie do grona najciekawszych myślicieli średniowiecza. Historycy idei poświęcili wiele uwagi refleksji politycznej tego nietuzinkowego autora. Doszukiwano się w niej koncepcji zwiastujących epokę nowożytną. Na przestrzeni ostatniego stulecia Padewczykowi przypisano miano prekursora republikanizmu, teorii suwerenności ludu, liberalizmu, ale i absolutyzmu¹. Jednak w pismach Marsyliusza obok refleksji filozoficzno-politycznej obecne były także rozważania o charakterze ściśle teologicznym. Można wręcz powiedzieć, że teologia stanowiła równie istotny element jego myśli, jak filozofia polityczna, zasadniczym bowiem przedmiotem jego refleksji był problem relacji między państwem i Kościołem, gdyż niejako z definicji domagał się podwójnego, filozoficznego i teologicznego, rozstrzygnięcia. W swym głównym dziele zatytułowanym *Defensor pacis* Padewczyk pragnął wykazać, że państwo winno być całkowicie niezależne od Kościoła, a duchowieństwo w pełni podlegać władzy świeckiej. W tym celu sformułował on w pierwszej części tego traktatu oryginalną, acz wyraźnie inspirowaną myślą Arystotelesa, filozoficzną wizję państwa, w części drugiej zawarł natomiast wykład teologii, poświęcony głównie zagadnieniom eklezjologicznym². Celem artykułu jest charakterystyka tej niezwykle interesującej refleksji teologicznej padewskiego myśliciela.

¹ Por. A. Gewirth, *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, New York 1951, 3–6.

² Warto zwrócić uwagę na rażącą dysproporcję w objętości między tymi dwiema *Dictiones* w dziele Padewczyka, potwierdzającą kluczowe znaczenie teologii w jego myśli: „teologiczna” część druga jest blisko czterokrotnie obszerniejsza od „filozoficznej” części pierwszej.

2. ŁASKA, PRAWO, KOŚCIÓŁ

Punktem wyjścia namysłu Marsyliusza z Padwy było charakterystyczne dla tradycji chrześcijańskiego arystotelizmu uznanie dualizmu ostatecznych celów ludzkich. Tę dychotomię odnajdujemy w myśli św. Tomasza z Akwinu, wedle którego poza ostatecznym celem przekraczającym naturalne możliwości człowieka, a więc poza życiem wiecznym, istnieje jeszcze ostateczny cel doczesny w postaci szczęśliwości (*felicitas*), która jest możliwa do osiągnięcia za pomocą przyrodzonych sił człowieka i jako taka stanowi przedmiot zainteresowania filozofów³. Marsyliusz ujmował ten dualizm w podobny sposób. Jego zdaniem ostatecznym celem ludzkim jest dobre życie (*bene vivere*), tożsamy ze szczęściem, które dzieli się jego zdaniem na dwa rodzaje – pierwszy odnosi się jedynie do tego świata i ma charakter czasowy, drugim zaś jest życie wieczne. Padewczyk sądził również, że tylko pierwszy rodzaj dobrego życia może być badany przez filozofów, albowiem istnienie celu pozadoczesnego nie może zostać dowiedzione⁴. Dla Marsyliusza zatem życie wieczne i wszystko to, co do niego prowadzi, należy do porządku Objawienia i jako takie stanowi przedmiot zainteresowania teologii.

Wedle autora *Defensor pacis*, istnienie pozadoczesnego celu było zamysłem samego Boga, który po to właśnie stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo, by mógł on uczestniczyć w wiecznej szczęśliwości po dokonaniu żywota na tym świecie⁵. Padewczyk podzielał ortodoksyjne przekonanie, że człowiek nie jest w stanie sięgnąć po ten cel z pomocą swych naturalnych zdolności – Bóg co prawda stworzył go w stanie niewinności i łaski, ale w wyniku grzechu Adama człowiek utracił te właściwości i pozbawiony został możliwości osiągnięcia celu, do którego został przeznaczony⁶. Skutkiem upadku było dla niego z jednej strony to, iż każdy człowiek rodzi się w grzechu przejawiającym się w żądzy (*libido*) i zasługuje na

³ „Est autem duplex hominis bonum ultimum, quod primo voluntatem movet quasi ultimus finis. Quorum unum est proportionatum naturae humanae, quia ad ipsum obtinendum vires naturales suffiunt; et hoc est felicitas de qua philosophi locuti sunt: vel contemplativa, quae consistit in actu sapientiae; vel activa, quae consistit primo in actu prudentiae, et consequenter in actibus aliarum virtutum moralium. Aliud est bonum hominis naturae humanae proportionem excedens, quia ad ipsum obtinendum vires naturales non suffiunt, nec etiam ad cognoscendum vel desiderandum; sed ex sola divina liberalitate homini repromittitur; I Corinth. II, 9: *oculus non vidit* etc., et hoc est vita aeterna”, (św. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputates de veritate*, q. 14, a. 2). Tekst łaciński podaję za <http://www.corpusthomicum.org/qdv14.html> (data ostatniego odczytu: 05.05.2016).

⁴ „Vivere autem ipsum et bene vivere conveniens hominibus est in duplici modo, quoddam temporale sive mundanum, aliud vero aeternum sive coeleste vocari solitum. Quodque istud secundum vivere, sempiternum scilicet, non potuit philosophorum universitat per demonstrationem convincere, nec fuit de rebus manifestibus per se, idcirco de traditione ipsorum que propter ipsum sint, non fuerunt solliciti. De vivere autem et bene vivere seu bona vita secundum primum modum, mundanum scilicet, ac de hiis, quae propter ipsum necessaria sunt, comprehenderunt per demonstrationem philosophi gloriosi rem quasi completam”, (Marsyliusz z Padwy, *Defensor pacis*, I.4.3). Tekst łaciński przytaczam za: Marsilius von Padua, *Defensor pacis*, red. R. Scholz, Hannover 1932–1933. Por. *Defensor pacis*, I.1.7, III.3.

⁵ Por. Marsyliusz z Padwy, *Defensor pacis*, I.6.1.

⁶ Por. tamże, I.6.2.

karę wiecznego potępienia, z drugiej zaś konieczność życia ludzi we wspólnocie, a zwłaszcza w państwie. Marsyliusz uważał bowiem, że gdyby ludzkość wytrwała w stanie niewinności, wówczas sama natura dostarczałaby jej tego, co przyjemne i potrzebne do dobrego życia (*vitae sufficientiae*) na tym świecie⁷.

Dla Padewczyka zatem konsekwencją upadku był nie tylko grzech, wina i kara, ale także doczesna niesamowystarczalność. O ile jednak tę ostatnią kompensowało ludziom państwo, o tyle przewyższenie pozostałych skutków wymagało bezpośredniej pomocy samego Boga. Marsyliusz twierdził, że człowiek otrzymał od Stwórcy jako remedium prawo Mojżeszowe, którego przestrzeganie oczyszczało z grzechu i winy oraz uwalniało od doczesnej i wiecznej kary, choć nie dawało wiecznej szczęśliwości⁸. Aby umożliwić ludziom jej osiągnięcie, Bóg posłał na ziemię swojego Syna, który objawił nowe prawo, a przez swoją mękę i śmierć odkupił całą ludzkość. Rola tego prawa, które Padewczyk za Akwinatą określał mianem prawa Bożego (*ius divinum, lex divina*), polegać miała na tym, że poprzez wykonywanie zawartych w nim przykazań i rad, a zwłaszcza przyjmowanie przewidzianych przez to prawo sakramentów, człowiek otrzymuje łaskę, dzięki której jego czyny stają się zasługujące, wobec czego on sam, przez zasługę jego czynów oraz męki Chrystusa, może dostąpić wiecznej szczęśliwości⁹. Marsyliusz dodawał, że w celu przekazania tego prawa całej ludzkości, Chrystus nakazał swym apostołom głosić je na całym świecie, a następnie spisać dla przyszłych pokoleń¹⁰. W ten sposób ustanowiony został Kościół, będący depozytariuszem prawa Bożego oraz szafarzem udzielanej poprzez sakramenty Bożej łaski, która czyni wykonywanie tego prawa zasługującym z punktu widzenia nagrody życia wiecznego. Autor *Defensor pacis* zaznaczał, że Kościół właściwie rozumiany to „ogół wiernych wierzących i wyznających imię Chrystusa oraz wszystkie części tego ogółu we wszelkich wspólnotach, także domowych”¹¹. W ten sposób chciał podkreślić, że wspólnota kościelna nie ogranicza się do stanu kapłańskiego, ale obejmuje wszystkich wierzących, zarówno duchownych, jak świeckich, albowiem Zbawiciel wydał siebie

⁷ Por. tamże, I.6.1–2.

⁸ Por. tamże, I.6.3.

⁹ „Ad quam tamen quoniam ordinaverat misericors Deus humanum genus, volens ipsum a lapsu reducere seu restituere ad eandem secundum convenientem ordinem, omnium novissime humano generi per filium eius Iesum Christi [...] tradidit legem evangelicam, praecepta continentem credendorum, agendorum et fugiendorum atque consilia eorum. Quorum observatione non solum a poena praeservantur homines, ut per priorum observantiam, verum ex ipsius gratiosa ordinatione merentur ex talibus, congruitate quadam, felicitatem aeternam. Et propterea lex gratiae vocata est, tum quia per Christi passionem et mortem redemptum est humanum genus a culpa et poena dampni aeternae beatitudinis, quam subiverat ex lapsu seu peccato primorum parentum tum quia per illius observationem et sacramentorum cum ipsa et in ipsa institutorum receptionem nobis conferetur gratia divina, collata roboratur et amissa recuperatur, per quam ex Dei ordinatione, cum merito passionis Christi, congruitate quadam, ut diximus, opera nostra fiunt meritoria felicitatis aeternae”, (tamże, I.6.4). Por. tamże, II.8.5.

¹⁰ Por. tamże, I.19.4.

¹¹ „Rursum, secundum aliam significationem dicitur hoc nomen *ecclesia*, et omnium verissime ac propriissime secundum primam impositionem huius nomini seu intentionem primorum imponentium, licet non ita famose seu secundum modernum usum, de universitate fidelium credentium et invocantium nomen Christi, et de huius universitatis partibus omnibus, in quacumque communitate, etiam domestica”, (tamże, II.2.3).

samego za nich wszystkich i wszystkich odkupił swą krwią – Kościół to wszyscy wierni i tylko jako taki jest on oblubienicą Chrystusa¹².

W ten sposób przedstawiał Marsyliusz genezę i rację istnienia Kościoła na ziemi. Ujęcie to na pierwszy rzut oka nosi wszelkie znamiona katolickiej ortodoksji, opiera się ono bowiem na tradycyjnej koncepcji grzechu pierwotnego jako przyczyny upadku ludzkiej natury oraz katolickiej wizji zbawienia przez Bożą łaskę, umożliwiającą wykonywanie dzieł zasługujących z punktu widzenia życia wiecznego. Bardziej pogłębiona analiza stanowiska Padewczyka skłania jednak do wniosku, że w kilku kluczowych kwestiach wyraźnie rozmiął się z ortodoksyjną nauką. Przykładem może być tutaj pojmowanie roli starego prawa. Jak wspomniałem, autor *Defensor pacis* stał na stanowisku, że wykonywanie prawa Mojżeszowego przynosiło wyzwolenie od grzechu i winy oraz darowanie kary wiecznego potępienia. W zasadzie oznaczało to, że ten, kto wykonywał owo prawo, dostępował usprawiedliwienia. Taka koncepcja zasadniczo kłóci się ze stanowiskiem św. Tomasa z Akwinu, zgodnie z którym stare prawo nie uwalniało bynajmniej od grzechu i winy, ale stanowiło niejako przygotowanie ludzkości na owo wyzwolenie, które przynosi zbawcza męka i śmierć Chrystusa¹³. Marsyliusz zdawał się proponować wizję usprawiedliwienia przez stare prawo, co pociągało za sobą wyraźne umniejszenie znaczenia ofiary Chrystusa, a poniekąd także podważenie jej odkupieńczego charakteru. Zgodnie z tym ujęciem Chrystus jest wprawdzie Zbawicielem świata, nie dlatego jednak że uwalnia go od grzechu i kary, ale dlatego, że jest źródłem łaski umożliwiającej życie wieczne. Rozmijanie się z tradycyjną nauką można też dostrzec w sposobie ujmowania łaski Bożej, której rolę i znaczenie Padewczyk poważnie ograniczał, nawet jeśli podtrzymywał ortodoksyjne przekonanie o jej niezbędności dla zbawienia. Zgodnie z tradycyjnym poglądem głoszonym choćby przez Akwinatę, zbawcza działalność łaski polega na tym, że uzdolnia ona człowieka do wykonywania czynów zasługujących na życie wieczne. Łaska ma charakter habitualny, jest łaską uświęcającą i jako taka jest niezbędna do wykonywania prawa Bożego¹⁴. Marsyliusz tymczasem zdawał się pozbawiać łaskę charakteru uświęcającego. Warto zwrócić uwagę, że w swych dziełach nie tylko nie wspominał, że łaska jest niezbędna do wykonywania prawa Bożego; przeciwnie, sugerował raczej, że przed Chrystusem przynajmniej niektórzy ludzie wypełniali stare prawo bez jej pomocy¹⁵. W ten sposób Padewczyk ograniczał rzeczywiste skutki grzechu pierwotnego – w jego ujęciu natura ludzka, jakkolwiek skażona, zachowywała jednak zdolność do pełnego przestrzegania norm objawionych bez uświęcenia przez Boga¹⁶. Łaska nie ma tu charakteru uświęcającego, nie przejawia się w rzeczywistości doczesnej w po-

¹² Por. tamże, II.2.3. W przytoczonych fragmentach Marsyliusz wyraźnie przeciwstawia się wykształconej po reformie gregoriańskiej, a obecnej po dziś dzień praktyce nazywania Kościołem samego tylko kleru. Oczywiście nie należy z tego wnosić, że w czasach Padewczyka zupełnie zanikło pierwotne i najwłaściwsze rozumienie Kościoła jako Ciała Chrystusa, wspólnoty obejmujących wszystkich wiernych.

¹³ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I–II, q. 91, a. 5, ad 2; q. 100, a. 12 oraz q. 106, a. 3.

¹⁴ Por. tamże, I–II, q. 109, a. 4; q. 110, a. 2; q. 111, a. 1 i 5.

¹⁵ Por. Marsyliusz z Padwy, *Defensor pacis*, I.6.5.

¹⁶ Por. M.J. Sweeney, *The Spirituality of the Church: Scripture, Salvation, and Sacraments*, w: *A Companion to Marsilius of Padua*, red.: G. Moreno-Riaño, C.J. Nederman, Leiden 2012, 209–210.

staci sprawności duszy ludzkiej, ale stanowi raczej pewne uprawnienie do nagrody w przyszłym świecie. Innymi słowy, łaska nie uzdolnia człowieka do stosowania się do norm prawa Bożego, a tym samym do zasłużenia na życie wieczne, ale raczej wykonywanie tego prawa pociąga niejako za sobą dar łaski dający zbawienie. Marsyliusz zatem zdawał się sprowadzać łaskę do zasługi, pozbawiając ją tym samym istotnego znaczenia w rzeczywistości doczesnej¹⁷. Jego wizja zbawienia była więc bardzo bliska pelagianizmowi i trudno oprzeć się wrażeniu, że częste posługiwanie się przez niego pojęciem łaski stanowiło formę kamuflażu skrywającego heterodoksyjną teorię za parawanem ortodoksyjnej terminologii¹⁸.

Owo specyficzne, quasi-pelagiańskie ujęcie problemu zbawienia, prowadzące do oczyszczenia rzeczywistości doczesnej z jakichkolwiek przejawów działania Bożej łaski, było ściśle związane z głoszoną przez Marsyliusza wizją prawa Bożego. Padewczyk stał na stanowisku, iż prawo jako takie oznacza zawsze nakaz prawodawcy poparty przymusem¹⁹. Jego zdaniem *lex divina* spełnia kryteria zawarte w tej definicji, dlatego jest ono niewątpliwie prawem w ścisłym sensie, niemniej zastosowanie przymusu następuje tu dopiero w przyszłym świecie, kiedy to Sędzia tego prawa, a zarazem jego Dawca, Jezus Chrystus, wykona swój osąd, nagradzając tych, którzy stosowali się do Jego rad i przykazań, a karząc tych, którzy je łamali²⁰. W zasadzie więc, jak mówił Marsyliusz, prawo Boże jest prawem wyłącznie w wymiarze pozadoczesnym, a w rzeczywistości temporalnej stanowi ono bardziej naukę niż prawa w ścisłym sensie²¹. Takie ujęcie *lex divina* znajdowało swój wyraz w eklezjologii Padewczyka, która zakładała, iż Kościół jako wspólnota wyznawców

¹⁷ Por. tamże, 199–213.

¹⁸ Michael J. Sweeney mówi raczej o semipelagianizmie Marsyliusza, ponieważ łączy on pelagiański pogląd na możliwość wykonywania prawa z antypelagiańskim wymogiem łaski (por. tamże, 212). Jeśli jednak łaska jest koniecznym rezultatem wykonywania prawa, a tak to zdaje się przedstawiać Padewczyk, wówczas mamy tu raczej do czynienia z czystym pelagianizmem.

¹⁹ „Lex autem proprie sumpta praeceptum coactivum est de fiendis aut omittendis humanis actibus sub poena transgressoribus infligenda”, (Marsyliusz z Padwy, *Defensor minor*, 13.3). Tekst łaciński podają za: Marsile de Padoue, *Defensor minor*, w: tegoż, *Oeuvres mineures*, red. C. Jeudy, J. Quillet, Paris 1979. Por. Marsyliusz z Padwy, *Defensor pacis*, I.10.3–4.

²⁰ „[...] lex divina est praeceptum Dei immediate absque humana deliberatione, de humanis actibus voluntariis fiendis aut omittendis in hoc saeculo, pro fine tamen optimo sive statu cuilibet homini convenienti in futuro saeculo consequendo. Praeceptum, inquam, coactivum transgressionum ipsius in hoc saeculo, sub poena seu supplicio eisdem inferendo in futuro saeculo, non in isto [...]”, (tenże, *Defensor minor*, 1.2). „[...] secundum legem divinam legislator et iudex coactivus secundum ipsam est Christus [...]. Hic autem legislator statuit secundum hanc legem transgressores iudicari et per poenam arceri in futuro saeculo tantummodo, non in isto”, (tamże, 13.8). Por. tenże, *Defensor pacis*, II.8.5, II.9.1.

²¹ „Unde attendendum quod evangelica lex potest dupliciter comparari ad homines, super quos lata est per Christum: uno quidem modo ad ipsos in statu et pro statu vitae praesentis; et ut sic rationem habet magis doctrinae speculativae aut operativae vel utriusque, quantum ad diversas sui partes, quam legis dictae secundum propriam et ultimam significationem [...]. Alio vero modo comparari potest evangelica scriptura seu lex ad homines pro ipsorum statu in alio saeculo, in quo solummodo, non in isto, arcebuntur poena vel supplicio, qui eam transgressi fuerint in vita praesenti; et ut sic nomen legis propriissime dictae sortitur, et qui secundum ipsam iudicabit tunc propriissime iudex [...]”, (Marsyliusz z Padwy, *Defensor pacis*, II.9.3). Szerzej o Marsyliuszowej teorii prawa piszę w: M. Pawlak, *Teoria prawa Marsyliusza z Padwy*, Politeja. Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ 39 (2015) 9, 5–23.

tego prawa powinien być pozbawiony struktur władczych i aparatu przymusu na tym świecie. Jakikolwiek zmuszanie do przestrzegania prawa ewangelicznego w rzeczywistości doczesnej byłoby sprzeczne z jego naturą, a w istocie próżne, ponieważ tylko dobrowolne wykonywanie *lex divina* może stać się zasługujące²². Marsyliusz dodawał, że sprawowanie doczesnej jurysdykcji jest sprawą w najwyższym stopniu świecką i w związku z tym nie może być prerogatywą kościelną²³. Kościół nie może zatem mieć własnych sądów, ale wszyscy chrześcijanie, duchowni i świeccy, winni podlegać wyłącznie jurysdykcji władców doczesnych, a nawet – jak dodawał – być im poddani we wszystkim, co nie sprzeciwia się prawu Bożemu²⁴. W opinii autora *Defensor pacis*, takie polecenie wydał św. Paweł, a wcześniej pokazał to swoim przykładem sam Chrystus, który oddał się pod sąd namiestnika cesarza rzymskiego, a więc piastuna najwyższej władzy i jurysdykcji na tym świecie (*merum imperium*)²⁵. Można powiedzieć, że wyrugowanie przez Marsyliusza łaski z porządku naturalnego pociągało za sobą deinstytucjonalizację i dejurydyzację Kościoła.

3. ROLA DUCHOWIEŃSTWA

Marsyliuszowe ujęcie Kościoła jako wspólnoty wiernych pozbawionej jurysdykcji i instytucji władczych oraz jego koncepcja prawa Bożego jako czystej nauki, nie mogły pozostać bez wpływu na wizję kapłaństwa i jego funkcji w Kościele. Na pierwszy rzut oka Padewczyk pojmował kapłaństwo w sposób zgoła niekontrowersyjny – pisał mianowicie, że Chrystus ustanowił duchownych po to, by nauczali prawa Bożego i udzielali wiernym sakramentów, przy czym owo ustanowienie nie przybrało formy zwykłej elekcji czy powierzenia określonej funkcji, ale miało charakter sakramentalny²⁶. Autor *Defensor pacis* deklarował, że kapłaństwo w swojej

²² Por. Marsyliusz z Padwy, *Defensor pacis*, II.5.6, II.9.7.

²³ Por. tamże, II.5.1.

²⁴ Por. tamże, II.4.9, II.5.4–5.

²⁵ „Amplius, nec solum quantum ad realia monstravit Christus se subesse iurisdictioni coactivae principis saeculari, verum etiam id ostendit in se, quantum ad personalem, qua nulla iurisdictionem maiorem in ipsum aut alium princeps habere potuit, propter quod etiam vocatur haec iurisdictione a Romano legislatore *merum imperium*. Hoc autem potest evidenter ostendi ex Matthei 27; nam, ut ibidem legitur et apparet, Christus se capi permisit et ad Pilati duci praetorium, qui vicarius erat imperatoris Romani, et per ipsum demum tamquam iudicem coactivae potestatis se sustinuit extremo supplicio iudicari et tradi; nec contra ipsum tamquam contra non iudicem reclamavit, licet fortasse signaverit se pati minus iustum iudicium”, (tamże, II.4.12). Podobny argument znajdujemy w *Monarchii* Dantego, gdzie Ofiara Chrystusa potraktowana jest jako Boskie potwierdzenie prawowitości władzy cesarskiej. Por. Dante Alighieri, *Monarchia*, II.XI, tł. z łac. W. Seńko, Kęty 2002, 71–73.

²⁶ „Iam dicte vero legis doctores ac sacramentorum secundum illam administratores instituti sunt quidam in communitatibus, vocati sacerdotes et diaconi seu levitae, quorum officium est legis evangelicae christianae praecepta et consilia docere, in his quae credenda sunt, agenda et fugienda, finaliter pro statu venturi saeculi beato siquidem consequendo et opposito devitando”, (Marsyliusz z Padwy, *Defensor pacis*, I.6.7); „Huius quoque legis doctores et sacramentorum secundum ipsam ministros primum instituit [Christus – przyp. MP] iam dictos apostolos, ipsis per Spiritum Sanctum auctoritatem huius ministerii conferens, quam sacerdotalem appellant Christi fideles”, (tamże, I.19.5).

istocie stanowi pewną dyspozycję duszy, szczególnie znamię (*character*) odciskane na niej przez samego Boga – Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, bezpośrednio odcisnął owo znamię na duszach apostołów, a za ich pomocą odciskał je na ich następcach²⁷.

Takie rozumienie istoty kapłaństwa stawiało Marsyliusza przed poważnym problemem natury teoretycznej i praktycznej, albowiem uznanie sakramentalnego charakteru posługi duchownych z jednej strony wydaje się kłócić z jego redukcyjnym stanowiskiem w kwestii łaski, z drugiej zaś otwiera drogę do uznania jakiejś formy władzy kapłańskiej w świecie doczesnym. Co więcej, sam Padewczyk w kilku miejscach określał funkcje duchownych w kategoriach władzy, pisał on bowiem, że Chrystus powierzył kapłanom władzę transsubstancjacji, uwalniania ludzi od grzechów oraz wyświęcania swych następców, a więc uczynił ich szafarzami Eucharystii, pokuty oraz święceń kapłańskich²⁸. Bliższe spojrzenie na wywody Padewczyka pokazuje jednak, że i tu mamy do czynienia ze skrywaniem heterodoksyjnych przekonań za tradycyjną terminologią.

Po pierwsze, choć Marsyliusz twierdził, że każdy kapłan dysponuje władzą odpuszczania grzechów, którą określał w tradycyjny sposób mianem władzy wiązania i uwalniania (*potestas ligandi et sovendi*), albo po prostu władzy kluczy (*potestas clavium*)²⁹, to jednak w rzeczywistości ograniczał on rolę kapłana w uwalnianiu ludzi od grzechów do absolutnego minimum. Padewczyk pisał bowiem, powołując się w tym zakresie na *Sentencie* Piotra Lombarda, że odpuszczenie win, odnowienie łaski oraz darowanie kary wiecznego potępienia, a więc sama istota sakramentu pojednania, jest zupełnie niezależna od samego aktu spowiedzi i jakichkolwiek czynności kapłańskich, gdyż Bóg udziela jej bezpośrednio pokutującemu, jeśli wyraża on szczerą skruchę³⁰. Wprawdzie Marsyliusz dodawał, że wymagana jest do tego także intencja wyznania grzechów kapłanowi, gdy tylko będzie to możliwe, ale nie po to, by zostały one odpuszczone, a jedynie w tym celu, aby okazać grzesznikowi i całemu Kościołowi, że Bóg owe grzechy odpuścił³¹. Duchownemu przysługiwać miała

²⁷ „Nam sacerdotii, secundum quod animae nominat habitum quaendam, quem characterem vocant sacrae scripturae doctores, causa efficiens per se immediata seu per se factor est Deus, hunc imprimens in animam, humano tamen quodam praevio ministerio quasi praeparante. Cuius exordium in Nove Lege fuit a Christo; ipse enim qui verus Deus et verus homo fuit in quantum humanus sacerdos, ministerium exhibuit, quod subsequentes nunc exhibent sacerdotes; in quantum vero Deus, characterem impressit in animas eorum, quos sacerdotes instituit; quo modo primum apostolos instituit, tamquam successores suos immediatos, sicque consequenter reliquos sacerdotes omnes, per ministerium tamen apostolorum et reliquorum sibi succedentium in hoc officio”, (tamże, II.15.2).

²⁸ Por. tamże, I.19.5, II.15.2.

²⁹ „[...] sacerdotes seu praesbyteri, tamquam successores apostolorum Christi, quibus omnibus in persona Petri et reliquorum apostolorum potestas clavium seu conferendi poenitentiae sacramentum, id est solvendi vel ligandi homines a peccatis”, (tamże, II.6.3). Terminologia ta nawiązuje do słów Chrystusa z Mt 16, 18–19 i 18,18.

³⁰ „[...] in peccatore vere poenitente, id est contrito et habente propositum confitendi, quaedam ante confessionem et omnem sacerdotis actionem solus Deus operatur. Haec autem sunt: expulsio culpae, gratiae reformatio et debiti aeternae dampnationis remissio”, (tamże, II.6.6). Por. Piotr Lombard, *Sententiae* IV, dist. 18, cap. 4 i 6, w: *Patrologia Latina* 192, col. 886–887.

³¹ „Requiritur igitur sacerdotis officium ad poenitentem propter causam praedictam, ut per ipsum

za to władza dokonywania zamiany przyszłej kary czyścicowej na rozmaite formy zadośćuczynienia na tym świecie, czyli udzielanie odpustów³². Dla Padewczyka zatem *potestas clavium* w swej istocie nie polegała na odpuszczaniu grzechów, ale na autorytatywnym, choć zarazem omylnym i *de facto* niekoniecznym obwieszczeniu Kościołowi, kto jest związany grzechem, a kto nie. Autor *Defensor pacis* pisał, że działania duchownych podobne są do funkcji klucznika, który sam z siebie nie jest władny nikogo skazać ani uwolnić, ale może poprzez otwieranie i zamykanie więzienia oznajmiać, kto jest skazany, a kto uniewinniony³³.

Po drugie, Marsyliusz radykalnie umniejszał znaczenie czynności podejmowanych przez duchownych przy udzielaniu święceń. Jak wspomniałem, kapłaństwo stanowiło według Padewczyka pewną dyspozycję, czy też znamię odciskane przez Chrystusa na duszy danej osoby za pomocą posługi uprzednio wyswięconych kapłanów. Posługa ta, polegająca na położeniu rąk i wypowiedzeniu określonej formuły, miała pełnić, jego zdaniem, rolę „jakby przygotowującą” (*quasi praeparante*), ale – o dziwo – bynajmniej nie pośredniczącą. Twierdził on bowiem, że bezpośrednią przyczyną sprawczą kapłaństwa jest sam Chrystus, podczas gdy owa „jakby przygotowująca” posługa sama w sobie być może nie ma w ogóle żadnej mocy sprawczej, jednak wykonuje się zapewne na mocy domniemanego porozumienia lub w wyniku Bożego zarządzenia³⁴. Krótko mówiąc, Padewczyk redukuje czynności kapłańskie do pustej ceremonii, rytuału pozbawionego realnego znaczenia.

Marsyliusz proponował zatem dość osobliwe rozumienie sakramentów pokuty i kapłaństwa jako bezpośredniego działania Boga zupełnie niezależnego od duchownych, których działania wprawdzie są wymagane, niemniej pełnią rolę czystego rytuału i publicznego obwieszczenia działań Bożych, a nie medium udzielanej łaski. W jednym i drugim przypadku kapłani nie wykonują zatem funkcji władczej. Ich posługa w pewnym sensie zredukowana jest tu do nauczania, gdyż miała ona polegać na orzekaniu wyroków Boga. Padewczyk pisał zresztą wprost, że wszelkie formy władzy kapłańskiej mają charakter nauczający lub zarządczy (*doctrinales vel oeconomicae*)³⁵.

Takie zawężenie roli duchownych do samego nauczania i orzekania Bożych praw oraz wyroków stawiało jednak pod znakiem zapytania sakramentalny charakter kapłaństwa, który Marsyliusz zdawał się przecież uznawać. Z jednej strony kapłaństwo definiowane było jako szczególne znamię czy sprawność duszy nadawana przez Boga, z drugiej jednak funkcje duchownych zostały tu zredukowane tak da-

videlicet ostendatur in ecclesiae facie, quibus Deus peccata retinuit vel dimisit”, (tamże, II.6.7). Por. tamże, II.7.1.

³² Por. tamże, II.6.8, II.7.1.

³³ Por. tamże, II.6.9, II.7.3; tenże, *Defensor minor*, 4.3, 5.8, 5.12–13; M.J. Sweeney, *The Sprituality of the Church...*, dz.cyt., 215–217.

³⁴ „Sic igitur ex praedictis apparet, a quo tamquam efficiente sit institutio sacerdotii, secundum quod animae significat habitum sive characterem, et aliorum ordinum, quos sacros appellant, quoniam a Deo seu Christo immediate, quamvis praevisio quasi praeparante a quodam humano ministerio, ut manuum impositione atque verborum pronuntiatione, quae ad hoc fortasse nihil efficiunt, sed sic praemittuntur ex quodam pacto seo ordinatione divina”, (Marsyliusz z Padwy, *Defensor pacis*, II.15.10). Por. M.J. Sweeney, dz.cyt., 221–222.

³⁵ Por. Marsyliusz z Padwy, *Defensor minor*, 4.3.

lece, że znamię owo przestawało mieć jakiegokolwiek realne znaczenie. Jeśli bowiem władza kluczy jest jedynie niekoniecznym i omylnym orzekaniem czy stwierdzeniem faktu związania grzechem lub uwolnienia od niego, wówczas nie wymaga ona żadnego nadprzyrodzonego daru, a jedynie znajomości prawa Bożego oraz wiedzy o grzechach i skruse penitenta. Taką władzę może sprawować właściwie każdy człowiek. Padewczyk precyzował w tym kontekście, iż duchowny wiąże i uwalnia na mocy upoważnienia otrzymanego od Chrystusa wraz ze znamieniem kapłańskim. Oznaczało to, że świeccy, nawet jeśli mają odpowiednią wiedzę, nie powinni obwieszczać wyroków Boskich, gdyż nie mają do tego upoważnienia, podobnie jak ludzie znający medycynę nie powinni jej praktykować w państwie, jeśli nie zostali do tego uprawnieni przez władcę lub prawodawcę³⁶. W tej sytuacji jednak można powiedzieć, że kapłańskie znamię odciskane na duszy przez Boga jest niczym więcej, jak czysto formalnym upoważnieniem do wykonywania określonych czynności. Określanie tego znamienia sprawnością stanowiłoby wówczas pewne nadużycie, albo – co bardziej prawdopodobne – kolejną próbę skrycia nieortodoksyjnej natury głoszonych przez Marsyliusza poglądów.

Należy jednak wstrzymać się przed postawieniem ostatecznej konkluzji w tej materii, ponieważ przytoczona wyżej uwaga Padewczyka odnosiła się tylko do władzy kluczy, niekoniecznie zaś do pozostałych form *potestatis sacerdotalis*. Ale biorąc pod uwagę jego charakterystykę święceń kapłańskich, wydaje się wysoce prawdopodobne, że w zbliżony sposób odnosił się on także do pozostałych aspektów kapłaństwa. Pewne wątpliwości może budzić jedynie zagadnienie Eucharystii. Marsyliusz jak ognia unikał wdawania się w bardziej pogłębione rozważania nad naturą tego sakramentu. W *Defensor pacis* znajdujemy raptem kilka wypowiedzi na ten temat, wprawdzie niezwykle pobieżnych, niemniej noszących wszelkie znamiona ortodoksji, zwłaszcza w kwestii transsubstancjacji³⁷. Problem polega na tym, że jeśli Padewczyk istotnie podzielał katolicką naukę o Eucharystii, wówczas znamieniu kapłańskiemu moglibyśmy przypisać realne znaczenie, ponieważ byłoby ono związane z władzą przemieniania chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa. Stanowisko takie stanowiłoby jednakże poważny wyłom w teologii Marsyliusza, gdyż wiąże się ono z diametralnie odmiennym ujęciem roli kapłana przy udzielaniu tego sakramentu, przede wszystkim zaś wydaje się ono kwestionować jego własną doktrynę łaski. Trudno sobie bowiem wyobrazić, by przekonaniu o realnej obecności Ciała i Krwi Pańskiej w konsekrowanym chlebie i winie nie towarzyszyło

³⁶ „Sacerdotes vero aliter solvunt et ligant per auctoritatem sive potestatem a Christo sibi traditam, cum habitu vel «charactere», qui ipse habitus est, qui forma seu character sacerdotalis vel *gratia per prophetiam data* communiter appellatur, secundum Apostolum ad Timotheum [por. 1 Tm 4, 14 – przyp. MP]. Unde licet aliquis in sacra Scriptura peritus noverit, ex quibus peccatis peccator ligatus aut solutus, ligandus vel solvendus sit in futuro saeculo poena vel a poena damnationis aeternae, idque bene sciret in ecclesia promulgare, hoc tamen neque debet neque facere potest, nisi primum a Deo et aliis, ad quos pertinet Dei ministros, ad hoc auctoritate sacerdotali sibi concessa; et propterea cum dicebatur, quod non sacerdotes sacrae Scripturae docti viderentur in facie Ecclesiae peccatores posse solvere vel ligare, negandum utique est, quoniam licet noverint, non tamen habent a Christo, qui dator est huius auctoritatis, potestatem talia exercendi”, (Marsyliusz z Padwy, *Defensor minor*, 5.16). Por. tamże, 5.17.

³⁷ Por. tenże, *Defensor pacis*, I.19.5, II.6.14, II.15.3–4.

przekonanie o uświęcającej mocy tak rozumianej Eucharystii³⁸. Niechęć Padewczyka do bardziej pogłębionego omawiania tego sakramentu może wskazywać, że był on świadom tego problemu i celowo pozostawił tę kwestię nierozstrzygniętą³⁹.

Niezależnie od tego, czy władza kapłańska miała dla Marsyliusza oblicze formalnego upoważnienia do określonych czynności, czy też jednak pewnej nadprzyrodzonej sprawności duszy objawiającej się przynajmniej w konsekracji chleba i wina, Padewczyk stał na stanowisku, że wszyscy duchowni w równym stopniu dysponują ową władzą, która stanowiła, jego zdaniem, istotę chrześcijańskiego kapłaństwa i jako taka nie mogła być od niego oddzielona. Autor *Defensor pacis* określał ją z tego względu mianem istotnej lub nierozdzielnej władzy kapłańskiej (*potestas essentialis seu inseparabilis*)⁴⁰. Owa władza przesądzała jego zdaniem o zasadniczej równości wszystkich kapłanów – każdy duchowny ma ją w dokładnie takim samym zakresie jak inni, toteż każdemu kapłanowi w jednakowym stopniu przysługuje miano następcy apostołów.

Marsyliusz twierdził ponadto, że każdy kapłan władny jest wykonywać swe istotne funkcje w dowolnym miejscu i wśród dowolnych ludzi, Chrystus bowiem nie przypisał nikogo spośród apostołów do żadnego konkretnego regionu czy ludu, ale sami apostołowie wyznaczyli sobie miejsca do głoszenia Ewangelii⁴¹. Dopiero w miarę rozwoju Kościoła i wzrostu liczebności duchownych pojawiła się jego zdaniem konieczność wprowadzenia jakiejś formy zarządu i przypisania kapłanów do określonych miejsc. Ten zarząd powierzony został poszczególnym duchownym, których z czasem zaczęto tytułować biskupami⁴². Marsyliusz podkreślał jednak, że funkcja ta nie miała żadnego związku z istotną władzą kapłańską, sprawowanie jej nie przysparzało nikomu *potestas essentialis*. Jego zdaniem posługa biskupia miała być wyłącznie ustanowioną przez ludzi władzą zarządzania (*potestas ordinationis*). Autor *Defensor pacis* twierdził nawet, że właściwie nie jest to władza w sensie ścisłym (*potestas*), ponieważ nie uprawnia ona jej piastuna do stosowania przymusu⁴³. W ten sposób radykalnie umniejszał rangę hierarchii

³⁸ Por. M.J. Sweeney, *The Spirituality of the Church...*, dz.cyt., 223–224.

³⁹ Por. tamże, 224–226.

⁴⁰ „Hunc siquidem sacerdotalem characterem sive unum sive plures, quem diximus potestatem conficiendi sacramentum eucharistiae seu corporis et sanguinis Christi as potestatem solvendi atque ligandi homines a peccatis, et quem etiam deinceps appellabimus auctoritatem essentialem seu inseparabilem praesbytero, in quantum praesbyter est, probabiliter mihi videtur, quod omnes sacerdotes habent eudem specie, nec amplioem habet hunc Romanus episcopus aut alter aliquis, quam simplex dictus sacerdos quicumque. Nam in hac auctoritate, sive una sive plures extent, episcopus a sacerdote non differt [...]” (Marsyliusz z Padwy, *Defensor pacis*, II.15.4).

⁴¹ Por. tamże, II.15.9.

⁴² Por. tamże, II.15.6. Warto zwrócić uwagę, że Marsyliusz często nawiązuje do tej pierwotnej równoznaczności terminów *episcopus* i *praesbyter*, nazywając kapłanów „*episcopi* seu *praesbyteri*”.

⁴³ „Verum iam dicta electio seu institutio per hominem facta sic electo nihil amplioris meriti essentialis seu sacerdotialis auctoritas aut prius dicte potestatis tribuit, sed solum ordinationis oeconomicae in domo Dei seu templo potestatem quandam, alios sacerdotes, diaconos et officiales reliquos ordinandi et regulandi [...]” (tamże, II.15.7); „Apparet etiam ex iam dictis, quod alia est quaedam humana institutio, qua sacerdotium unus aliis praefertur; qua etiam sacerdotes ad certas provincias et populos erduiendos et instruendos in lege divina, et ministrandis sacramentis [...]” (tamże, II.15.10).

kościelnej, gdyż pozbawiał ją całkowicie oparcia w Boskiej woli. Urząd biskupa był w tym ujęciu w pełni odseparowany od istoty kapłaństwa. Był dziełem samych ludzi ustanowionym ze względów pragmatycznych. Nie będzie wobec tego nadużyciem stwierdzenie, iż w koncepcji tej cała hierarchia kościelna była w gruncie rzeczy konwencjonalna⁴⁴.

Podsumowując powyższe rozważania, można stwierdzić jednoznacznie, że proponowana przez Padewczyka wizja duchowieństwa dalece odbiegała od ujęcia katolickiego. Autor *Defensor pacis* nie tylko radykalnie ograniczał istotę kapłaństwa, czyli *potestas sacerdotalis*, ale także podważał same podstawy hierarchiczności kleru i w olbrzymim stopniu deprecjonował funkcję biskupią. Marsyliusz tak dalece starał się umniejszyć rolę kapłanów w Kościele, że nie wahał się nawet sięgać po argumenty formułowane przez zupełnie obcych jego intencjom radykalnych franciszkanów, głoszących konieczność wyrzeczenia się przez wszystkich duchownych jakiegokolwiek własności na tym świecie⁴⁵. Zwieńczeniem tych dążeń do deprecjacji kapłaństwa było uznanie, że zgodnie z Pismem Świętym (Mt 20, 25) Chrystus zakazał wszystkim duchownym sprawowania jurysdykcji i władzy na tym świecie, nakazując im zarazem pełne podporządkowanie się zwierzchnictwu władców świeckich⁴⁶. Marsyliusz tłumaczył, że kapłani są lekarzami ludzkich dusz i w związku z tym powinni postępować tak jak lekarze, czyli oceniać, nauczać i nawoływać do takiego postępowania, które prowadzi do zbawienia, ale nie mogą nikogo do tego zmuszać⁴⁷. Oczywiście teza taka sama w sobie nie była bynajmniej radykalna, ale Padewczyk wyciągał z niej skrajne wnioski. Twierdził mianowicie, że skoro wszelkie wtrącanie się kapłanów do spraw świeckich jest zakazane przez prawo Boże, wobec tego niemożliwe jest podejmowanie przez nich jakichkolwiek działań, których skutki mogą osłabić władzę doczesną. Oznaczało to, że nakładanie kar kościelnych, a zwłaszcza ekskomuniki i inderdyktu, nie mieści się w ramach kompetencji duchownych – tego typu kary mogą bowiem wieść do pozbawiania rządzących wła-

⁴⁴ Marsyliusz nawiązywał tu do tradycyjnego rozróżnienia władzy kapłańskiej na związaną z samymi świeceniami *potestas ordinis* oraz urzędową *potestas iurisdictionis*. Co ciekawe, teza o równości wszystkich kapłanów w zakresie tej pierwszej nie była bynajmniej kontrowersyjna, podzielali ją nawet zwolennicy skrajnego papalizmu. Radykalizm stanowiska Padewczyka wyrażał się raczej w całkowitym zanegowaniu Boskiego pochodzenia władzy jurysdykcyjnej oraz przypisaniu jej czysto ludzkiego i kontyngentnego charakteru. Por. M.J. Wilks, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages. The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists*, Cambridge 2008, 375–380; A. Gewirth, *Marsilius of Padua...*, dz.cyt., 269–270; Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, t. 2: *The Age of Reformation*, Cambridge 1978, 96–98; J. Canning, *Ideas of Power in the Late Middle Ages, 1296–1417*, Cambridge 2011, 42–43.

⁴⁵ Por. Marsyliusz z Padwy, *Defensor pacis*, II.13.3–8, II.14.8, II.14.18, II.14.20; R. Lambertini, *Marsilius and the Poverty Controversy in Dictio II*, w: *A Companion...*, dz.cyt., 243–263; B. Tierney, *Marsilius on Rights*, *Journal of the History of Ideas* 52 (1991) 1, 12–16.

⁴⁶ Por. Marsyliusz z Padwy, *Defensor pacis*, II.4.13, II.5.10.

⁴⁷ „Quemadmodum medici de sanitate corporis conservanda, vel amissa recuperanda, docere habent et operari secundum artis medicinae praecepta, nec tamen quemquam cogere possunt utilem servare diaetam, aut declinare nocivam, poenam aliquam realem aut personalem patientibus inferendo. Sic quoque sacerdotes qui medici sunt animarum neminem in hoc saeculo per poenam arcere possunt secundum scripturam”, (tenże, *Defensor minor*, 14.2). Por. tenże, *Defensor pacis*, II.6.12, II.7.4.

dzy⁴⁸. Orzekanie ekskomuniki i interdyktu musiało zatem należeć do osób świeckich, a konkretnie do sędziów wybranych przez ogół wiernych w danej wspólnotcie, aczkolwiek przy udziale duchownych jako znawców prawa Bożego zdolnych do oceny, czy dany delikt kwalifikuje się na ową karę⁴⁹.

4. ZWIERZCHNICTWO OGÓLU WIERNYCH

Zarysowana przez Marsyliusza z Padwy egalitarna wizja duchowieństwa stawała pod znakiem zapytania kwestię zwierzchnictwa nad całą wspólnotą wiernych. Kościół od samego początku stał na stanowisku, że naczelną pozycją w całym ciele eklezjalnym z woli Chrystusa przysługuje biskupowi rzymskiemu jako następcy św. Piotra, tymczasem autor *Defensor pacis* całkowicie odrzucił Boską genezę funkcji zarządzającej w Kościele, co musiało wieść do pełnej negacji ortodoksyjnie rozumianego prymatu papieskiego.

Marsyliusz przytaczał szereg racji za odrzuceniem zwierzchnictwa papieża, wszelako decydujące znaczenie miało jego zdaniem to, iż nie da się go rzekomo dowieść na podstawie Pisma Świętego, którego treść skłaniać miała jego zdaniem do tezy przeciwnej⁵⁰. Autor *Defensor pacis* twierdził, że zgodnie z Pismem Chrystus nie nadał Piotrowi szczególnej *auctoritas essentialis*, istotnej władzy kapłańskiej, ani nawet akcydentalnej nadrzędności w stosunku do innych apostołów, ponieważ chciał, by wszyscy kapłani byli wobec siebie zupełnie równi⁵¹. Słowa *Tu es Petrus...* z Mateuszowej Ewangelii (Mt 16, 18–19) winno się jego zdaniem interpretować inaczej, niż czyni to większość teologów – skałą, na której zbudowany jest Kościół, miał być wedle Padewczyka sam Chrystus, apostoł natomiast otrzymał imię Piotr (*Petros*) jedynie z powodu większej stałości w wierze i zaśłudze. Nie oznacza to jednak, że miał on większą godność czy władzę od innych apostołów. Piotrowi przysługiwać mogło tylko pierwszeństwo w czasie, jako że to jemu jako pierwszemu z uczniów oznajmiono, iż wraz z pozostałymi uzyska władzę wiązania i uwalniania⁵².

Marsyliusz twierdził ponadto, że nawet gdyby Piotr rzeczywiście przewodził w jakiś sposób pozostałym apostołom, nie oznaczałoby to bynajmniej, że takie przewodnictwo przysługuje również biskupom rzymskim, a to z dwu powodów. Po pierwsze, Chrystus nie przypisał apostołom do konkretnych prowincji, w związku z czym nie istnieje coś takiego jak sukcesja Stolicy Apostolskiej, ale raczej wszyscy biskupi są następcami wszystkich apostołów⁵³. Po drugie, gdyby nawet uznać taką sukcesję, nie byłibyśmy, według Padewczyka, uprawnieni do twierdzenia, iż papież są następcami Piotra, Pismo Święte bowiem nigdzie nie wspomina, że Piotr był bisku-

⁴⁸ Por. tenże, *Defensor pacis*, II.6.13.

⁴⁹ Por. tamże, II.6.12.

⁵⁰ Por. tamże, II.16.14.

⁵¹ Por. tamże, II.16.1, II.28.25–26.

⁵² Por. tamże, II.28.5–6.

⁵³ Por. tamże, II.16.12–14.

pem rzymskim, ani nawet że w ogóle był w Rzymie. Marsyliusz dowodził, że bardziej uzasadnione wydawałoby się wówczas określanie papieży mianem następców Pawła, gdyż obecność Apostoła Narodów w Rzymie jako biskupa jest niepodważalna⁵⁴.

Brak prymatu Piotra i biskupów rzymskich potwierdzała także według Marsyliusza praktyka pierwotnego Kościoła. Pismo Święte miało rzekomo poświadczać, że w owych czasach Piotr nie sprawował bezpośrednio żadnej władzy nad pozostałymi apostołami i nie rozstrzygał autorytatywnie wątpliwości w zakresie doktryny, ale brał udział w wyjaśnianiu tych kwestii przez zgromadzenie apostołów i innych uczonych wiernych⁵⁵. Padewczyk sądził, że ponieważ w czasach pogańskich zwoływanie takich zgromadzeń nie było bezpieczne, sukcesorzy apostołów poczęli radzić się biskupów rzymskich w sprawach doktryny i obrzędów, a potem poczęli dobrowolnie stosować się do jego orzeczeń, najpewniej z tego powodu, że Kościół rzymski był wówczas liczniejszy, a jego wierni zapewne bardziej uczeni, przy czym pewne znaczenie mogła mieć też ranga Rzymu jako cesarskiej stolicy, a także fakt, iż Paweł (a niewykluczone, że i Piotr) pełnił tam funkcję biskupa⁵⁶. Tak oto miał się wedle Marsyliusza narodzić zwyczajowy prymat biskupa i Kościoła rzymskiego, oparty na dobrowolnym posłuszeństwie pozostałych Kościołów, który następnie przybrał postać quasi-elekcyjnego i powszechnie wiążącego zwierzchnictwa obowiązującego do czasu, gdy biskupi będą mogli zbierać się publicznie i wydawać takie zarządzenia w sposób bardziej doskonały⁵⁷. W istocie więc autor *Defensor pacis* nie odrzucał całkowicie prymatu papieskiego, uznawał bowiem zasadność pewnej jego formy w czasach przedkonstantyńskich. Zaznaczał jednak, że zwierzchnictwo to nie zostało ustanowione przez Boga, ale stanowiło owoc dobrowolnego porozumienia między Kościołami i jako takie było ono prowizoryczne, ponieważ miało obowiązywać do czasu, w którym będzie można bezpiecznie zwołać zgromadzenie biskupów. W epoce konstantyńskiej tego rodzaju prymat był już zatem nieuzasadniony. Zwierzchnictwo papieskie w czasach późniejszych miało wedle Marsyliusza inne, choć także ludzkie pochodzenie. Jego zdaniem, zostało ustanowione przez władzę świeckiego, tj. przez imperatora rzymskiego. Świadectwem tego ustanowienia miała być *Donacja Konstantyna*, przyznająca biskupowi Rzymu władzę nad pozostałymi kapłanami oraz panowanie nad niektórymi prowincjami Italii. Wedle Padewczyka prymat ten był następnie systematycznie poszerzany przez żądnych władzy papieży, przybierając ostatecznie formę *plenitudo potestatis* – pełnego zwierzchnictwa papieskiego w sferze duchowej, a także doczesnej⁵⁸.

Powyższe tezy stały w oczywistej sprzeczności z nauczaniem Kościoła. Marsyliusz odrzucił sięgające samych początków chrześcijaństwa przekonanie o wyjątkowym powołaniu Piotra, zanegował również sformułowaną przez św. Leona

⁵⁴ Por. tamże, II.16.15–16.

⁵⁵ Por. tamże, II.16.5–6. Marsyliusz, mówiąc o zgromadzeniu apostołów i innych uczonych wiernych, miał oczywiście na myśli opisany w 15 rozdziale Dziejów Apostolskich Sobór Jerozolimski (por. Dz 15, 1–35).

⁵⁶ Por. Marsyliusz z Padwy, *Defensor pacis*, II.18.5.

⁵⁷ Por. tamże, II.22.16, II.22.18.

⁵⁸ Por. tamże, II.18.7, II.22.19–20, II.26.4, II.29.9–11.

Wielkiego koncepcję papieżstwa jako ustanowionego przez samego Chrystusa urzędu o charakterze władczym⁵⁹. Co więcej, Padewczyk w bezprecedensowy sposób zakwestionował wszelkie związki apostoła Piotra z Rzymem. Negacja katolickiej nauki o prymacie papieskim nie była jednak równoznaczna z odrzuceniem konieczności istnienia jakiejś formy zwierzchnictwa w Kościele. Marsyliusz był świadom, że wspólnotę chrześcijan spajać ma jedność wiary, że potrzebna jest jakaś instytucja służąca jej zabezpieczeniu⁶⁰. Jednak organem spełniającym tę funkcję nie był według Marsyliusza żaden biskup, ale cały ogół wiernych, a mówiąc ściślej sobór powszechny złożony z wszystkich wiernych albo mniejszej liczby ludzi mających upoważnienie ogółu⁶¹. Sobór stanowił wedle autora *Defensor pacis* organ przedstawicielski całego Kościoła, a jego reprezentatywny charakter miał się wyrażać w tym, że tworzyli go przedstawiciele wszystkich wspólnot wiernych z całego świata⁶².

Marsyliusz uważał, że głównym zadaniem soborów powszechnych jest ostateczna wykładnia prawa Bożego, zwłaszcza w odniesieniu do tego, co jest konieczne do zbawienia. Uprawnienie to miało jego zdaniem przysługiwać tylko soborowi – żadne inne ciało, ani też żadna osoba nie była władna podejmować jakichkolwiek decyzji w tym zakresie⁶³. Autor *Defensor pacis* stał na stanowisku, iż takie orzeczenia soboru są nieomyślnie za sprawą asystencji Ducha Świętego, którą potwierdza Pismo Święte. Organ ten miał bowiem reprezentować nie tylko cały ogół wiernych, ale także pierwotne zgromadzenie apostołskie, o którym napisane jest, że podejmowało decyzje wraz z Duchem Świętym (Dz 15, 28)⁶⁴. Padewczyk sądził nadto, że do

⁵⁹ Por. Św. Leon I Wielki, *Sermo III*, cap. III, w: *Patrologia Latina* 54, col. 146; W. Ullmann, *A History of Political Thought: The Middle Ages*, Harmondsworth 1965, 24–29.

⁶⁰ „[...] ostendere volumus, primum quod dubios sensus sive sententias scripturae sacrae iam exortas aut orituras, cum orte fuerint, praesertim circa fidei articulos, praecepta et prohibita, sit expediens et necessarium terminare. Quoniam expediens est, quinimo necessarium, sine quo fidei unitas minime salvaretur, error et schisma contingeret circa fidem inter Christi fideles. Hoc autem est determinatio dubiarum et quandoque contrariarum sententiarum doctorum quorundam circa legem divinam. In hac enim opinionum diversitates aut contrarietates diversas sectas inducerent, schismata et errores [...]”, (Marsyliusz z Padwy, *Defensor pacis*, II.20.1).

⁶¹ „[...] inferemus primum, quod legis divinae, praesertim evangelicae, dubios sensus atque sententias et si quae fuerint inter doctores ipsius contentiones vel controversiae probabiles [...] expedit terminare. Huic autem per necessitatem assequi monstrabimus, ad solum generale concilium fidelium omnium vel eorum, qui omnium fidelium auctoritatem habuerit, determinationem hanc tantummodo pertinere”, (tamże, II.18.8).

⁶² Por. tamże, II.20.2. Reprezentatywny charakter soboru powszechnego w myśli Marsyliusza omawiam w: M. Pawlak, *Koncyliaryzm Marsyliusza z Padwy*, *Pro Fide Rege et Lege* 75–76 (2015), 217–220. Por. C.J. Nederman, *Community and Consent. The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua & Defensor Pacis*, Lanham 1995, 83–85.

⁶³ „Legis divinae dubias diffinire sententias, in his praesertim, qui Christiane fidei vocantur articuli, reliquisque credendis de necessitate salutis, solum generale concilium fidelium aut eius valentiorum multitudinem sive partem determinare debere, nullumque aliud partiale collegium aut personam singularem cuiuscumque condicionis existat, iam dicte determinationis auctoritatem habere”, (Marsyliusz z Padwy, *Defensor pacis*, III.2.2). Por. tenże, *Defensor minor*, 11.3.

⁶⁴ „Cum igitur fidelium congregatio seu concilium generale per successionem vere repraesentet congregationem apostolorum et seniorum ac reliquorum tunc fidelium, in determinandis scripturae sensibus dubiis, in quibus maxime periculum aeternae damnationis induceret error, verisimile, quinimo

uprawnień *concilium generale* należało również podejmowanie decyzji dotyczących kultu Bożego, nakładanie kar kościelnych (ekskomunikowanie władców, nakładanie interdiktów), a także kanonizacje, ustanawianie postów i świąt czy wydawanie zarządzeń w sprawie celibatu duchownych. Poza zagadnieniami doktrynalnymi sobór określać miał więc także kwestie dyscyplinarne oraz rytuał Kościoła⁶⁵. Marsyliusz twierdził, że do kompetencji tego ciała nie należało natomiast ustanawianie, powoływanie czy odwoływanie biskupów i innych prałatów jako zarządców kościelnych. Uprawnienie to przypisywał „masie wiernych” (*multitudo fidelium*) w danej wspólnocie lub komuś upoważnionego do tego przez tę grupę⁶⁶.

Opisując funkcjonowanie soborów powszechnych, Padewczyk zwracał uwagę, że konieczne jest powołanie przewodniczącego obrad w celu zagwarantowania ich sprawnego przebiegu. Ów przewodniczący najpierw proponowałby zwołanie *concilium*, a następnie ustalał porządek obrad i kolejność zabierania głosu, uciszał obradujących, podsumowywał dyskusje czy polecał spisanie ich przez notariuszy. Marsyliusz uważał za wskazane powierzenie tej funkcji biskupowi rzymskiemu zarówno z uwagi na wyjątkowość Rzymu, jego wiernych i pierwszego pasterza Pawła (być może i Piotra), jak i z racji utrwalonego zwyczaju okazywania biskupom rzymskim szczególnej czci⁶⁷. Padewczyk zaznaczał, że biskup ten może być w związku z tym nazwany głową czy przewodniczącym Kościoła (*caput sive principalior*), miało mu bowiem z racji przewodniczenia soborom przysługiwać honorowe pierwszeństwo przed innymi. Padewczyk był skłonny powierzyć mu także prawo do rozstrzygania sporów pomiędzy biskupami (ale tylko dotyczącymi spraw duchowych), jak również możliwość nakładania kar kościelnych na wiernych niestosujących się do decyzji *concilium generale*⁶⁸. W ostatecznym rozrachunku Marsyliusz dopuszczał więc prymat papieski w szczątkowej postaci, bo ograniczony do honorowego pierwszeństwa oraz przewodniczenia obradom soboru.

Podsumowując powyższe rozważania, zauważmy, że takie ujęcie roli papieża i soboru powszechnego w Kościele pozwala zaliczać autora *Defensor pacis* do grona twórców koncyliaryzmu, a więc teorii głoszącej wyższość soboru nad papieżem (*concilium supra papam*), która była niezwykle żywo dyskutowana w czasie tzw. Wielkiej Schizmy Zachodniej (1378–1417). Koncyliaryzm Marsyliusza był wszakże wyjątkowy, ponieważ opierał się na pełnym odrzuceniu Boskiej genezy urzędu papieskiego i bardzo poważnym ograniczeniu prymatu biskupów rzymskich, których rola miała się sprowadzać do organizowania obrad soboru powszechnego oraz przewodniczenia im. Był to więc koncyliaryzm daleko bardziej radykalny niż jego późniejsze

certum est, deliberationi universalis concilii Spiritus Sancti dirigentis et revelantis adesse virtutem”, (tenże, *Defensor pacis*, II.19.2). Por. tamże, II.28.21. Zauważmy na marginesie, że w *Defensor minor* Marsyliusz podawał też bardziej filozoficzne uzasadnienie nieomylności soboru, która miała wynikać z tego, iż orzeczenia jego są owocem swobodnej deliberacji i kolektywnego namysłu jego uczestników (por. tenże, *Defensor minor*, 12.5).

⁶⁵ Por. tenże, *Defensor pacis*, II.20.2, II.21.9, II.21.15, III.2.34, III.2.35, III.2.36.

⁶⁶ Por. tamże, II.17.8.

⁶⁷ Por. tamże, II.22.7–8, II.22.10.

⁶⁸ Por. tamże, II.22.6. Przyznanie takiej głowie Kościoła prawa do nakładania ekskomuniki i interdiktów klóci się wyraźnie z omówionym wyżej stanowiskiem Marsyliusza w sprawie udziału duchownych w nakładaniu takich kar (por. przypisy 49 i 50).

odmiany⁶⁹. Co więcej, w przeciwieństwie do zdecydowanej większości koncyliarystów z przełomu XIV i XV stulecia, autor *Defensor pacis* zgadzał się na udział świeckich w soborze powszechnym, a w związku z katastrofalnym – jak pisał – poziomem wykształcenia kapłanów, uważał to wręcz za konieczne. Niedouczenie duchownych miało bowiem utrudniać zgodę co do prawdziwej interpretacji prawa Bożego, wobec czego potrzebny był jakiś arbiter mogący rozstrzygnąć, która część duchowieństwa jest zdrowsza (*sanior pars*) i właśnie tę rolę mieli na soborach odgrywać świeccy⁷⁰.

5. RADYKALIZM TEOLOGII MARSYLIIUSZA

Marsyliusza z Padwy określić można mianem teologicznego radykała. Podstawą heterodoksyjnej teologii autora *Defensor pacis* było quasi-pelagiańskie stanowisko w kwestii łaski i natury, z którego wynikało specyficzne spojrzenie na istotę kapłaństwa, hierarchiczności kleru oraz zagadnienie zwierzchnictwa w Kościele. Te wszystkie elementy składały się na oryginalną i niewątpliwie radykalną koncepcję Kościoła, opartą na fundamentalnym osłabieniu pozycji kapłaństwa, a zwłaszcza papieża i biskupów, oraz równie zdecydowanym wywyższeniu funkcji ogółu wiernych i reprezentującego go soboru powszechnego jako faktycznego zwierzchnika całego ciała eklezjalnego. Można powiedzieć, że w swoich pismach Marsyliusz sformułował radykalnie egalitarną eklezjologię, podważając instytucjonalny wymiar Kościoła. Dla Padewczyka Kościół stanowił po prostu demokratyczną wspólnotę wiernych.

Koncepcja Marsyliusza była wybitnie antyklerykalna. Stanowiła ona oczywiście świadomy atak na duchowieństwo, a zwłaszcza na instytucję papieżstwa. Radykalizm tego ataku, jego rozmach i skala, a także kompleksowe uzasadnienie nie miały precedensu w myśli średniowiecznej. Wydaje się, że tak ostry sprzeciw autora *Defensor pacis* wobec nauczania Kościoła możliwy był dzięki jego wysoce oryginalnemu i swobodnemu podejściu do autorytetu Pisma Świętego i Tradycji. Marsyliusz stwierdzał wprost, że w swoich wywodach opiera się zasadniczo na samym Piśmie, albowiem tylko jemu i jego objaśnieniom dokonany przez sobory powszechne można przypisać walor nieomyślności, a zarazem deklarował jednoznaczną preferencję literalnej wykładni tekstów biblijnych⁷¹. Takie ujęcie skłania do wniosku, że autor *Defensor pacis* ograniczał Objawienie do samego Pisma Świętego i jego autorytatywnych interpretacji, wykluczał zaś zeń Tradycję, co można uznać za swego rodzaju zapowiedź późniejszych o ponad dwa stulecia

⁶⁹ Koncyliaryzm Marsyliusza omawiam szczegółowo w: M. Pawlak, *Koncyliaryzm Marsyliusza z Padwy...*, dz.cyt., 208–223.

⁷⁰ Por. tamże, II.20.5, II.20.13. Co ciekawe, w *Defensor minor* Marsyliusz przytaczał opinię pewnych ludzi, iż nie może być mowy o prawdziwym soborze powszechnym bez udziału schizmatyckich Greków. Wprawdzie Padewczyk w żadnym momencie nie opowiadał się wprost za takim stanowiskiem, niemniej jednak twierdził on, że wskazane jest zwołanie wspólnego łacińsko-greckiego soboru celem zakończenia schizmy i przywrócenia jedności Kościoła. Por. tenże, *Defensor minor*, 12.4; G. Briguglia, *The Minor Marsilius: The Other Works of Marsilius of Padua*, w: *A Companion...*, 300–301.

⁷¹ Por. Marsyliusz z Padwy, *Defensor pacis*, II.19.1, II.19.4, II.28.1.

koncepcji protestanckich⁷². W rzeczywistości jednak Marsyliusz stosował się do tych zasad z dużą swobodą. Wprawdzie powoływał się często na Pismo Święte i starał się podążać za jego dosłownym rozumieniem, niemniej czynił to bardzo wybiórczo i bynajmniej nie zawsze trzymał się ściśle litery Pisma⁷³. Lektura dzieł Padewczyka pokazuje też jednoznacznie, że bardziej niż na Piśmie Świętym polegał on na komentarzach biblijnych autorstwa rozmaitych teologów (w tym doktorów Kościoła)⁷⁴. Wydaje się zatem, że oryginalność Marsyliuszowej metodologii i jego podejścia do Objawienia bardziej wyrażała się w dowolności i uznaniowości niż w zwiastującym protestantyzm odrzuceniu Tradycji i trzymaniu się samego Pisma w jego dosłownym rozumieniu.

W istocie radykalizm teologii Marsyliusza wynikał bezpośrednio z obranego przez niego celu – wykazania, że wspólnota polityczna jest w pełni suwerenna i jako taka nie tylko zachowuje niezależność od Kościoła, ale sama sprawuje pełne zwierzchnictwo nad sferą eklezjalną. Taki model relacji między *regnum* i *sacerdotium* można było uzasadnić, odwołując się do filozofii Arystotelesa, nie dawał się on jednak wywieść z ortodoksyjnej nauki katolickiej, Marsyliusz nie był zaś skory do poprzestania na stwierdzeniu sprzeczności między teologią a filozofią i uznaniu wyższości tej ostatniej, jak to czynili awerroiści łańcyscy. Dla Padewczyka treść Objawienia potwierdza ustalenia rozumu, a zarazem je uzupełnia, dlatego też teologia i filozofia są ze sobą zgodne⁷⁵. Musiał on wobec tego podjąć się przeformułowania teologii katolickiej w taki sposób, by zgadzała się ona z jego wyobrażeniem państwa.

Marsyliusz z Padwy był niewątpliwie myślicielem radykalnym, by nie powiedzieć rewolucyjnym. Ślady tego radykalizmu odnajdujemy w jego myśli politycznej, ale z całą mocą ujawnia się on w jego rozważaniach teologicznych, co zresztą potwierdzają reakcje współczesnych Marsyliuszowi czytelników *Defensor pacis*,

⁷² Por. A. Gewirth, *Marsilius of Padua...*, dz.cyt., 72–76; M.J. Sweeney, *The Sprituality of the Church...*, dz.cyt., 186–192.

⁷³ Widać to zwłaszcza w stosunku Marsyliusza do ewangelicznych dwu mieczy – Padewczyk go-tów był uznać rozmaite mistyczne interpretacje tego fragmentu Łukaszej Ewangelii, choć odrzucał oczywiście interpretację sformułowaną przez św. Bernarda z Clairvaux, która uzasadniała papieską *plenitudo potestatis* (por. św. Bernard z Clairvaux, *De consideratione libri quinque. Ad Eugenium Tertium*, IV.III.7, w: *Patrologia Latina* 182, col. 776). Por. Marsyliusz z Padwy, *Defensor pacis*, II.28.24; C. Condren, *Marsilius of Padua's Argument from Authority. A Survey of Its Significance in the Defensor Pacis*, *Political Theory* 5 (1977) 2, 208–209; A. Gewirth, *Marsilius of Padua...*, dz.cyt., 77.

⁷⁴ Por. C. Condren, *Marsilius of Padua's Argument...*, dz.cyt., 208.

⁷⁵ Por. Marsyliusz z Padwy, *Defensor pacis*, I.1.8; L. Strauss, *Marsyliusz z Padwy*, w: *Historia filozofii politycznej*, red.: L. Strauss, J. Cropsey, Warszawa 2010, 282. W myśli Marsyliusza nieobecna jest teoria dwu prawd, stąd dość kontrowersyjne wydaje się przypinanie Marsyliuszowi łatki awerroisty, jak to czynią niektórzy badacze, m.in.: E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tł. z fr. S. Zalewski, Warszawa 1987, 368–369; A. Wielomski, *Teokracja papieska 1073–1378. Myśl polityczna papieży, papalistów i ich przeciwników*, Warszawa 2011, 518–532; M. Gogacz, *Człowiek i wspólnota w „Defensor pacis” Marsyliusza z Padwy (problem niekonsekwencji w awerroizmie jako arystotelizmie neoplatonizującym)*, *Studia Philosophiae Christianae* 17 (1982) 2, s. 57–68. Bardziej zasadne wydaje się umiarkowane stanowisko Alana Gewirtha, który nie tytułuje Marsyliusza awerroistą, ale dostrzega u niego wpływy awerroistyczne przejawiające się w ściśle naturalistycznym podejściu do zagadnienia państwa (por. A. Gewirth, *Marsilius of Padua...*, dz.cyt., 39–44).

a zwłaszcza papieskie potępienie, którego podstawą były heretyckie tezy eklezjologiczne zawarte w tym dziele⁷⁶. Odrzucenie obecności łaski w rzeczywistości doczesnej, podważenie sakramentalnego charakteru kapłaństwa i Boskiego pochodzenia hierarchii kościelnej, zanegowanie tradycyjnej nauki o prymacie papieskim, wreszcie faktyczna deinstytucjonalizacja Kościoła – wszystkie te idee wykraczały daleko poza ramy wyznaczone przez katolicką teologię i stanowiły niejako zapowiedź wielkiego przełomu teologicznego, który miała przynieść reformacja.

BIBLIOGRAFIA

- Św. Bernard z Clairvaux, *De consideratione libri quinque. Ad Eugenium Tertium*, w: *Patrologia Latina* 182, 727–808.
- Briguglia G., *The Minor Marsilius: The Other Works of Marsilius of Padua*, w: *A Companion to Marsilius of Padua*, red. G. Moreno-Riaño, C.J. Nederman, Leiden: Brill 2012, 265–303.
- Canning J., *Ideas of Power in the Late Middle Ages, 1296–1417*, Cambridge: Cambridge University Press 2011.
- Condren C., *Marsilius of Padua's Argument from Authority. A Survey of Its Significance in the Defensor Pacis*, *Political Theory* 5 (1977) 2, 205–218.
- Dante Alighieri, *Monarchia*, tł. z łac. W. Seńko, Kęty: Antyk 2002.
- Garnett G., *Marsilius of Padua and 'the Truth of History'*, Oxford: Oxford University Press 2006.
- Gewirth A., *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, New York: Columbia University Press 1951.
- Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tł. z fr. S. Zalewski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1987.
- Gogacz M., *Człowiek i wspólnota w „Defensor pacis” Marsyliusza z Padwy (problem niekonsekwencji w awerroizmie jako arystotelizmie neoplatonizującym)*, *Studia Philosophiae Christianae* 17 (1982) 2, 57–68.
- Lambertini R., *Marsilius and the Poverty Controversy in Dictio II*, w: *A Companion to Marsilius of Padua*, red. G. Moreno-Riaño, C.J. Nederman, Leiden: Brill 2012, 229–263.
- Św. Leon I Wielki, *Sermo III*, w: *Patrologia Latina* 54, 144–148.
- Marsile de Padoue, *Defensor minor*, w: tegoż, *Oeuvres mineures*, red. C. Jeudy, J. Quillet, Paris: Centre national de la Recherche scientifique 1979.
- Marsilius von Padua, *Defensor pacis*, red. R. Scholz, Hannover: Hahnsche Buchhandlung 1932–1933.
- Nederman C.J., *Community and Consent. The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 1995.
- Pawlak M., *Koncyliaryzm Marsyliusza z Padwy*, *Pro Fide Rege et Lege* 75–76 (2015), 208–223.
- Pawlak M., *Teoria prawa Marsyliusza z Padwy*, *Politeja. Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ* 39 (2015) 9, 5–23.
- Piotr Lombard, *Sententiae*, w: *Patrologia Latina* 192, 519–964.
- Skinner Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, t. 2: *The Age of Reformation*, Cambridge: Cambridge University Press 1978.
- Strauss L., *Marsyliusz z Padwy*, w: *Historia filozofii politycznej*, red. L. Strauss, J. Cropsey, Warszawa: Fronda 2010, 280–299.
- Sweeney M.J., *The Spirituality of the Church: Scripture, Salvation, and Sacraments*, w: *A Companion to Marsilius of Padua*, red. G. Moreno-Riaño, C.J. Nederman, Leiden: Brill 2012, 181–227.
- Tierney B., *Marsilius on Rights*, *Journal of the History of Ideas* 52 (1991) 1, 3–17.

⁷⁶ Por. G. Garnett, *Marsilius of Padua and 'the Truth of History'*, Oxford 2006, 14–48.

- św. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputates de veritate*, <http://www.corpusthomicum.org/>.
- św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, <http://www.corpusthomicum.org/>.
- Ullmann W., *A History of Political Thought: The Middle Ages*, Harmondsworth: Penguin Books 1965.
- Wielomski A., *Teokracja papieska 1073–1378. Myśl polityczna papieży, papalistów i ich przeciwników*, Warszawa: Von Borowiecki 2011.
- Wilks M.J., *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages. The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists*, Cambridge: Cambridge University Press 2008.

MARSILIUS OF PADUA AS A THEOLOGIAN

Summary

The article presents the theological theories of Marsilius of Padua, one of the most original thinkers of the late Middle Ages. This aspect of Marsilius thought is often overlooked, as most researchers tend to concentrate on his political ideas. The author of the article first analyzes the foundations of Marsilius' theology – his vision of salvation, the quasi-pelagian notion of grace, the concept divine law and the definition of the Church. Also analyzed in detail is the notion of priesthood and the concept of authority in the Church – his conciliar theory and rejection of the papal primacy. According to the author, Marsilius' theology was radically anti-papal, anti-clerical. To a certain degree it anticipated theological ideas of the Reformation.

Key words: Church, grace, divine law, priesthood, general council, pope, conciliarism, pelagianism