

*'Dat þe sacrament of þe auter is verrey  
goddus body in fourme of brede'*

een onderzoek naar de middelengelse teksten

uit de kring van Wyclif over de eucharistie

DOKTORAALSKRIPTIE

RIJKSUNIVERSITEIT GRONINGEN

FACULTEIT DER GODGELEERDHEID

YUSAK SOLEIMAN

VAKGROEP: KERKGESCHIEDENIS

BEGELEIDERS: DRS. MATHILDE VAN DIJK

SEPTEMBER 1997

PROF. DR. J. ROLDANUS

## WOORD VOORAF

Als kind hield ik van verhalen. Ik hield van verhalen uit de Bijbel, maar ook van legendes van verschillende stammen in Indonesië. Zelfs de Javaanse versie van de Hinduïstische legende van Ramajana en Maha Bharata boeit me tot nu toe nog steeds.

Als tiener maakte ik kennis met de werkliteratuur (in speciale jeugdedities). Toen begon ik de wereld rond te reizen in mijn gedachten. In dezelfde tijd leerde ik als leraar op een zondagsschool ook de achtergronden van de Bijbelse verhalen. Vanaf die tijd, veranderde ik mijn manier van genieten van verhalen. Verhalen boeien mij nog steeds, maar nu ook daarbij het hele proces van de ontwikkeling van een verhaal en hoe de menselijke geest daarin werkt.

In mijn derde jaar (van een vijfjarige studie aan de Theologische Hogeschool in Jakarta) besloot ik om mij verder in kerkgeschiedenis te verdiepen. Zowel uit nieuwsgierigheid als het verlangen om het bestudeerde met anderen te delen. Er zijn zoveel verhalen die men nog niet kent, hoewel men daarmee leren kan voor bepaalde gebeurtenissen een oplossing te vinden. Of men vergeet de verhalen en maakt daardoor uiteindelijk dezelfde fouten.

Tijdens mijn verblijf in Nederland, groeide mijn interesse naar een nog meer specifieke richting. Ik raakte gefascineerd door de verhalen van kettters en andere kleine groeperingen (die niet perse kettters) die in de geschiedenis van de kerk voorkomen. Deze scriptie is dus een onderdeel van mijn persoonlijke ontwikkeling. Maar ook dit is nog een begin.

Met dank aan Raad voor de Zending der Nederlandse Hervormde Kerk, die mij heeft gesteund

En met dank aan E. Bolsius SJ, K.J. Faber, B. Pluim en I. Pluim, voor vriendschap en hulp

En met dank aan prof. dr. J. Roldanus en drs. M. van Dijk, de begeleiders

En met dank aan zoveel mensen en vrienden die mijn verblijf in Nederland een beetje makkelijker maakten

## INHOUDSOPGAVE

WOORD VOORAF	i
INHOUDSOPGAVE	ii
INLEIDING	1
HOOFDSTUK I DE KERKELIJKE EN MAATSCHAPPELIJKE SITUATIE VAN DE 14E EEUW	6
1. DE KERK IN DE 14E EEUW	
A. HET PAUSDOM	6
B. KERK IN HET ALGEMEEN	11
C. ALGEMENE BESCHRIJVING VAN DE KERKELIJKE SITUATIE IN DE 14E EEUW	12
2. ENGELAND IN DE 14E EEUW	
A. DE HONDERDJARIGE OORLOG	13
B. DE INVLOED VAN DE HONDERDJARIGE OORLOG IN ENGELAND GEZIEN VANUIT GEZICHTSPUNT VAN DE KONINGEN	13
EDWARD I (1272-1307)	13
EDWARD II (1307-1327)	14
EDWARD III (1327-1377)	16
RICHARD II (1377-1399)	19
C. DE 14E EEUWSE KERK IN ENGELAND	21
D. ALFABETISME EN VOLKSTAAL	24
E. SAMENVATTING VAN DE SITUATIE IN ENGELAND IN DE 14E EEUW	26
HOOFDSTUK II HET LEVEN EN WERK VAN WYCLIF EN DE VERSPREIDING VAN DE IDEEËN VAN WYCLIF	28
1. WYCLIF ALS DOCENT THEOLOGIE EN KONINKLIJK 'AMBTENAAR'	28
2. VERSPREIDING VAN DE IDEEËN VAN WYCLIF	32

## INLEIDING

<b>HOOFDSTUK III</b>	
<b>DE EUCHARISTIE</b>	34
1. EUCHARISTIE IN THEORIE EN PRAKTIJK	
A. EUCHARISTIE IN DISCUSSIE	34
B. EUCHARISTIE IN PRAKTIJK	38
2. DE CONTROVERSE OVER DE EUCHARISTIE	
A. DE ACHTERGROND	42
B. TRANSSUBSTANTIATIE	43
<b>HOOFDSTUK IV</b>	
<b>TEKSTANALYSE VAN DE 'WYCLIFFITE' MIDDELENGELSE TEKSTEN</b>	
<b>OVER DE EUCHARISTIE</b>	48
1. INLEIDING	48
2. EEN PAAR OPMERKINGEN OVER DE BRONNEN EN DE METHODOLOGIE	49
3. ANALYSE VAN DE TEKSTEN	51
4. SAMENVATTING	66
<b>HOOFDSTUK V</b>	
<b>CONCLUSIE</b>	70
<b>BRON VERMELDING</b>	74
<b>BIJLAGE</b>	
<b>DE MIDDELENGELSE TEKSTEN</b>	

## INLEIDING

Er zijn met betrekking tot Wyclif veel kwesties die men nog kan bestuderen, waarover men kan schrijven en waaraan men zelfs moet raden. Dit geldt bijvoorbeeld al voor de juiste spelling van zijn naam<sup>1</sup> en het jaar van zijn geboorte: over deze twee zaken bestaat nog steeds geen overeenstemming.

Maar het geldt ook voor vragen over zijn bijdrage aan de ontwikkeling van de Engelse literatuur en zijn betrokkenheid bij de totstandkoming van de engelstalige Bijbel; en ook voor vragen over zijn werkzaamheden aan de universiteit van Oxford en zijn betrokkenheid, zowel direct als indirect, bij het terrein van de praktische politiek in Engeland. Zelfs verschilt men nog altijd van mening over het auteurschap van een groot aantal van de middelengelse geschriften.<sup>2</sup>

Kortom, er zijn betreffende deze figuur zeer veel punten die nader onderzocht kunnen worden. Tegelijkertijd bestaat er ook veel verschil in opvatting, over de vraag of meer informatie over Wyclif een juister beeld van hem kan verschaffen, een verschil dat zowel het gevolg is van het verschil in nadruk dat gelegd wordt, als van de (her-)ontdekking van materiaal.<sup>3</sup>

Wat het verschil in nadruk betreft, dit lijkt onvermijdelijk, omdat Wyclif vanuit een verscheidenheid aan aspecten en belangen benaderd kan worden: uit het gezichtspunt van geschiedenis, van zijn theologie of van zijn filosofisch standpunt, van zijn rol in de ontwikkeling van het middelengels, dan wel van een combinatie van (twee of meer van) deze aspecten. Aan de ene kant is het voor het begrijpen van het hele verhaal niet genoeg wanneer men Wyclif slechts vanuit één van de genoemde gezichtspunten zou bestuderen; aan de andere kant moet worden toegegeven, dat zelfs bij het aanwenden van vele gezichtspunten men nooit het hele verhaal over hem boven tafel kan krijgen. Maar daarin ligt nu juist de aantrekkingskracht van een studie over Wyclif!

Wyclif - en in ieder geval zijn denkbeelden - zijn een inspiratiebron geworden voor twee bewegingen aan het einde van de 14e eeuw: die van de Lollarden in Engeland en van de Hussieten in Bohemen. Hoewel hij volgens recent onderzoek niet degene was die de massa's in directe zin in beweging heeft gebracht,<sup>4</sup> is hij toch een unieke verschijning in de geschiedenis.

<sup>1</sup> A. Hudson & M. Wilks (eds.), *Studies in Church History Subsidia 5: From Ockham to Wyclif* (Oxford & New York, 1987) p. vi, vii: om consistentie te behouden, vroeg de redacteur de schrijvers om deze keer hun favoriete spelling van Wyclifs naam op te geven.

<sup>2</sup> Daarom besloot men tevens om de twijfelachtige geschriften, waarvan men niet zo zeker is of die echt van Wyclif zijn of van zijn aanhangers, als Wycliffite te benoemen.

<sup>3</sup> Aan de hand van de teksten, H.E. Winn (ed.), *Wyclif: Select English Writings* (Oxford, 1929), p. xxix: wordt getoond dat tussen de periode van 1559-1869 de collectie kleiner geworden is: 1559 (*Bishop Bale's Illustrium Britanniae Scriptorum Summarium*), 1865 (*Shirley's Catalogue of the Original Works of John Wyclif*), 1869 (*Arnold's Select English Works*); M. Keen, 'Wyclif, the Bible, and Transubstantiation' in A. Kenny (ed.), *Wyclif in his times* (Oxford, 1986), p. 13: En wat betreft zijn karakter wees Keen het beeld af van Workman -die Wyclif beschouwt als een strenge wetenschapper, en van McFarlane -die zegt dat Wyclif een gefrustreerde politicus is-.

<sup>4</sup> P. Heath, *Church and Realm, 1272-1461* (London: 1988), p. 175-176.

Bij hem komt namelijk iets voor dat niet eerder gebeurd is: uit aanvankelijk intellectuele ketterij is een volksketterij voortgekomen.<sup>5</sup>

Als onderwerp van deze scriptie heb ik uit de talrijke facetten van de figuur Wyclif gekozen voor een beperkt en omljnd thema: *De middelengelse teksten uit de kring van Wyclif over de Eucharistie*.

### *De kring van Wyclif*

'Lollard' en 'Wycliffite' worden vaak als synoniemen gebruikt.<sup>6</sup> Het woord *Lollard(en)* kwam pas in 1387 officieel in gebruik.<sup>7</sup> Ik beperk mij tot Wyclif en tot wat *proto-lollard* ofwel *Wycliffite* wordt genoemd. De zogeheten *proto-lollardische* periode loopt tot en met het tweede decennium van de 15e eeuw.<sup>8</sup> De beweging van de Lollarden is reeds tijdens het leven van Wyclif begonnen.

De beweging van de Lollarden heeft haar eigen geschiedenis, al is die, zoals gezegd, al tijdens Wyclifs leven begonnen. Het zou met recht interessant zijn om deze geschiedenis te bestuderen, evenals die van de Hussieten, die in een andere tijd en omgeving toch ook een indirect gevolg van Wyclifs optreden zijn. Ik kan in deze scriptie echter niet overal bij stilstaan en besteed daarom slechts aandacht aan het laatste deel van het leven en van het werk van Wyclif -van 1370 tot en met zijn dood in 1384, gedurende welke jaren hij werkzaam was als docent in de theologie- en aan het eerste optreden van de Lollarden of de Wycliffites, dat in 1381 begon. Voorts beperk ik mij tot de academische kring van Wyclif. De Lollarden kunnen worden opgedeeld in een academische en een populaire groep. Beide groepen zijn in dezelfde tijd op het toneel verschenen en hadden elk een eigen centrum Oxford en Leicester.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> A. Hudson, *The Premature Reformation Wycliffite Texts and Lollard History* (Oxford, 1988), p. 62; M.D. Lambert, *Medieval Heresy: Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation* (Oxford, 1992), p. 228; M. Aston, 'Wyclif and the vernacular' in A. Hudson & M. Wilks (eds.), *SCH Subsidia* 5, p. 284.

<sup>6</sup> A. Hudson, *Selections from English Wycliffite Writings* (Cambridge, 1978), p. 8; A. Hudson, 'Wyclif and the English Language' in A. Kenny (ed.), *Wyclif in his Times* (Oxford, 1986), p. 85-86.

'... Het is de gewoonte geweest om de namen Wycliffite en Lollarden te onderscheiden; om de eerste naam te gebruiken voor de leerlingen van Wyclif, een groep die volgens degenen die onderscheid maken tegen 1390 grotendeels was verdwenen; en de laatste naam Lollard te gebruiken voor de veel grotere en veel vagere groep van godsdienstige non-conformisten, vervolgd door de kerkelijke en later door de wereldlijke autoriteiten vanaf 1382 tot de jaren 1530 en volgende. De laatste groep ketteren bestond voornamelijk uit handwerkslieden, alleen in Engels of helemaal niet opgeleid, weinig afwetend van Wyclif zelf en volgens deze critici alleen maar heel vaag weet hebbend van zijn ideeën. (De invloedrijkste proponent van deze mening was K.B. McFarlane in zijn boek *John Wycliffe and the Beginnings of English Non-conformity*, (Middlesex, 1972)).'

<sup>7</sup> A. Hudson, *Selections*, p. 8.

<sup>8</sup> P. Heath, *Church and Realm*, p. 183.

<sup>9</sup> M. Deanesly, *The Lollard Bible and other Medieval Biblical versions* (Cambridge, 1966), p. 232.

*Middelengelse teksten over de Eucharistie*

Wyclif begon pas in de laatste zes tot zeven jaren van zijn leven in het middelengels te publiceren. Althans, deze conclusie kan men trekken op grond van de geschriften die tot ons zijn gekomen.<sup>10</sup> Dat wil zeggen dat hij er in 1377/78 mee begon zijn gedachten in het middelengels op te schrijven. Zowel Winn als Hudson zijn ervan overtuigd dat de middelengelse teksten géén vertalingen zijn van Latijnse teksten: ze zijn korter dan deze en hun thema wordt op een minder ingewikkelde manier behandeld.

Er bestaat (bijna) geen twijfel over het auteurschap van de Latijnse teksten: die zijn van Wyclifs hand. Maar dit is niet zeker waar het de middelengelse teksten betreft.<sup>11</sup> Daarom zal ik van nu af aan in deze scriptie de term *Wycliffite* gebruiken om daarmee teksten die zowel van Wyclif als van de Oxfordse Lollarden afkomstig kunnen zijn aan te duiden.

De collectie van Wycliffite teksten bestaat uit allerlei soorten (onder andere traktaten, preken, satires) en gaat ook over allerlei onderwerpen. Voor mijn studie kies ik teksten die handelen over de eucharistie. Dit zijn korte traktaten, preken en andersoortige geschriften.

De teksten die ik voor mijn doel uit de collectie gekozen heb, zijn door anglisten zorgvuldig geselecteerd en uitgegeven. Dat is, naar ik verwacht, een garantie dat we hierin met echte Wycliffite geschriften van doen hebben.

Ik baseer mij op het oordeel van deze anglisten, omdat mijn studie geen letterkundig, maar een historisch en theologisch onderzoek beoogt te zijn.

Wyclifs grote 'project' op middelengels gebied is de in 1380 begonnen vertaling van de Bijbel. Wyclif en zijn aanhangers hebben veel energie gestoken in dit project.<sup>12</sup>

Daarnaast is ook het onderwerp eucharistie belangwekkend. Door opvattingen hierover te ventileren, raakte hij de steun van de elite kwijt: van de adel, de minderbroeders en de meerderheid van de universiteit. Tegelijk doorbrak hij grenzen en bewees hij zijn originaliteit. Hij bracht een probleem, dat heel lang als 'het mysterie' was beschouwd en dat daarom uitsluitend in de besloten kring van theologisch gevormden besproken mocht worden, naar de leken, die als ongeschikt gezien werden om 'het mysterie' te kunnen benaderen en bevatten.

<sup>10</sup> Winn, p. xxxix: de periode van 1378 tot zijn dood in 1384, wordt genoemd de Engelse periode; A. Hudson (ed.), *English Wycliffite Sermons vol. 3* (Oxford: 1983), p. xcix: de zeven laatste jaren van zijn leven, 1377-1384; M. Aston, *op.cit.*, p. 286: voor lente 1378.

<sup>11</sup> A. Hudson, *Selections*, p. 10: '*...None of the English texts can certainly be ascribed to Wyclif himself, despite the desire of modern critics to associate him directly with many of them; assignment of any to named Wycliffites is almost always only hypothetical.*'; De reeks van *English Wycliffite Sermons* (Oxford, 1983: deel 1, 1987: deel 2, 1990: deel 3), met A. Hudson en P. Gradon als redacteur. Wat betreft het auteurschap en de datum van de betreffende teksten moeten wij helaas op het vierde deel van de reeks wachten (p. xvi, ci).

<sup>12</sup> M. Deanesly, *The Lollard Bible*, p. 238.

Het gebruik van de volkstaal was in het Engeland van de late 14e eeuw op zich reeds in gebruik geraakt, zowel in de kerken als in de wereldlijke literatuur.<sup>13</sup> Deze verbreiding lag voor de hand sinds er een duidelijke tendens bestond om de kwaliteit van de pastorale begeleiding van de gelovigen te verhogen. Zo werd de volkstaal met name gebruikt voor een katechetisch handboek, waarmee de clerus een aantal basiswaarheden aan de leken zou moeten doorgeven.<sup>14</sup> Maar terwijl het gebruik van de volkstaal voor dit doel kerkelijk werd toegestaan,<sup>15</sup> was het streng verboden om door middel van de volkstaal de hogere en moeilijke theologoumena zoals die van de Drieëenheid en de eucharistie, en anticlericale denkbeelden onder het volk te brengen.<sup>16</sup>

Zo valt te zien, dat Wyclif en de kerk eenzelfde intentie hadden: allebei wilden ze de leken onderwijzen.

Vooralsnog is het voldoende te zeggen dat Wyclif en de zijnen dus een taboe van hun tijd overtraden, toen zij de leer van de transsubstantiatie ter discussie onder de leken brachten.

In deze scriptie zal ik een antwoord vinden op de hoofdvraag: 'welke gronden en welke implicaties had de beslissing van Wyclif en de Wycliffites om leken te laten weten wat er allemaal gebeurt in de viering van de eucharistie?'

## DE OPBOUW VAN DE SCRIPTIE

*Het eerste hoofdstuk* is bedoeld als een inleiding op de wereld waarin de mensen van die tijd leefden, zodat wij Wyclif een juiste plaats kunnen geven. Hij was *een kind van zijn tijd*, beïnvloed door de wereld om hem heen. Dit hoofdstuk bestaat uit twee delen.

In *het eerste deel* probeer ik in het kort de kerkelijke situatie in de 14e eeuw te beschrijven. Hier zal het pausdom en de kerk in het algemeen aan de orde komen. Ik gebruik hiervoor secundaire literatuur en zal aandacht besteden aan onder andere de paus in Avignon, en de verhouding tussen leken en priesters.

De situatie in Engeland in de 14e eeuw zal *in het tweede deel* onder de loep worden genomen. De bedoeling van dit deel is om de maatschappelijke situatie van Engeland te schetsen. Zoals in het voorgaande wordt ook in dit deel gebruik gemaakt van secundaire

<sup>13</sup> D. Nicholas, *The Evolution of the Medieval World: Society, Government, and Thought in Europe, 312-1500* (London & New York, 1993), p. 483-485; G.R. Owst, *Literature and Pulpit in Medieval England: A Neglected Chapter in the History of English Letters & of the English People* (Oxford: 1966), p. 7.

<sup>14</sup> R.N. Swanson, *Religion and Devotion in Europe C. 1215- C. 1515* (Cambridge, 1995), p. 59-60.

<sup>15</sup> P. Heath, *Church and Realm*, p. 162-163:

'In 1281 liet aartsbisschop Pecham het decreet *Ignorantia sacerdotum* (de onwetendheid van de priesters) het licht zien, waarin vastgelegd werd de minimum kennis die de clerus aan de leken in geloofszaken moest overbrengen, door middel van regelmatige preken ... om goed te kunnen biechten moest de parochiaan weten over de leerstellingen van zijn geloof en over zonden. Hiervoor moest ook de clerus voldoende kennis bezitten....'

<sup>16</sup> P.A. Knapp, *The Style of John Wyclif's English Sermons* (Den Haag & Paris, 1977), p. 29-30.



literatuur. Hier zal onder andere de Honderdjarige Oorlog en de invloed daarvan op de maatschappij van die tijd, en de kerkelijke situatie in Engeland, aan de orde komen.

In *het tweede hoofdstuk* wordt aandacht besteed aan het leven en werk van Wyclif. De bedoeling is om zijn werkzaamheden en geschriften te laten zien en ook uit te zoeken in welke periode van zijn loopbaan hij geïnteresseerd raakte in de eucharistie, en waarom.

Dit hoofdstuk bestaat uit twee delen. Het eerste deel gaat over zijn optreden als docent theologie aan de universiteit van Oxford en als koninklijk ambtenaar. Het tweede gaat over de verspreiding van Wyclifs ideeën. Ik werk hier met secundaire literatuur.

In *het derde hoofdstuk* zal ik met behulp van secundaire literatuur over de eucharistie spreken. In het eerste deel sta ik stil bij de theorie en praktijk van de eucharistie. In het tweede deel bereik ik de controverse over de eucharistie zoals Wyclif tegenkwam.

Aan de hand van een aantal geselecteerde teksten wordt in *het vierde hoofdstuk* gezocht naar het kernidee van Wyclif en zijn aanhangers over de eucharistie, en wordt geprobeerd de hoofdvraag te beantwoorden, rekening houdend met de achtergronden die in de drie voorafgaande hoofdstukken zijn besproken.

Ik zal tot slot een conclusie geven in *hoofdstuk vijf*. Ik zal de bevindingen van de voorafgaande hoofdstukken op een rij zetten om het hele verhaal in het kort samen te vatten. En het belangrijkste, naar ik verwacht, is dat ik de hoofdvraag dan kan beantwoorden.

# HOOFDSTUK I DE KERNELIJKE EN MAATSCHAPPELIJKE SITUATIE VAN DE 14 E EEUW

In dit hoofdstuk wordt een algemeen beeld van de historische achtergrond van de  
opvolgende gebeurtenissen gegeven. Het is vooral de sociale, economische en politieke  
situatie van Italië in de 14e eeuw die wordt behandeld, met name de rol van  
de stedelijke republieken.

Deze hoofdstuk is bedoeld als een inleiding tot de studie van de  
historische achtergrond van de 14e eeuw, met name de rol van  
de stedelijke republieken.

De hoofdstuk is ook een inleiding tot de studie van de  
historische achtergrond van de 14e eeuw, met name de rol van  
de stedelijke republieken.

De hoofdstuk is ook een inleiding tot de studie van de  
historische achtergrond van de 14e eeuw, met name de rol van  
de stedelijke republieken.

'... the 14th century  
was "a bad time for humanity" ...'  
(quoted freely by B.W. Tuchman: *A Distant Mirror*, 1978  
from J.C.L.S. de Sismondi: *Histoire des républiques italiennes du moyen age*, 1840)

## 1. DE STAD IN DE 14 E EEUW

### A. HET FAISONNÉ

#### DE STEDEN VAN DE 14 E EEUW

De steden van de 14e eeuw zijn de kinderen van Frankrijk, dat zijn niet een groot land, maar de  
steden van de 14e eeuw zijn de kinderen van Frankrijk, dat zijn niet een groot land, maar de  
steden van de 14e eeuw zijn de kinderen van Frankrijk, dat zijn niet een groot land, maar de

De steden van de 14e eeuw zijn de kinderen van Frankrijk, dat zijn niet een groot land, maar de  
steden van de 14e eeuw zijn de kinderen van Frankrijk, dat zijn niet een groot land, maar de  
steden van de 14e eeuw zijn de kinderen van Frankrijk, dat zijn niet een groot land, maar de  
steden van de 14e eeuw zijn de kinderen van Frankrijk, dat zijn niet een groot land, maar de  
steden van de 14e eeuw zijn de kinderen van Frankrijk, dat zijn niet een groot land, maar de  
steden van de 14e eeuw zijn de kinderen van Frankrijk, dat zijn niet een groot land, maar de  
steden van de 14e eeuw zijn de kinderen van Frankrijk, dat zijn niet een groot land, maar de  
steden van de 14e eeuw zijn de kinderen van Frankrijk, dat zijn niet een groot land, maar de  
steden van de 14e eeuw zijn de kinderen van Frankrijk, dat zijn niet een groot land, maar de  
steden van de 14e eeuw zijn de kinderen van Frankrijk, dat zijn niet een groot land, maar de

De steden van de 14e eeuw zijn de kinderen van Frankrijk, dat zijn niet een groot land, maar de  
steden van de 14e eeuw zijn de kinderen van Frankrijk, dat zijn niet een groot land, maar de  
steden van de 14e eeuw zijn de kinderen van Frankrijk, dat zijn niet een groot land, maar de

## HOOFDSTUK I DE KERKELIJKE EN MAATSCHAPPELIJKE SITUATIE VAN DE 14E EEUW

In dit eerste hoofdstuk wordt het algemeen beeld van de 14e eeuw benaderd vanuit de twee opvallendste gebeurtenissen van het 14e eeuwse Europa, namelijk de Honderdjarige Oorlog en het Pausdom te Avignon (1307-1377), gevolgd door het Westers Schisma, dat in 1378 begon.

Deze twee opvallende gebeurtenissen hadden grote invloed op zowel de kerkelijke als de maatschappelijke ontwikkelingen. Hierdoor hopen wij de wereld, waarin Wyclif leefde en werkte, goed kunnen begrijpen.

Dit hoofdstuk heeft twee delen. Het eerste deel bestaat uit drie subdelen: *het Pausdom*, waarin wordt beschreven wat in het 14e eeuwse pausdom gebeurde; *Priesters en leken*, dat in korte beschrijving geeft van de verhouding tussen priesters en leken; en een algemener beschrijving van de kerkelijke situatie in de 14e eeuw.

Het tweede deel heeft vier subdelen: allereerst iets over de Honderdjarige Oorlog; vervolgens de invloed van die oorlog in Engeland gezien vanuit de verhouding die de koningen van Engeland hadden met de kerk; het derde subdeel is een algemeen beeld van de kerk in Engeland; en het laatste subdeel is een beschrijving van de invloed van het alfabetisme en volkstaal.

### 1. DE KERK IN DE 14E EEUW

#### A. HET PAUSDOM

##### *De strijd tussen Bonifatius VIII en Filips IV*

De strijd tussen de paus en de koning van Frankrijk laat zien hoe de politieke invloed van de paus steeds zwakker en de politieke invloed van de koning steeds sterker werd. Een van de gevolgen daarvan was de verhuizing van de paus naar Avignon.

Het eerste conflict van Bonifatius VIII (1294-1303) en Edward I en Filips IV ging over geld. Beide koningen hebben, om oorlog met elkaar te voeren, niet alleen hun gewone burgers, maar ook de geestelijken belasting opgelegd. Als een vorst in de 13e eeuw van plan was om zijn clerus belastingen op te leggen, moest hij gewoonlijk eerst de toestemming van de paus verkrijgen. De paus had namelijk rechten op een deel van het geld. Ontevreden geestelijken in beide landen richtten zich tot de paus en die vaardigde daarop de bul *Clericis laicos* uit, waarin hij op straffe van excommunicatie alle wereldlijke heersers verbood zonder uitdrukkelijke pauselijke toestemming geld te vragen van de geestelijken, terwijl deze *ipso facto* geëxcommuniceerd werden als ze financiële steun verleenden.

De koningen van Engeland en Frankrijk reageerden effectief. Edward I verklaarde, dat iedere geestelijke die weigerde belastingen te betalen, de koninklijke bescherming zou verliezen.

Filips IV verbood de export van geld uit zijn koninkrijk, waardoor de paus een uiterst gewichtige bron van inkomsten kwijtraakte. De Franse clerus, onder druk gezet door de koning en door de Franse bevolking, stemde in de rijksbelastingen toe. Bonifatius VIII moest terugkrabbelen.

In 1301 doorbrak Filips IV het tweede legale fundament van de kerk in de samenleving. Bonifatius VIII zond Bernard van Saisset, de bisschop van Pamiers, als zijn legaat naar Parijs. Deze prikkelde door zijn onhandig optreden de koning zozeer, dat hij werd aangehouden, terecht moest staan en gevangen gezet werd door de koninklijke ambtenaren. Volgens het canoniek recht had de clerus een bevoorrechte status. Bernard appelleerde aan de paus, naar gewoonte, maar de koninklijke autoriteiten weigerden de pauselijke bevoegdheid te erkennen.

Vruchteloos ontbood de paus de Franse koning naar Rome in de bul *Ausculta fili* van 1301, waarin hij uitsprak, dat ook de koning van Frankrijk de paus moest gehoorzamen. Filips IV besloot nu eerst de mening van het Franse volk te peilen en riep daartoe in 1302 de Staten-Generaal bijeen te Parijs. Zij stonden volkomen in dienst van de koninklijke propaganda. En 's konings juridische raadgevers verspreidden ter vergadering zelfs een verkorte en vervalste versie van de bul *Ausculta fili*, waardoor de verontwaardiging van alle aanwezigen, ook van de geestelijken, tot kookhitte steeg. Bonifatius VIII wist echter van geen wijken en in de bul *Unam Sanctam* herhaalde hij de aanspraken van het pausdom op de leiding over een universele theocratie.

De Franse raadslieden stelden een aanklacht op tegen de paus, en Nogaret vertrok met een legertje naar Italië om de paus te arresteren en voor een proces naar Frankrijk over te brengen. Inderdaad wist hij in Anagni de hand op hem te leggen (1303), maar hij moest hem daarna weer spoedig vrijlaten uit angst voor de Italiaanse bevolking, die verontwaardigd was over de Franse aanmatiging. Bonifatius stierf enige weken daarna. Zijn dood betekende de definitieve mislukking van de wereldpolitieke aspiraties van het pausdom.

Na het kortstondige pontificaat van de Italiaanse paus Benedictus XI (1303-04) werd de Franse invloed op het pausdom aanmerkelijk versterkt door de verkiezing van de aartsbisschop van Bordeaux tot paus: Clemens V.

#### *Babylonische ballingschap (Pausen te Avignon) 1309-1377*

De verkiezing van Clemens V (1305-14) weerspiegelt de toenemende gevolgen van de strijd tussen Filips IV en Bonifatius VIII. Clemens was, als aartsbisschop van Bordeaux, een onderdaan van de koning van Engeland. Maar toch deed Edward I niets om Clemens te helpen zijn onafhankelijkheid te behouden. En stap voor stap van 1305 tot 1309 werd de paus gebracht tot afhankelijkheid van Frankrijk.

Na zijn verkiezing vertrok Clemens langs een omweg naar Italië, maar hij bereikte het nooit. De partijtwisten in Rome en andere steden, en tevens de aandrang van Filips IV, dwongen hem tot het besluit in zijn eigen land te blijven. Na vier jaar elders residenties in Frankrijk te hebben gehad, vestigde hij zich in 1309 te Avignon.

De paus was afgesneden van zijn Italiaanse domeinen en dus óók van het inkomen daarvan. Daarom werd Clemens ertoe gedreven om belastingen te verhogen. Hij introduceerde *annates* (= een aanslag over het eerste jaar van degene die zijn ambt van de paus kreeg). Deze zou leiden tot een snelle vermeerdering van de pauselijke inkomsten.

Zijn opvolger, Johannes XXII (1316-34) was een organisator. Hij had een helder politiek plan: het herstel van de kerkelijke onafhankelijkheid (= pauselijke onafhankelijkheid). Zoals Clemens betrok hij ook de politieke verhoudingen in Frankrijk, Italië en Duitsland in zijn plan. Door een evenwicht in Europa hoopte hij, dat de paus de gelegenheid zou krijgen om naar Rome terug te keren en het bestuur in centraal Italië te herstellen.

Door zijn beroemde constitutie *Exsecrabilis* dwong Johannes XXII alle houders van pluraliteiten (degenen die méér dan een beneficie hebben) zonder dispensatie alle dubbele beneficiën op te geven en beperkte hij de dispensatie tot een totaal van twee beneficiën. Het was een echt hervormings decreet, waardoor een wijdverbreide oppositie ontstond.

Zijn pontificaat kan in één woord samengevat worden: *fiscalisme*. Hij systematiseerde de *annates*, en de methode van inzameling werd vervolmaakt.

De volgende paus, Benedictus XII (1334-42) was een cisterciënzer monnik, die zijn habijt nog steeds aanhield, zelfs nadat hij paus was geworden. Zijn eerste daad als paus was dat hij alle clerici, die in de curie zonder duidelijke reden verbleven, wegstuurde. Hij prefereerde vacante prebenden te laten staan, liever dan ze met ongeschikte kandidaten te bezetten.

Hij had het idee van terugkeer naar Rome opgegeven. Hij was het, die het bouwwerk van een groot kasteel te Avignon begon.

Na hem kwam een Fransman en een produkt van het Franse hof: Clemens VI (1342-52). Hij steeg in de hiërarchie op door zijn diensten, niet voor de kerk maar voor de Franse koning. Het was zijn pontificaat dat voor het algemene beeld zorgde van een paus te Avignon als werktuig van Frankrijks belangen.

Volgens Barraclough was het Clemens VI's pontificaat dat het pausdom te Avignon heeft gekenmerkt als lichtzinnig, verspillend, en weelderig. De paus wou graag als een grote vorst regeren. Geld verspilde hij te gemakkelijk, of leende hij aan de Franse koning, zodat het aanzienlijke overschot van Benedictus snel verdween; en van Clemens' tijd af is het pausdom nooit vrij geweest van geldverlegenheid.<sup>1</sup>

Het is dan ook niet verbazingwekkend dat onder zijn pontificaat Engeland het statuut van Provisors (1351) uitvaardigde. Maar ernstiger dan deze kerkpolitieke oppositie was de godsdienstige oppositie, die door de Zwarte Dood aangeblazen werd. De Zwarte Dood leek Gods bezoeking voor een zondige wereld, maar vooral een zondige kerk, en als allereerste oorzaak een zondig pausdom.

Clemens' drie opvolgers, Innocentius VI (1352-62), Urbanus V (1362-70), Gregorius XI (1370-78), hadden een sobere levensstijl, en waren hervormingsgezind. Ze bestuurden het

<sup>1</sup> G. Barraclough, *The Medieval Papacy* (Norwich, 1975), p. 153

systeem zonder misbruik, zochten het grote aantal van aanvragers van beneficiën te reduceren, de kosten binnen de grenzen te houden, regels voor de kloosterorden op te stellen, en de hebzucht en het materialisme van de ambtenaren van de curie tegen te houden. Maar in die tijd waren goede persoonlijke eigenschappen niet voldoende. Het echte probleem was het onvermogen van het pausdom om het hoofd boven water te houden in de stormachtige situatie van de totale desintegratie, die door de Honderdjarige Oorlog werd veroorzaakt. De instabiliteit, die alle wereldlijke vorsten van Europa aantastte, begon nu eveneens de paus aan te tasten, en wel in drie hoofdzaken:

Ten eerste nam de macht van de kardinalen toe. Theoretisch, volgens het canoniek recht, wordt de paus door de kardinalen gekozen; hij neemt beslissingen met behulp van hun advies en toestemming. De Romeinse kerk, *de ecclesia Romana*, bestaat niet alleen uit de paus; zij bestaat uit de paus, als hoofd, en de kardinalen, als lichaamsdelen. De paus kon niets vaststellen zonder eerst te beraadslagen met de kardinalen. De omstandigheden in Avignon waren gunstig voor deze zienswijze. Zelfs in de 12e eeuw hadden de kardinalen een college gevormd dat hun een gemeenschappelijke positie tegenover de paus gaf.

In hun individuele vermogen, waren de kardinalen ook afhankelijk van de wereldlijke vorsten. Door middel van de kardinalen streefden koningen en vorsten ernaar om de kerk te gebruiken als een werktuig voor hun beleid.

Ten tweede, de toenemende druk van de wereldlijke vorsten. De vorsten (groot en klein) hadden meer controle over de kerken in hun land. Dit verschijnsel bracht het universele principe, dat kenmerk van de kerk in de 12e en 13e eeuw was, in gevaar. Vorsten ontwikkelden het *droit de régale* (= het recht om kerken en diocesen te besturen en het inkomen tijdens een vacature in te nemen). Zij verboden de verspreiding van pauselijke bullen in hun land zonder hun toestemming, en dwongen de clerus belastingen te heffen.

Ten derde, de toenemende anarchie en ordeverstoring veroorzaakt door de Honderdjarige Oorlog. Toen er wapenstilstand was, gingen de huurlingen naar Spanje en Italië. Dit begon pas in het begin van 1348, en na de afloop van een vrede in 1360 (Brétigny) werd het erger. Onder deze omstandigheden te Avignon blijven, werd minder aantrekkelijk; en tegelijkertijd maakte de Engelse overwinning een terugkeer naar Italië mogelijk. Maar de situatie van het pausdom in Italië was ook gevaarlijk. Innocentius VI heeft in de beroemde Spaanse kardinaal Albomóz de juiste man gevonden om de pauselijke staten terug te krijgen. In 1353 werd Albomóz naar Italië gestuurd als pauselijk bevelhebber. Hij is erin geslaagd om in tien jaar tijds (1353-63) de kerkelijke staat te heroveren.

In 1366 besloot Urbanus V om naar Rome terug te keren. Hij had Viterbo al bereikt, maar de plotselinge dood van Albomóz in 1367 bracht de oude situatie weer terug, waardoor de paus in 1370 gedwongen werd om weer terug te keren naar Avignon. Urbanus' opvolger, Gregorius XI, is er zich bewust van geweest dat een terugkeer naar Italië noodzakelijk was als hij de kerkelijke staat wou redden. Een andere generaal, Robert van Genève (de toekomstige paus

Clemens VII), werd gezonden om de weg voor te bereiden. In september 1376 ging de paus aan boord van een schip, en hij kwam in januari 1377 te Rome aan.

De verhuizing naar Avignon kostte een fortuin. De paus en de kardinalen bouwden uitgebreide woningen met de levensstijl van een aristocratische gemeenschap. De pauselijke bureaucratie had kantoren voor haar werk nodig. De bureaucratie ontwikkelde zich in de loop der jaren in Avignon, evenals de kosten voor onderhoud. Kosten in Italië zetten zich nog voort, zelfs na de verhuizing, want de pausen wilden geen afstand doen van de kerkelijke staat. De pausen besteedden daarom veel aan diplomatie en aan huurdingen, om te proberen de controle over hun Italiaanse bezittingen te herwinnen.

Om de hoge kosten te dekken, vroeg het Avignonse pausdom vergoeding voor alles, van huwelijksdispensatie tot bevestiging van een document, enzovoort.

De Avignonse pausen gebruikten hun macht om hun problemen op te lossen. Ze schonken een aantal van de meest winstgevende beneficiën aan hun kardinalen, bureaucraten en verwanten. De meeste kardinalen stelden een bezoldigd priester aan (*vicaris* genoemd) –om de verplichtingen uit te voeren- en zó het overschot als inkomen te kunnen ontvangen voor eigen gebruik. Aangezien één beneficie nauwelijks de levensstijl en huishouding van een kardinaal kon bekostigen, moest hij er een paar bezitten (*pluralisme van beneficiën* genoemd). De taken van de vicaris waren grotendeels liturgisch, bijvoorbeeld mis lezen en de dagelijkse breviergebeden zingen. Voor de pastorale taak onder de leken (*cura animarum*), was de bezoldigde priester soms onvoldoende. Parochianen waren woedend dat de beneficie ten goede kwam aan een uitwonende buitenlander, die zelden of nooit de kerk zag die hem ondersteunde. Toen de macht van de vorsten groeide, zagen ze in de beneficiën ook een manier om hun bureaucraten, onder wie ook leden van de clerici, te onderhouden.

Deze geweldige behoefte aan geld belemmerde elke belangrijke verandering in de groei van het pauselijk fiscalisme. Het pauselijk hof werd bekritiseerd om zijn hebzucht, praal en overvloedige levensstijl.

De koning van Engeland voerde sporadisch de statuten uit, met de bedoeling het gezag van de paus te onderdrukken. Zulke antipapistische maatregelen zijn een teken geweest van de groei van het nationale gevoel en de verontwaardiging over het pauselijk gezag.

#### *Terug naar Rome en begin van het Westers Schisma*

In 1378 werd voor het eerst na meer dan 70 jaar weer een conclaaf te Rome gehouden. De Romeinse bevolking drong het Vaticaan binnen en stond beneden te joelen om een Romeinse paus, althans een Italiaan, terwijl de kardinalen boven in de pauselijke vertrekken in meerderheid (12 van de 17) Fransen waren. Als compromiskandidaat werd de bisschop Bartolomeo Prignano van Bari (een Italiaan) op 8 april gekozen. Door de naam Urbanus (van *urbs* = stad) VI (1378-89)

te kiezen maakte hij al direct duidelijk, dat hij van plan was in Rome te blijven. Hij raakte spoedig in conflict met de kardinalen en de Italiaanse vorsten. De kardinalen kwamen daarna opnieuw bijeen te Fondi, verklaarden hun eerste keuze ongeldig en kozen eenstemmig Robert van Genève als Clemens VII (1378-94), een Fransman en neef van koning Karel V, die zich weer te Avignon vestigde. Beide pausen deden elkaar vervolgens in de ban. Daardoor kwam er grote verwarring binnen de Christenheid.

De zaak leek onoplosbaar, vooral toen na de dood van Urbanus en Clemens de beide kardinaalscolleges voor ieder een opvolger kozen en het schisma voor eeuwig bestendig leek te worden. De Christenheid verdeelde zich in twee kampen van aanhang, waarbij Frankrijk, Spanje, Napels en Schotland in hoofdzaak de paus van Avignon erkenden, terwijl Engeland, Duitsland, het grootste deel van Italië, Vlaanderen, Polen, Bohemen en Scandinavië de paus van Rome steunden. Elke wereldlijke heerser dwong de clerus van zijn gebied om zijn keuze te aanvaarden. Internationale kloosterorden waren ook verdeeld. Op lokaal niveau waren de verhoudingen vaak ingewikkelder, en er waren zelfs streken waar men zich weinig leek aan te trekken van de strijd van de pausen en een min of meer neutraal standpunt innam.

## B. KERK IN HET ALGEMEEN

### *Relatie tussen leken en priesters*

De verhouding tussen leken en clerus kenmerkte zich door wederzijdse verplichtingen. De leken stelden eisen aan hun priesters, evenals de priesters dat aan hun parochianen deden. Omdat de leken de clerus voor zijn dienst betaalden, vonden ze dat ze tot op zekere hoogte de priesters mochten commanderen.

Leken stelden hoge eisen aan hun priesters. Het was vooral voor het algemeen nut. Daarenboven wilden de leken slechts een klerikale aanwezigheid: een clerus om geestelijke dienstverlening, onderricht en een goed voorbeeld te geven. De leken wilden dat de priesters snel en efficiënt optraden in alles waarvoor ze nodig waren.

De leken hadden ook een significante invloed op parochiale beneficiën. Parochianen mochten een klacht over misbruik van patronaatsrecht indienen; ze stelden zich positief op om groter gebruik te kunnen maken van het patronaatsrecht. Een resultaat daarvan is misschien wel het toenemend gevoel van plaatselijke gemeenschap en van zeggenschap over de plaatselijke kerk.

Zou dit dan betekenen dat de leken de leiding krijgen? Het bleek van niet. De sleutelmacht bleef de belangrijkste bron van macht van de priesters. De aanvaarding van priesterlijk gezag (de geestelijke afhankelijkheid van handelingen die alleen maar priesters konden verrichten) betekent dat priesters hun macht konden gebruiken voor hun eigen doeleinden.



### *Antiklerikalisme*

Swanson is van mening dat het woord onnauwkeurig is, omdat het definitief toeliet die varieerden van de gewone antipathie tegen een individuele clericus, tot de algemene vijandelijkheden tegen de clerus als zodanig en de actieve oppositie tegen het priesterschap.<sup>2</sup> Het eerste zien we in de individuele klachten bij parochiebezoeken, of processen voor de kerkelijke gerechtshoven. Het tweede in sommige van de volks bewegingen van de periode (bijvoorbeeld de Lollarden). Maar echte oppositie tegen het priesterschap als zodanig kwam alleen voor bij ketterijen.

De meeste antiklerikalen wilden dat de geestelijken zich alleen maar als 'goede' geestelijken gedroegen. Het antiklerikalisme (in deze zin) is in ieder geval een bijdrage aan de klerikale tucht, opdat er betere clerici kwamen.

Overal kwamen er ook nieuwe golven van echte godsdienstigheid, van beneden af, van het volk. Deze godsdienstige bewegingen namen nieuwe vormen aan, en hun nieuwe manier wekte bij de hiërarchie argwaan op. De kern van de nieuwe godsdienst was de aandacht voor de concreet-historische feiten van het christelijk geloof -onder andere het lijden van Jezus-. Devotie (toewijding), en geen bezinning is de hoofdgedachte: toewijding aan het Heilig Hart, toewijding aan het Heilig Sacrament, maar boven alles toewijding aan de cultus van de Passie. Er lag een afkeuring in opgesloten van het kerkelijk bezit en van de rijkdom van de kerk.

## C. ALGEMENE BESCHRIJVING VAN DE KERKELIJKE SITUATIE IN DE 14E EEUW

Het rijpingsproces van de territoriale staten, dat in de 14e eeuw plaats vond, verzwakte de twee dominante universele pretenties van de vorige eeuw, dat wil zeggen die van de pausen en de keizers. Engeland en Frankrijk zijn twee politieke machten, die niet alleen hun territoriale grenzen begonnen te bepalen, maar ook de grenzen van hun het politiek gezag in hun eigen landen.

Als de Honderdjarige Oorlog de manifestatie van de botsing was tussen twee territoriale staten, die hun territoriale grenzen probeerden te bepalen, dan waren de botsingen tussen de pausen en de koningen van Frankrijk en Engeland de manifestatie van de machtsstrijd in de genoemde landen, die grotendeels in deze eeuw door de koningen gewonnen werd.

Maar het verhaal van de 14e eeuw werd niet alleen gemaakt door de geschiedenis in de hoge milieus, de verhalen over wat de vorsten of andere grote mensen gedaan hebben, ofwel de geschiedenis van het pausdom in Rome of in Avignon. Ook de gewone men eiste zijn aandeel op in de geschiedenis. De verspreiding van het alfabetisme, de ontwikkeling van het gebruik van

<sup>2</sup> R.N. Swanson, *Religion and Devotion in Europe c. 1215- c. 1515* (Cambridge, 1997), p. 249.

de volkstaal waren de elementen die wel gebruikt konden worden, ten voordele van de leiders, maar die ook onderschat konden worden, ten nadele van de leiders.

Hoewel de kerk in het begin van de eeuw een ongemakkelijke periode ingegaan was, namelijk de verhuizing van de pauselijke zetel naar Avignon, bereikte, dankzij Johannes XXII, de centralisatie van het Pausdom het niveau dat nog nooit was voorgekomen.

Maar jammer is het, dat juist dit overal negatieve gevolgen had met betrekking tot het ideaal van de kerk. In Engeland groeide antipathie (in verschillende vormen en gradaties), want de pausen werden beschouwd als degenen die zich met de Engelse politieke zaken wilden bemoeien (dat was ook zo), en dat wilde het Engelse volk niet.

## 2. ENGELAND IN DE 14E EEUW

### A. DE HONDERDJARIGE OORLOG

De Franse koning, Filips IV, stierf in 1314; hij had drie zoons, die kort na elkaar stierven, zonder levensvatbare zonen na te laten; en zo was in 1328 de aloude Capetingische dynastie in de mannelijke linie uitgestorven.<sup>3</sup> Om te voorkomen dat Edward III van Engeland (die namelijk de zoon van Filips' dochter was) de troon besteeg, verzond de koninklijke raad de Salische Wet.<sup>4</sup> Filips van Valois, die in mannelijke lijn afstamde van koning Filips III (1270-85), had daardoor een onaanvechtbaar recht op de troon, en werd als Filips VI gekroond (1328-50).<sup>5</sup> Edward III, die toen nog minderjarig was, was niet in de positie om ruzie te maken. Een paar jaar later eiste hij echter zijn recht op op de Franse kroon. Dit leidde tot de Honderdjarige Oorlog.

### B. DE INVLOED VAN DE HONDERDJARIGE OORLOG IN ENGELAND GEZIEN VANUIT GEZICHTSPUNT VAN DE KONINGEN

#### EDWARD I (1272-1307)

De regering van Edward I, op het eind van de 13e eeuw en in het begin van de 14e eeuw, werd gekenmerkt door niet alleen oorlogen en pogingen om deze oorlogen te financieren, maar ook door belangrijke veranderingen in Engeland. Onder zijn regering begon de nieuwe periode van

<sup>3</sup> Filips IV (1285-1314) heeft 4 kinderen: drie zoons en een dochter, Isabella. Lodewijk X (1314-16) heeft geen kinderen; Filips V (1316-22) heeft alleen maar dochters; Karel IV (1322-28) heeft ook alleen dochters.

<sup>4</sup> D. Nicholas, *The Evolution of the Medieval World: Society, Government and Thought in Europe, 312-1500* (London & New York, 1993), p. 446: de kroon kon in tegenstelling met ander bezit niet worden geërfd door de vrouwelijke afstammingslijn.

<sup>5</sup> Filips van Valois is de enige zoon van Karel van Valois (d. 1325), de jongere broer van Filips IV.

Engelse wets- en regeringsgeschiedenis. De territoriale staat begon zijn vorm en inhoud te krijgen.

Edward I voerde oorlog op drie fronten: Frankrijk, Schotland en Wales, om zijn superioriteit op de Britse Eiland vast te leggen. Deze oorlogen kostten een groot bedrag aan geld en nog meer. Het parlement was niet altijd zo gemakkelijk om de wil van de koning goed te keuren om het land te belasten. De koning moest keer op keer met zijn onderdanen onderhandelen.

#### *Het ontstaan van de convocatie*

Robert Winchelsey, de aartsbisschop van Canterbury, was zoals iedereen in Engeland zich heel bewust van zijn plicht niet alleen de kerk maar ook het rijk als het geheel te beschermen. En verder was hij ook van plan om de koning met belasting van de clerus te steunen. Om dit te volbrengen hield hij zich ook aan het beginsel van het 3e Lateraans concilie van 1179, dat het opleggen van belasting door de kroon aan de clerus afhankelijk was van zijn toestemming, en ook werd bijeen gebracht en gecontroleerd door de clerus. De toestemming van de clerus moest in vrijheid worden gegeven. In verband met het probleem van de toestemming was een procedure noodzakelijk, en ook een lichaam waarin dit alles geregeld werd. Uit deze noodzaak ontstond de convocatie.<sup>6</sup>

De term *convocatie*, aanvankelijk voor verschillende kerkelijke bijeenkomsten gebruikt, duidde nu de speciale vergadering, waarin de clerus zou belast worden. Sindsdien had deze convocatie, en geen parlement, de bevoegdheid om over de belasting van de clerus te beslissen en die te innen.

Van nu af kwamen de schenkingen en inkomsten van de kerk altijd onder vuur te liggen. Zij werden doelwit van 's konings geldnood, en met afgunst gezien door de leken. De leken vonden dat de clerus, omdat deze niet aan de oorlog deelnam, maar een groot deel van de financiering van de verdediging van het land moest dragen.

## EDWARD II (1307-1327)

### *Klerikale belastingen*

Edward moest in de hele periode van zijn regering de grote schuld van zijn vader proberen weg te werken. En het werd nog erger toen hij moeilijkheden begon te krijgen bij het rechtstreeks subsidie trekken van de clerus. De clerus begon zijn rechten en immuniteit van belastingen te verdedigen.

<sup>6</sup> P. Heath, *Church and Realm, 1271-1461* (London, 1988), p. 50-52.

In mei 1314 beweerde de clerus dat hij alleen in hun eigen bijeenkomsten, namelijk de convocatie, belast kon worden. Na 1322 erkende de koning dat de clerus in de convocatie belast zou worden. De formele, legale en procedurele definitie van de convocatie was in 1307 nog niet helemaal duidelijk geweest, en werd uiteindelijk pas in 1327 beslist. Dat was onvoorstelbaar in de tijd van de sterke Edward I.

Het Parlement was een assemblée waarover de clerus geen controle had, de convocatie bestond uit provinciale -geen nationale- bijeenkomsten, en hoewel deze vaak op 's konings bevel ter vergadering bijeen kwamen, werden zij toch bepaald door eigen procedures. Maar de tol, die de clerus voor vrijstelling van belasting aan het parlement moest betalen, was de dominantie van 's konings zaken binnen hun eigen provinciale synode. De onafhankelijkheid ten opzichte van het parlement, die hij gewonnen had, kostte eigenlijk op lange termijn de koning niets, want hij kon nog steeds de clerus belasten.

#### *Verhouding tussen pausdom en Engeland*

Een van de redenen van de ergemissen van de Engelsen ten opzichte van de pauselijke inmenging in het land was de onevenredigheid van vertegenwoordigers van de Engelse kerk in de curie. De paus had zijn dienaren ten koste van de Engelse kerk beloond, tot ergernis van de Engelse beschermheren en politici.

Zowel Clemens V als Johannes XXII probeerden voortdurend zo goed mogelijk Edward II te helpen. Want ze hoopten nog steeds dat wanneer de situatie in Engeland stabiel was, Edward II een kruistocht zou ondernemen, zoals door Edward I eerder was beloofd.

Diplomatiek gezien incasseerde Edward II veel meer van de pausen dan hij de pausen ofwel zijn bisschoppen kon geven.

Het is waar dat de vrijheid van de kerk in een aantal wetten en verordeningen (de *Ordinances* van 1311, de *Articuli Cleri* van 1316) was afgekondigd, maar deze belofte was vaag, en in de praktijk misbruikte de koning de kerk zelfs meer dan zijn vader eerder had gedaan.<sup>7</sup>

De geslaagde poging van de clerus, om in zijn eigen convocatie en niet in het parlement belast te worden, veroorzaakte eigenlijk geen belangrijke veranderingen ten opzichte van 's konings inkomen, of van hun kwetsbaarheid voor zijn eisen.

Op het eind van zijn regering in 1327 waren veel meer bisdommen dan in 1307 door rijksambtenaren bezet. Een ernstig resultaat was dat kathedraal en parochiepriester in toenemende mate geïnfilteerd werden door mensen, wier loyaliteit meer verbonden was aan de koning dan aan de paus, aan het rijk dan aan de kerk.

<sup>7</sup> Het feitelijk doel van de *Ordinances* 1311 was in radicale hervorming van de koninklijke huishouding. Zeven van eenentwintig leden van *the Ordinaires* waren bisschop, en Winchelsey was een van hen. Het belang van de kerk (dat wil zeggen kerkelijke vrijheden) is duidelijk genoeg in dit document.

## EDWARD III (1327-1377)

### *De verhouding tussen Edward's en zijn rijks- (en tegelijk kerkelijke-) ambtenaren*

De monarchie onder Edward III was op samenwerking tussen de koning en zijn hoge adel gebaseerd. Hij benoemde iemand uit Lancaster, John Stratford, als zijn kanselier, en in 1333 steunde hij diens promotie tot aartsbisschop van Canterbury.<sup>5</sup>

Onder de regering van Edward III begon Engeland de Honderdjarige Oorlog, toen Edward in oktober 1337 aanspraak op de kroon van Frankrijk maakte. De oorlog was eigenlijk een strijd tussen twee territoriale staten in wording, ieder consolideerde zichzelf binnen zijn eigen grenzen en deed invallen in het buitenland.

Het probleem van het financieren van de oorlog vormde een probleem zonder einde voor de Engelse koning van deze periode. Aan de ene kant moest hij nog de financiële positie rechtzetten van de koningen voor hem, aan de andere kant raakte hij verwickeld in een zeer kostbare oorlog.

In dit voortdurende dilemma schonk hij zijn vertrouwen aan John Stratford en zijn ministers. Maar de financiën waren nog steeds een janboel en hij voelde zich bedrogen. De teleurgestelde koning stopte een aantal aanhangers van Stratford in de gevangenis, en verder verklaarde hij dat hij niet meer door de clerici zou gediend wilde worden, maar alleen door gewone dienaren, die als ze faalden in hun dienst opgehangen konden worden.

In het parlement gaf Edward toe, dat in de toekomst zijn hoge adel aan de aanstelling van ministers deel kon nemen, zodat ze in het parlement elke beschuldiging tegen hen moesten beantwoorden. Zo was er, gedurende vijf jaar, vanaf december 1340, geen clericus in het ambt. Dit was echter geen uiting van antiklerikalisme van de kant van de koning.

Een jaar later (1341) herriep Edward het statuut als strijdig met de wet en het koninklijk voorrecht, maar in 1343 hield hij zich aan het statuut.

Later in 1345 werd Dean Offord aangesteld als kanselier. Hierdoor bevestigde de koning de cruciale behoefte van de kroon aan klerikale ministers. De Stratfords crisis in 1340-1 onderstreepte meer het verband dan de scheiding tussen de koning en de kerk.

### *Edward en zijn onderdanen*

Het Engelse volk *verloor* zowel bloed als bezit; maar het verkreeg een gevoel van nationale identiteit en een toename van de belangrijkheid van de gewone mensen, zonder wie de oorlog niet met succes gevoerd kon worden. De stem van de gewone man kreeg meer invloed in het nationale beleid en in het parlement.

<sup>5</sup> M. McKisack, *The Fourteenth Century, 1307-1399* (Oxford & New York, 1991) p. 152-181: J. Stratford was allereerst bisschop van Winchester (1323-33), daarna aartsbisschop van Canterbury (1333-48); in dezelfde jaren was hij ook koninklijke ambtenaar: allereerst schatmeester (1326-27) en daarna kanselier (1330-34, 1335-37; 1340). Naast deze functies was J. Stratford ook 's konings persoonlijke vriend en voornaamste raadgever.

De houding van de gewone man (*the Commons* in het parlement) was in het algemeen negatief. Zijn kritiek kreeg meer en meer invloed omdat hij zich een controle had verworven over de financiën waarmee men de uitvoering van de oorlog kon verlammen.

De vorsten in Engeland en Frankrijk eisten vanwege de oorlog ongekende gehoorzaamheid en loyaliteit, maar zij moesten ook ongekende eisen onder ogen zien, die voortkwamen uit een grotere afhankelijkheid ten opzichte van hun onderdanen.

#### *Oorlogsfinanciën*

Samen met de leken lijdt de clerus in het begin van de oorlog onder de heffing voor de bevoorrading van het leger.

Hun grotere last en tegelijkertijd de koninklijke winst kwamen van de subsidies, in convocaties verleend. Convocaties leverden omvangrijke en onschatbare subsidies aan de kroon in de loop van de oorlog, maar men gaf vaak met tegenzin en onder voorwaarde dat aan hun klachten enigszins werd tegemoet gekomen.

Klerikale subsidies waren altijd moeilijk. Bij ernstige en dringende gebeurtenissen zond de koning raadsleden van de raad en hoge adel om pressie op de clerus uit te oefenen.

De convocatie was nu altijd bezig met de koninklijke belastingen, of met het ontlokken van steun voor de kroon, in ruil voor subsidies, of overtredingen van de leken op de vrijheid of het bezit van de kerk.

Terwijl ze tijdens de oorlog door koninklijke belastingen werden getroffen, was de clerus gelukkig vrij van pauselijke belastingen behalve bij twee gelegenheden.<sup>9</sup>

Terwijl de paus alleen met toestemming van de koning de Engelse kerk kon belasten, werden de koninklijke belastingen niet meer door het canoniek recht of door de macht van de paus of van een aartsbisschop tegengehouden. Koninklijke belastingen waren gewoonlijk voor de verdediging van het rijk bedoeld, maar de koninklijke belastingen van de clerus was nu niet meer een belang van de wet maar van pragmatische politiek.

#### *Relaties tussen Engeland en de paus*

Edward III maakte veel gebruik van zijn patronaatsrecht, meer dan zijn grootvader en zijn vader.<sup>10</sup> Voor de kerk had dat opvoeren van het koninklijk patronaatsrecht schadelijke gevolgen,

<sup>9</sup> Heath, *Church and Realm*, p. 117:

1. Tegen 1362 was er een eind gekomen aan de vijandelijkheden, was de Franse koning een gevangene van de Engelsen: aldus werd de Engelse clerus belast door de paus om de Engelse koning te verrijken en de Franse belastingbetalers te sparen! Pauselijke belasting in 1362 van de Engelse clerus was voor de afkoopsom van de Franse koning.

2. Door middel van een concordaat in Brugge in 1375 verkreeg Gregorius XII - er op gebrand naar Rome terug te keren en oorlog te voeren met Milaan- toestemming om ongeveer £ 9000 van de Engelse clerus te heffen. Tegenover deze concessie verkreeg de Engelse regering het recht tot benoeming van een aantal belangrijke bisschoppen, en een deel van het geld zou de weg terug vinden naar de Engelse kroon om de broer van de paus, Roger Beaufort, die toen Engelse krijgsgevangene was, vrij te kopen.

pastorale zowel als politieke. De ernstige politieke consequentie was dat de moraal en de prioriteiten van de clerus als geheel gevaar liep meer en meer beïnvloed te worden door verwachtingen van de koninklijke gunst. Dit had onaangename gevolgen voor het pausdom zowel als voor de parochies.

Het recht van Provisie had zijn oorsprong in de bedoeling om de aan de koning gelieerde kapittels van de 12e eeuw te hervormen en de theorie van de pauselijke soevereiniteit (*plenitudo potestatis*) over de hele kerk te bevestigen. Tegen de 13e eeuw had de toenemende behoefte van de paus om meer dan ooit financiën voor zijn snel in aantal toenemende dienaren en bureaucraten te vinden, bijna de interesse voor hervorming vervangen. Wat er allemaal gebeurde vanaf het midden van de 13e tot en met het midden van de 14e eeuw was een geleidelijke uitbreiding van het pauselijke recht van provisie, mede veroorzaakt door de verhuizing van de pauselijke zetel naar Avignon.

Nadat na de troonsbestijging van Edward III het aantal koninklijke aanvragen voor provisies en van koninklijke beneficianten duidelijk was gestegen, werden in 1344 de pauselijke provisies vastgesteld voor het grootste deel van de bisschoppen als antwoord op koninklijke petitie's.

Zoals de koning, zocht ook de adel provisie voor hun kandidaten. De Engelse reacties waren ambivalent: aan de ene kant is men blij provisies te kunnen gebruiken, en aan de andere kant is men boos vanwege inmenging.

Er waren twee statuten die door de koning selectief gebruikt werden. Provisors en Praemunire verschenen als statuten na jaren van campagne door *the Commons*.

Het statuut van Provisors (1351) werd als een keerpunt in de engels-pauselijke relaties en de culminatie van het algemeen antipapisme beschouwd. De kroon werd door het statuut beschouwd als de allereerste en voornaamste patroon, de oorspronkelijke bron van alle kerkelijke schenkingen. Op die manier oefende de koning koninklijke heerschappij of dominantie over de kerk uit om de godsdienst in Engeland (een thema in de geschriften van John Wyclif) te beschermen.

Het statuut van praemunire (1353) bepaalde dat wie een beroep deed op een rechtszitting buiten het rijk om voor zaken die tot 's konings raad behoorden, of tegen de oordelen daarin inging, voor de rechter moest verschijnen binnen twee maanden vanaf de tijd dat het bevelschrift van *praemunire facias* was uitgevaardigd. Met dit statuut werd geprobeerd degene die met een beroep de intenties van het statuut van Provisors wilde tegenhouden, te straffen; de straffen waren niet vanwege het beroep zelf, maar vanwege het ontbreken van antwoord op de aanklacht. Maar dit werd alleen maar toegepast als 's konings belangen werden

<sup>10</sup> De uitoefening van zijn kerkelijk patronaatsrecht in de eerste 25 jaren van zijn regering (gedurende 1327-52: 3182 benoemingen) was dubbel en zelfs driemaal dan dat van Edward I (regeert 35 jaren en had 919 benoemingen) en dubbel dat van Edward II (regeert 25 jaren en had 1419 benoemingen).

bedreigd. De inhoud evenals de timing ervan suggereert dat het in principe was bedoeld als bedreigende propaganda om de voorschriften en het statuut van Provisors te versterken.

Edward oefende pressie op paus Clemens VI uit door maatregelen tegen de pauselijke provisies van veertiger en vijftiger jaren, en in 1363-6 gebruikte hij alle middelen die hij kon vinden om de paus tot zijn wil te buigen; Nu met het koninklijk initiatief om het statuut van Provisors na jaren van verwaarlozing weer in het parlement in 1365 in te voeren. Praemunire werd ook weer ingevoerd. Op die manier kon de koning zijn macht over de kerk in zijn koninkrijk handhaven.

### *Koning en bisdom*

Als we verder de kerk in Engeland onder Edward III bekijken, valt op dat de bisschoppen van Edward gekenmerkt werden door drie karakteristieken: hun opmerkelijke bekwaamheid; hun toenemende geleerdheid of deskundigheid en hun plooibaarheid. Zoals zijn vader gedaan had, gebruikte Edward de bisdommen om zijn bestuurders te belonen.<sup>11</sup>

Men zegt dat de bisdommen onder Edward III werden lamgelegd. De koning controleerde niet alleen de personen maar ook de procedures.

Het overwicht van afgestudeerden, voornamelijk in het recht, te midden van Edwards bisschoppen weerspiegelt de groei van het professionalisme van de kerk en van het koninklijk bestuur; het betekent niet de toename van onafhankelijkheid van het bisdom, maar juist het tegenovergestelde. Deze ontwikkeling werd inderdaad geholpen door de restrictie van de kroon op pauselijke provisies. De bisdommen werden kwetsbaar voor spottende opmerkingen over keizerlijke bisschoppen, afgevuurd door Wyclif en anderen.

## RICHARD II (1377-1399)

Richard II's regering begon op 21 juni 1377 (op tienjarige leeftijd) en op de dag van de dood van zijn grootvader (Edward III). Vier jaar later stond hij alleen tegenover een menigte mensen bijeengekomen op Mile End.

<sup>11</sup> Heath, *Church and Realm*, p. 139: De verkiezingen maakten geen eind aan hun wereldlijke diensten; negen bisschoppen werden kanseliers, tien werden schatmeesters; en alleen maar acht kanseliers en zeven schatmeesters waren geen bisschop.

Van de vijftientig bisschoppen van Edwards regering, waren er slechts tien seculiere ambtenaren die zonder koninklijk of hof verband de Engelse bisschopszetel hielden. Slechts vijftien religieuzen waren bisschop geworden.



### *De boerenopstand*

Op 5 juni kwamen de mensen van Kent en Essex in beweging. Het begin van de opstand was ongeorganiseerd, en werd blijkbaar door het wangedrag van koninklijke ambtenaren in Kent en Essex veroorzaakt. Maar hij werd door agitators zoals de beroemde John Ball gestimuleerd.

Op 11 juni begonnen ze hun mars naar Londen. Tegen die tijd hadden ze Wat Tyler als hun leider gekozen. En ze zonden bericht naar Richard, dat ze met hem op Blackheath wilden spreken.

De opstandelingen zelf waren 100% loyaal aan Richard. Zodra ze hun bestemming (Londen) binnentrokken, staken ze de huizen van degenen die ze als tegenstanders van de koning beschouwden, in brand.

Vanaf de Tower kon Richard de vuren zien. Richard gaf de tijd en de plaats aan: op Mile End om 7 uur de volgende dag. Voor zijn vertrek raadde Richard de aartsbisschop en de anderen aan om de Tower te ontvluchten. Het gesprek op Mile End kostte, in feite, twee prelaten (Sudbury en Hales) het leven.

Op Mile End knielden Wat Tyler en zijn aanhangers voor de jonge vorst en schreeuwden, 'Welkom Koning Richard: wij willen geen andere koning dan U'. Maar ze eisten ook de hoofden van de verraders, de afschaffing van lijfeigenschap, en grond voor vier cent een acre. De koning willigde alle eisen in, behalve dat hij het straffen van verraders alleen via de wet toestond.

Nadat een aantal opstandelingen was weggetrokken, zetten anderen de bespreking met de koning voort, dit keer op Smithfield. Hier stelden zij extreme eisen. Ze verlangden afschaffing van de adel in Engeland, en vermindering van de eigendommen van de kerk. Uiteindelijk werd het gesprek door William Walworth, die Tyler dodelijk verwondde, beëindigd. De koning ging terug naar Londen. De opstandelingen verspreidden zich.

Deze gebeurtenis maakte grote indruk op de tijdgenoten. Het was de evolutie van de gewone man. De hele beweging liet een nieuwe ambitie en een toename van het politieke bewustzijn zien van de groepen, die daarvoor aan de periferie van het politieke leven gebleven waren.

De moord op Sudbury was géén manifestatie van antiklerikalisme, maar van woede en frustratie. Sudbury werd terecht gesteld omdat hij kanselier was, en de enige hoge ambtenaar op wie de bende de hand had kunnen leggen.

De clerus was echter niet alleen slachtoffer van de opstand, maar ook de oproerlingen zelf waren dat, een aantal van hen waren ongetwijfeld leiders, aanzetters en organisatoren.

Sudburys opvolger, Courtenay, was snel in het beoordelen van de opstand als de consequentie van het Wycliffisme, en op deze grond zocht hij de steun van de regering om de ketters en de aanhangers ervan te onderdrukken.

De boerenopstand veranderde dus diepgaand de reactie van kerk en kroon ten opzichte van de uitdaging van Wyclif en de Lollarden, alhoewel in feite de opstand veel nauwkeuriger omschreven wordt als anti-ambtenaar dan anticlerus.

#### *De koning en de kerk*

Er was geen grote strijd tussen kerk en staat tijdens zijn regering. De beschuldiging en het beroep tegen de bisschoppen kwamen voort uit hun politieke en niet uit hun kerkelijke rol. De belastingen waren met succes tot de convocatie achtergehouden, en de clerus vestigde zijn recht, om zelf te beslissen op welke dag hij zou vergaderen.

Richard had de kerk gered van de antiklerikalen, die in hevige mate de rijkdom van de kerk wilden exploiteren. Hij had hun voorstel geblokkeerd en hij had de clerus assistentie gegeven bij de ontdekking en aanhouding van ketters. Dit gebeurde op verzoek van de kerk, maar daardoor werd een veelbetekenende stap gezet in de richting van staatsverantwoordelijkheid voor de orthodoxie.

### C. DE 14E EEUWSE KERK IN ENGELAND

Er zijn tenminste drie dingen die door de 13e eeuw aan de 14e eeuw zijn nagelaten: 1) centralisering van de kerk; 2) ontwikkeling en bloeitijd van de universiteit en opkomst van de bedelorden; 3) centralisering en bestuurlijke ontwikkeling van Engeland tot een staat. Het drietal bracht op een of andere manier ontwikkelingen tot stand in zowel kerkelijk als maatschappelijk leven, maar maakte ook de situatie ingewikkelder.<sup>12</sup>

Hieronder wordt een beeld gegeven over de kerkelijke situatie. De belangrijke kwesties daarbij waren de bisschoppen, de parochiepriesters, het patronaatsrecht en de pauselijke provisie.

#### *De bisschoppen*

In de 14e eeuw werden de bisschoppelijke benoemingen gedaan door koninklijke en pauselijke inmenging. Hoewel pauselijke provisie (benoemingsrecht) de algemene, officiële procedure geworden is, kreeg de koning in het algemeen zijn zin wat betreft de aanstelling van een bisschop.

We kunnen de bisschoppen indelen vanuit hun vroegere loopbaan en kwalificatie: rijksambtenaren, geleerden, monniken, diocesane beheerders, pauselijke ambtenaren en aristocraten. Het is echter mogelijk, dat dezelfde persoon tot méér dan een categorie behoorde.

<sup>12</sup> W.A. Pantin, *The English Church in the Fourteenth Century* (Notre Dame, Indiana, 1963), p. 1-5.

*Rijksambtenaar* is waarschijnlijk de belangrijkste van alle categorieën onder de bisschoppen. Een aantal van deze voormalige rijksambtenaren valt ook onder de groep van bisschoppen, die afgestudeerden aan de universiteiten.

*Geleerden* was een nieuw soort van bisschop in de 13e eeuw. De veranderingen van beleid, die tot het belang van de geleerden in het bisdom hadden geleid, hadden waarschijnlijk rond het tweede decennium van de 14e eeuw plaats gevonden. Ongeveer in dezelfde tijd was het aantal aanstellingen van rijksambtenaren door de koning toegenomen, inclusief de nieuwe soort van rijksambtenaren, die ook afgestudeerd waren aan de universiteiten.

*Religieuzen (kloosterlingen)*. In de vroegere tijd had de religieuze een grote rol in het bisdom gespeeld. Het aantal religieuzen onder de Engelse 14e eeuwse bisschoppen was niet groot. Ze bekleedden grotendeels minder belangrijke bisschopszetels, die toevallig een kloosterlijke kathedrale (grote kerk) kapittels hadden (bijvoorbeeld Ely, Norwich en Rochester) en waar de bisschopszetel niet werd opgeëist voor een belangrijk persoon. Een paar van hen werden behalve tot bisschop ook benoemd tot rijksambtenaren. En zelfs is een aantal van hen biechtvaders van de koning geworden.

*Pauselijke ambtenaren*. De opmerkelijkste bisschop van deze categorie was Rigaud d'Assier (bisschop van Winchester 1320-33). Hij was een van de aangestelde pauselijke buitenlandse ambtenaren, en zijn benoeming is misschien een symbool van het peil van de pauselijke druk op de Engelse kerk, het benoemingsrecht, onder de sterkste paus en zwakste koning van de eeuw.

*Diocesaan bestuur en kathedrale clerus*. Een groot aantal bisschoppen was tevoren aartsdiaken, diaken of kapittelheer geweest.

*Aristocraten*. Er was een hoog aristocratisch element onder de bisschoppen, voornamelijk in de tweede helft van de 14e eeuw. Dit leek een nieuwe ontwikkeling. Vanaf ongeveer 1350 en door de 15e eeuw heen, veranderde de situatie, en een nieuw soort van bisschop verscheen, die stamde uit de hogere aristocratie, onder andere: William Courtenay (zoon van de graaf van Devon), Thomas Arundel (broer van de graaf van Arundel), Henry Beaufort (zoon van de hertog John van Gaunt). Het binnendringen van de adellijke stand ging samen met een zekere daling in het overwicht van de rijksambtenaren onder de bisschoppen in de tweede helft van 14e eeuw.

In het begin van de eeuw is het de tijd van de geleerde bisschoppen, alhoewel het type van de rijksambtenaar begon op te komen. In het midden van de eeuw is het dominante type de rijksambtenaar. Op het eind van de eeuw is de bisschop van adellijke afkomst opvallend.

### *De parochiepriesters*

De groep van parochiepriesters was heterogeen. Ze bestaat in feite uit verscheidene klassen.

In de eerste plaats zijn er degenen die parochiale beneficiën hielden, maar toch *non-resident* (= niet woonachtig) of pluralis waren. Ten tweede zijn er de gebeneficieerde clerici die

wél in hun parochie woonden, (hetzij uit vrije wil, hetzij omdat ze niet anders konden). Ten derde was er een groot aantal klerikale ondergeschikten van de priester, die voor een salaris werkten als parochiepriester of kapelaan (= *capellani curati*), doordat ze optraden als assistent of plaatsvervanger van de gebeneficieerde parochiepriester, of deze nu aanwezig was of niet.

Wat betreft hun intellectuele vorming en pastorale opleiding zijn de parochiepriesters ook heterogeen. De parochiepriester die geen universitaire opleiding had, moest zijn opleiding hebben van óf de kathedrale scholen, of de scholen van een monniksorde, of van het atheneum (gymnasium), of uit de ervaring van oudere priesters, of uit de handleiding waarin onderricht voor de priesters was verval.

#### *Het patronaatsrecht (benoemingsrecht) of aanstelling tot ambten en beneficiën in de kerk*

Patronaatsrecht (= aanstelling tot een ambt en beneficiën) in de kerk kon worden uitgeoefend door verschillende personen: de vorst, de hoge adel, de bisschoppen en abten, en de lagere adel op het platteland.

De koning oefende een groot aantal kerkelijke patronaatsrechten uit, die op verschillende manieren in praktijk werden gebracht. Op de eerste plaats, zijn er de aanstellingen die door de kroon werden verricht op eigen recht (= *pleno iure*). Op de tweede plaats, genoot de koning een verscheidenheid aan toevallige patronaatsrechten, 'meevallers', welke zelfs meer opleverden dan die welke *pleno iure* waren. Als resultaat van zijn uitgeoefende feodale recht van opzichter over de erfgenamen van *tenants-in-chief*, was er het 'regale recht', waardoor, tijdens de vacature van een bisdom, de koning niet alleen de bisschoppelijke landen en inkomens overnam, maar ook het bisschoppelijke patronaatsrecht uitoefende. Andere meevallers kwamen tijdens de Honderdjarige Oorlog, toen de koning de voogdij van de buitenlandse priors had en dus ook hun patronaatsrecht.

De hoge adel had ook veel beneficiën en ambten ter beschikking. Zo'n patronaatsrecht had een bepaald maatschappelijk voordeel, als een manier van opbouw van een corps van kerkelijke getrouwen en dienaren.

Bisschoppen en abten hadden natuurlijk méér beneficiën om weg te geven, en dat was ook een belangrijk maatschappelijk voordeel.

Wat eigenlijk onder alle patronaatsrecht en methode van verdeling lag was een geregeld systeem voor het gebruik en de exploitatie van kerkelijk beneficiën. Een element in dit systeem was een zekere nuts opvatting van de kerkelijk beneficie. Elke functie in de kerk heeft twee kanten. Zij kan hetzij als een ambt hetzij als een beneficie beschouwd worden. In theorie wordt de beneficie voor het belang van de verrichting van de dienst gegeven. Maar het was gemakkelijk om meer aandacht te besteden aan de beneficie dan aan de dienst, en de kerk te beschouwen als een vette beneficie.

### *De pauselijke provisie (benoemingsrecht)*

Concurrerend met het plaatselijke patronaatsrecht was een ander systeem van patronaatsrecht: de pauselijke provisie. In feite was pauselijke provisie een deel van de toenemende centralisatie van de kerk, die al lang in de 12e en 13e eeuw aan het groeien was. Het systeem van pauselijke provisie betekent dat iemand tot een ambt en beneficie werd bevorderd door het centrale gezag (de paus) in plaats van door plaatselijke procedures van aanstelling.

Op theoretische grond: het pauselijk beschikkingsrecht van alle beneficiën was gebaseerd op, en was deel van *de plenitudo potestatis*, die hij uitoefende.

In de loop van de 14e eeuw werd pauselijke provisie de normale procedure van aanstelling in een bisdom. Terwijl de aanstelling van bisschoppen door pauselijke provisie geleidelijk de normale procedure werd, is het heel belangrijk op te merken dat de aanstelling van buitenlanders in Engelse bisdommen in de 14e eeuw bijna onbekend was.

De belangrijkste ontvangers van pauselijke provisie waren de *dignitaris* (hoogwaardigheidsbekleeder) en *prebendaris* (kanunnik die rente uit kerkelijke goederen ontvangt) in de kathedrale kapittels en collegiale kerken. De kapittel beneficiën zijn van het type waar vaak naar werd gezocht door *non-residents* die in dienst van zowel kerk als rijk stonden. Het was juist over deze kathedrale dignitaris en prebendaris dat de kroon en het pausdom in strijd kwamen.

We hebben hier dus rivaliserende systemen van het patronaatsrecht die tegenover elkaar stonden: een binnenlands systeem, waarin het koninklijke patronaatsrecht overheerste, en een centraal systeem, dat pauselijke provisie beslaat. De heftigste oppositie tegen het pauselijk beleid kwam van de leken, voornamelijk van *the Lords* en *the Commons*, die heel de 14e eeuw hun bezwaren en petitie's in het parlement naar voren brachten. In die tijd namen het antipapistische en antiklerikale gevoel van de leken de vorm aan van parlementaire druk.

## D. ALFABETISME EN VOLKSTAAL

Mensen van de hogere stand in Engeland zijn sinds 11e eeuw (de verovering van Engeland door de Normandiërs, 1066) tweetalig: het Engels was de 'wiegetaal' die ze in het beginstadium van kindermeisjes en huisknechten leerden, en het bleef de taal als ze met ondergeschikten praatten; maar het Frans, dat vanzelf in de huishouding werd geleerd, was hun spreektaal onder elkaar, en hun schrijftaal.

In de 14e eeuw trad Engeland een nieuw tijdperk binnen. Tussen 1300 en 1400 ontstond literatuur in de volkstaal, onder andere Chaucers werken en de Wyclif Bijbel.

In de 14e eeuw begonnen voor het eerst de afgestudeerden in het bestuur van staat en kerk te domineren, en de academische geleerden beïnvloedden diepgaand de ideeën van het volk. Het

was ook de tijd van het verschijnen van het Engels als taal om te schrijven en te lezen, geschikt voor epos, roman, satire en bijbel, een kanaal dat voor de verspreiding van ideeën en idealen boven tijd en plaats uitging. De kerk droeg tegelijk bij en werd diepgaand beïnvloed door deze ontwikkelingen, waarin de hele samenhang van geestelijken en leken weer richting werd gegeven.

In de 14e eeuw was slechts 60% van de bisschoppen afgestudeerd, vergeleken met 36% in de 13e eeuw en 91% in de 15e eeuw. Op het lagere niveau waren er veel scholen voor de gewone mensen.<sup>13</sup>

Juristen evenals theologen werden vaak in dienst genomen voor taken niets van doen hadden met hun specialisme. En het is heel duidelijk dat wat gewaardeerd werd in de afgestudeerde zijn getrainde geest was. Academische training werd gestimuleerd door, en stimuleerde zelf, de ontwikkeling van het bestuur.

De universiteiten waren kerkelijke instellingen,<sup>14</sup> maar ze werden meer en meer gebruikt om 's konings dienaren op te leiden.

De geschriften, preken en gesprekken van geleerden zoals Wyclif, zijn belangrijke bruggen van de wereld van geleerdheid en controversie naar de gewone parochiaan. De argumenten en conclusies van het zuiver academisch debat werden populair gemaakt en overgebracht in de volkstaal voor het gewone volk door medegeleerden. Het gesprek in de biechtstoel is ook een gelegenheid waar de leken van dichtbij met de getrainde geest en de gevolgen van de academisch theologie en de wet geconfronteerd werden. Wyclifs invloed op het volk zou moeilijk te begrijpen zijn zonder deze achtergrond; maar niet minder essentieel is de vooruitgang in onderwijs, en vooral de beheersing van de Engelse taal, in de latere 14e eeuw.

<sup>13</sup> Heath, *Church and Realm*, p. 163-165: Scholing bestond al lang voor 1281 en voor verscheidene doeleinden, maar de hervormingsijver die van het 4e Lateraans concilie naar Engeland werd overgebracht gedurende de loop van de 13e eeuw leidde tot een massieve poging om de zielen van de mensen te redden door onderwijs en biecht. Naast het doorgeven van de leer kwam ook bezorgdheid tot stand in sommige streken om vurigheid aan te kweken; vandaar het ontstaan in het Engeland van de 14e eeuw van mystieke of devotionele literatuur naast de pedagogische en pastorale boeken voor de clerus.

Twee kenmerken moet men onthouden van de scholen in deze eeuw: allereerst, slechts een kleine minderheid waren blijvend gesubsidieerde instellingen, de meeste scholen konden beter beschreven worden als schoolmeesters (die gewoonlijk voor hun diensten werden betaald); ten tweede, weinig gesubsidieerde scholen voor de 15e eeuw werden gesticht door de leken, of schrijven alleen seculiere studies voor hun leerlingen. Het handboek waaruit de leerlingen hun alfabet leerden was een gebedenboek.

Iedere streek, maar niet iedere parochie, had een school. En scholen waren geenszins altijd blijvende instellingen, of voor ieder toegankelijk, en niet alle scholen hadden godsdienstige doeleinden; maar er is geen twijfel dat in de 14e eeuw een vrij grote uitbreiding van schoolmogelijkheden plaats vond ten gevolge van godsdienstige ideeën, sociale krachten en kerkelijke instellingen.

<sup>14</sup> M. Keen, *English Society in the Later Middle Ages, 1348-1500* (London, 1990), p. 233:

De universiteiten van Oxford en Cambridge waren ontstaan als centra van hogere opleiding voor mensen die in de kerk vooruit wilden komen.

Niet minder indrukwekkend is de vermenigvuldiging van geschriften in de volkstaal. Het Engels werd in deze periode een aanvaard middel voor serieuze en gewone communicatie.

'Het verving Frans als de volkstaal gebruikt bij het onderwijs van het Latijn: een handboek van de Engelse grammatica werd voor de scholen samengesteld in het midden van de eeuw; Engelse woordenlijsten verschenen spoedig daarna; Engelse kronieken volgden. Het Engels kruipt binnen in officiële documenten, niet altijd blijvende maar niet minder veelbetekenend; het parlement bijvoorbeeld werd in 1376 geopend in het Engels; de gerechtshoven gebruikten in sommige gevallen Engels in plaats van Frans in de 80er jaren; stedelijke archieven begonnen Engels toe te laten naast het Latijn in deze periode. De clerus schreef devotie boeken voor de nieuwe lezers in het Engels. Aartsbisschop Thoresby liet de catechismus vertalen in Engelse verzen voor het gebruik door de parochiepriester maar ook voor de leken om hun kinderen voor te lezen. Dit was de context van de Engelse bijbel, die later in de eeuw volgde.<sup>15</sup>

Op het einde van de 14e eeuw verscheen een nieuw soort leken, die beter geïnformeerd waren en zich beter konden uitdrukken dan een eeuw daarvoor. Waarschijnlijk vormden ze nog maar een kleine minderheid, maar ze waren wel voorlijker dan de maatschappij eerder had gekend.

Met zoveel van de wijsheid van vroeger, die hen nu ten dienste staat in hun eigen taal, voelden ze zich niet meer in een lagere stand ten opzichte van de clerus.

Dit was de maatschappij waarop Wyclif een beroep zou doen.

## E. SAMENVATTING VAN DE SITUATIE IN ENGELAND IN DE 14E EEUW

Het succes of de mislukking van de Engelse koningen van deze eeuw hing min of meer van hun optreden op de slagvelden af, of dat nu op het Britse Eiland (Wales en Schotland) was of op het continent (Lage Landen, Frankrijk en Iberische schiereiland).

De langdurige oorlog, zowel het voorspel als de Honderdjarige Oorlog zelf, bracht een grote verandering in de structuur van het landsbestuur. Het koninklijke ambt werd, dankzij Edward III, een middel tot eenmaking van het land en een versterking van het nationale gevoel van de Britten. Maar tegelijkertijd werden de gewone mensen zich bewust van hun grotere bekwaamheid om te kunnen uitdrukken wat ze wilden. Het was helemaal niet meer gemakkelijk voor de koning om zijn zin te krijgen. Het Parlement, dat aanvankelijk een deel van 's konings raad was geweest, werd nu een soort tegenhanger van de koning, in regelingen en in het controleren van de regering. Hier kregen de gewone mensen hun kans, met toestemming van de adel, om hun mond open te doen. Er ontstond ook de convocatie, die aanvankelijk als een poging was bedoeld om de bemoeienissen van buiten voor de kerk te ontwijken. Maar het bleek later dat het de kerk afhankelijker van de koning maakte.

<sup>15</sup> Heath, *Church and Realm*, p. 165.

De langdurige oorlog en behoefte aan geld en de andere bronnen, die van het volk gevraagd moesten worden, maakten dat de gewone mensen zich steeds meer bewust werden van hun eigen belangen ten opzichte van de koning en het land. Ondanks het feit dat deze eeuw (en ook de eeuw daarna) veel Engelse koningen liet zien die door hun eigen volk afgezet werden, bleek het dat het volk nog steeds het koninklijke ambt en het voorrecht van de koning konden eerbiedigen zolang tenminste de koningen ook de rechten van hun onderdanen konden erkennen: Edward III slaagde daarin; Edward II en Richard II helaas niet.

Over het voorrecht gesproken, terwijl de Engelse koningen het nog wel konden handhaven, werd het bij de clerus steeds moeilijker. En juist dit was altijd het doelwit van kritiek van het Engelse volk, zowel de adel als de gewone mensen. Er zitten een praktische kant en een principiële kant aan deze zaak. Praktisch gezien: de financiële bronnen, die ter verdediging van het land gebruikt konden worden, zijn in het bezit van de kerk. Principieel gezien: aan wie moest de Engelse kerk meer loyaal zijn? Aan de eigen koning of aan de paus?

Ondanks alle kritiek, zowel praktisch als principiële, durfde niemand in het algemeen de speciale status van de priesters, met betrekking tot het voorgaan in de eucharistie, te bekritisieren.



## HOOFDSTUK II HET LEVEN EN WERK VAN WYCLIF EN DE VERSPREIDING VAN DE IDEEËN VAN WYCLIF

### 1. WYCLIF ALS DOCENT THEOLOGIE EN KONINKLIJK 'AMBTENAAR'

#### *De universiteit van Oxford*

Wyclif kwam voort uit de intellectuele omgeving van Oxford, waar hij het grootste deel van zijn leven heeft doorgebracht, vanaf de tijd van zijn aankomst daar als jongeman tot de tijd van zijn gedwongen vertrek, in 1380, toen hij ongeveer 50 jaar oud was. Zijn bemoeienis met de politiek in de 70er jaren veroorzaakte dat hij soms weg moest op een diplomatieke missie, en de laatste jaren van zijn leven (na 1380) bracht hij teruggetrokken door in de pastorie van Lutterworth. Hij had voor verreweg het grootste deel academische, en veel minder pastorale en politieke ervaring.

Als jongeman kwam hij onder de invloed van het toen populaire nominalisme. De *moderni* of *nominalisten* waren de leerlingen van William Ockham. De invloed van Ockhams filosofie in het begin van 14e eeuw aan de universiteit van Oxford was zeer groot. Zelfs toen Wyclif in de 60er jaren in Oxford begon te doceren was het nominalisme van Ockham nog steeds de heersende filosofische stroming. Ockham leerde dat alle menselijke wetenschap, uiteindelijk aangeleerd empirisch was, als een resultaat van kennis (voornamelijk door zintuiglijke gegevens) van een bepaald onderwerp. Volgens hem en zijn aanhangers hadden abstracte ideeën geen bewijsbaar bestaan buiten het denken. Deze filosofische aanpak had implicatie voor de theologie. Wij kunnen God niet zien of aanraken; daarom is onze kennis van Hem en van zijn eeuwige waarheden, niet een kennis in de gewone zin; evenmin zijn Hij en zijn waarheden ontvankelijk voor logische discussie: de ogen van het geloof mogen onderscheiden of weten hiervan, maar niet de ogen van de rede.<sup>1</sup> Het nominalisme veroorzaakte diepe conflicten, en opende de weg voor een serie van radicale, extremistische denkers om hun inzichten naar voren te brengen.

Op latere leeftijd keerde Wyclif zich tot het tegenovergestelde. In plaats van het wantrouwen tegen de rede waar de nominalisten mee aankwamen, bracht hij naar voren wat hij zag als een betere manier van denken. Van het nominalisme keerde hij zich tot het tegenovergestelde uiterste: het ultrarealisme.

Het probleem van 'het universele' was het probleem van de filosofie van die tijd. Er waren twee antwoorden daarop. Het eerste antwoord is, dat objecten niets gemeen hebben dan de namen (*nomos*) die wij er aan geven. Dat is het *nominalistisch* antwoord; Het tweede antwoord is, dat er in de werkelijkheid iets is dat alle dingen gemeen hebben, maar die voor elk verschillen. Dat is

<sup>1</sup> M. Keen, 'Wyclif, the Bible, and Transubstantiation' in A. Kenny (ed.) *Wyclif in his Times* (Oxford, 1986), p. 2-3; McKisack, *op.cit.*, p. 509-10.

het *realistische* antwoord.<sup>2</sup> Wyclifs extremisme werd afgedwongen door zijn afkeuring van de nominalistische opvattingen.

Zoals hij het zag, beperkten de Ockhamisten de omvang van de te bereiken waarheid door haar afhankelijk te maken van logische afspraak; de betekenis en werkelijkheid van het object werd wat onze geest verkoos erin te leggen. Hij volgde de Grosseteste door te verklaren, dat waarheid afhangt van het object zelf en niet van ons idee ervan. Maar hij beschouwde *universalia* niet als kenbaar alleen door hun *singularia*, want de mens heeft een aangeboren kennis van *res*, die niet afkomstig is van zintuiglijke voorwerpen. Zulke kennis reikt uiteindelijk tot God zelf, en iedereen heeft de mogelijkheid Hem te kennen en ook wat noodzakelijk is voor het heil. In zijn systeem heeft God een plaats in de hiërarchie van het zijnde. Want God is de *causa finalis*, het principe waar in alle *universalia* samen komen; zodat als we maar iets weten, we weten, dat God bestaat. Werkelijkheid en Godheid zijn onderling afhankelijk. De metafysica van Wyclif gaat uit van de alles overheersende veronderstelling dat alles een begrijpelijke zijnswijze bezit, van eeuwigheid af bekend aan God door ideale modellen; daaruit leidde hij af dat alle bestaande dingen ook een ideale zijnswijze hebben die geen verleden, of toekomst kent, maar alleen een tegenwoordige en onveranderlijke essentie. De metafysica van Wyclif nam aan dat zijnswijze noodzakelijk en eeuwig was, en voor hem is het verleden evenzeer heden en toekomst.<sup>3</sup>

In de periode tussen ongeveer 1350-1370, de tijd van zijn kennismaking met academische studies, waren er zo goed als geen buitengewone denkers. Tegen de tijd dat zijn metafysica tot stand kwam, kon hij geen gelijkwaardige tegenstanders vinden. Wegens dit gebrek aan gelijkwaardige tegenstanders, heeft hij merkwaardige invloed gehad op zijn tijdgenoten.<sup>4</sup>

Zijn grootste invloed op zijn tijdgenoten had hij, omdat hij in tegenstelling tot de sceptici, zekerheid van kennis aanbod. Hij was van mening dat het nominalisme het geloof in de Schrift ondermijnde, en hij geloofde dat de aanhangers van het nominalisme de leken in verwarring brachten.

#### *Koninklijke dienst en opvatting over de Kerk*

De periode dat hij in dienst was van de koning viel ongeveer samen met de tijd waarin zijn belangstelling zich richtte op de kerkelijke leer. In het *Postilla super totam bibliam* (verschenen in

<sup>2</sup> A. Kenny, *Wyclif* (Oxford, 1985), p. 7.

<sup>3</sup> J.A. Robson, *Wyclif and the Oxford Schools, The Relation of the 'Summa de Ente' to Scholastic Debates at Oxford in the Later Fourteenth Century* (Cambridge, 1961), p. 146-7, 163-6.

<sup>4</sup> Er was, echter, een geleerde met wie Wyclif zich bezig gehouden heeft een reeks van disputen over zijn metafysica -in de beginperiode, rond 1372-4: John Kenningham (Cunningham), een Engelse kameliët uit Kenningham bij Norwich. De tekst van de controversie werd gedrukt in *Fasciculi Zizaniorum* (1858). Het ging over Wyclifs ultrarealisme (vóór de periode waarin het later toegepast wordt op verschillende onderwerpen: het Gezag -*dominio*- in 1376, de Bijbel in 1375/6, de Kerk in 1378 en uiteindelijk de Eucharistie in 1380/1) en de gevolgen daarvan. Er waren nog een aantal geleerden met wie hij disputeerde over zijn theorie van *dominio*: de benedictijn William Binham, de cisterciënzer John Uthred van Boldon, de franciscaan William Wodeforde (Robson, *Wyclif and the Oxford Schools*, p. 170; McKisack, *The Fourteenth Century*, p. 511)

1375-6), kan men zien hoe hij de armoede en geringheid van de vroege kerk benadrukte, en hoe hij begon de Schrift te gebruiken als een norm voor kritiek op de kerk van zijn tijd. De behoefte aan armoede wordt wederom, ofschoon gematigd, benadrukt in verband met de kwestie van het recht van de priesters en prelaten op het kerkelijk bezit, in *De Civili Dominio* (1376-8). Tegen de tijd dat hij *De Ecclesia* (1378) schreef, bracht Wyclif een heel revolutionaire leer over de kerk naar voren, die de gevestigde orde omverwierp.

Zijn leer over de kerk hing nauw samen met zijn metafysica en werd beïnvloed door zijn ultrarealisme. Wyclif ontkende de leer dat de kerk tot stand was gekomen bij de menswording van Christus. Vergeleken met de eeuwige kerk, verloor de zichtbare kerk in de geschriften van Wyclif stelselmatig gezag, tot zij op het einde eenvoudigweg de woning van de antichrist werd. Een toepassing van de leer over de predestinatie van Augustinus had het effect dat de zichtbare kerk alle gezag verloor.

Hij maakte nooit de tekst van de Bijbel alleen tot zijn criterium voor alle leer en gedrag, want hij handhaafde altijd de behoefte aan de gevestigde uitleggers - de Vaders met name Augustinus - als een schild tegen ketterij. Maar tegen het eind van zijn leven kwam hij ertoe te zeggen dat alles wat niet in de Schrift stond direct of indirect van de antichrist was, en in feite werd de Schrift meer en meer de exclusieve maatstaf. Deze houding kwam neer op een radicale vernieuwing, want 14e eeuwse theologen hadden geen onderscheid gemaakt tussen Schrift, latere traditie, en kerkelijke wetten, waarvan men dacht dat ze op een lijn stonden.

Na 1376 werd de tegenstand tegen hem snel groter. In dat jaar schreef Adam Easton, de Engelse gezant aan het pauselijk hof naar de abt van Westminster om exemplaren van Wyclifs verhandelingen; en misschien is hij een van degenen geweest die de paus ertoe brachten om zich tegen Wyclif op te stellen in 1377. Wyclif eerbiedigde de paus nog steeds en verwachtte veel van de verkiezing van Urbanus VI in 1378. Maar in februari 1377 werd hij opgeroepen om voor de bisschoppen in Londen te verschijnen en op beschuldigingen tegen hem te antwoorden. Later in hetzelfde jaar gaf Gregorius XI vijf bullen uit tegen zijn leer, waarbij hij bij de universiteit van Oxford en de koning aandrong om de 'meester van dwalingen' te arresteren; en in 1378 verscheen Wyclif voor de bisschoppen in Lambeth en werd hem verboden om zekere veroordeelde stellingen te verdedigen in de universiteit.

In de bijeenkomst van februari 1377, werd Wyclif verdedigd door John van Gaunt zelf. In die van Lambeth in 1378, werd hij gesteund door Joan van Kent (de moeder van de koning), zowel als door Londenaars, die de zitting onderbraken.

#### *Ultrarealisme van Wyclif*

De gemeenschappelijk noemer in de geschriften van Wyclif is zijn filosofische opvatting van werkelijkheid waarin alle zichtbare dingen en alle gebeurtenissen afstammen uit, en een manifestatie zijn van een tijdeloze idee (of 'realiteit') in de Geest van God, die eeuwig is, zonder begin en zonder einde.

Het filosofisch realisme en de pragmatische ideeën van Wyclif leidden tot een conclusie die de kerk van zijn tijd verontrustte. De Kerk, eeuwig zoals God, was niet de institutionele kerk algemeen bekend in Europa, maar een gemeenschap van uitverkorenen, van wie een gedeelte overleden was, een ander gedeelte nog leefde, en weer een ander gedeelte nog op komst was. De institutionele Kerk werd voor Wyclif een bedrieger, een schepping van de duivel, geleid door die Antichrist, de bisschop van Rome. Het bewijs, de bron, en de basis van de pauselijke onwettigheid waren al de bezittingen en de jurisdictie ervan, welke Wyclif beide herleidde tot de Donatie van Constantijn: het kerkelijk recht werd z.i. voornamelijk gebruikt om de rijkdom van de Kerk te beschermen.

Als de Kerk en haar pleitbezorgers onacceptabel waren, moesten de bronnen en rechtvaardiging voor Christelijke daden gezocht worden in de Schriften. Voor Wyclif was de Bijbel niet alleen maar een goddelijk geïnspireerd boek of zelfs het Woord van God in onze moderne betekenis van de boodschap van God; zij was *logos* van de Johannes' proloog, dat wil zeggen de stem van God in de eeuwigheid aan Hem gelijk, die bestond vóór de wereldlijke kerk, zoals God zelf. In Wyclifs realisme werd de Bijbel een maatstaf, en geen instrument van de zichtbare Kerk, een maatstaf die verontrustende scheuren in dat lichaam openbaarde. Wyclifs idee van de Kerk is duidelijk een resultaat van filosofische, theologische, bijbelse, en historische vooronderstellingen.

Voor Wyclif was de koning heel eenvoudig Gods plaatsvervanger op aarde, verplicht het geloof van de Kerk te verdedigen. Hier wordt weer een nieuwe contradictie duidelijk, namelijk dat Wyclif de koning opriep om de zichtbare Kerk te hervormen, hoewel dit irrelevant is voor het heil. Maar zonder deze contradicties kon Wyclif nooit indruk hebben gemaakt op zijn tijdgenoten die om verschillende redenen graag de kerk wilden beroven van haar rijkdom en toch in stand houden. De ironie hiervan is dat hij zo geobsedeerd werd door de verkeerde invloed van het pausdom dat hij zijn hoop stelde op de nog meer drukkende macht van de monarchie.

Wyclif gaf niet alleen een grondslag voor de toenemende gewoonte om zich het kerkelijke bezit toe te eigenen, wanneer daar behoefte aan was, maar hij benadrukte ook de zelfstandigheid van de Engelse Kerk. Hij beschreef de universele Kerk als samengesteld uit verscheidene nationale onderdelen, een soort confederatie van gelijke partners.

#### *De Engelse taal en zijn gehoor*

Dat Wyclif behalve in het officiële Latijn in de Engelse taal preekte en schreef, is een nieuw en in menig opzicht revolutionair element in zijn optreden. Maar of dat nu aantoonde dat Wyclif ernaar streefde om een groter gehoor te bestrijken dan hij kon als 'Oxford don', kan worden betwijfeld. Het is niet aan te tonen dat Wyclif zelf een populaire tegenbeweging wilde stichten; hij schreef blijkbaar nauwelijks iets in de volkstaal, en zijn argumenten waren vooral gericht aan de Oxfordse studenten, niet aan de wereld buiten de universiteit; hij was niet alleen een

academicus, hij was ook in koninklijke dienst. Weliswaar preekte hij in Londen in de 70er jaren maar dat geschiedde altijd op uitnodiging *ad hoc*.

Het verspreiden van Wyclifs ideeën was het werk van zijn bekenden en vrienden in Oxford. Vier daarvan waren in het bijzonder verantwoordelijk voor het verder verspreiden van zijn boodschap, zowel geografisch als maatschappelijk: John Aston, Nicholas Hereford, John Purvey and Philip Repton.<sup>5</sup>

## 2. VERSPREIDING VAN DE IDEEËN VAN WYCLIF

Wyclif had verrassend laat nog medestanders behouden in de universiteit. Er waren een aantal redenen waarom hij zo'n sterke invloed heeft gehad: In een periode waarin de mode in de theologie twijfel was, bood hij zekerheden aan; hij was een vrijmoedig dialecticus en een scherp redetwister; zijn gebruik van de Schrift en de voltooiing van zijn *Postilla super totam bibliam* in 1375-6 hielpen om de Bijbel terug te brengen in het middelpunt van de studies; zijn anti-intellectuele en christocentrische vroomheid, de oproep tot hervorming en de veroordeling van misbruiken, kwamen alle overeen met het denken in de eigentijdse gedachtenwereld, en konden passende echo's vinden; wat betreft de faculteit der letteren in hun conflicten met de wet, won hij populariteit door zijn scherpe aanvallen op de oudere kloosterordes die hem tot een natuurlijk bondgenoot maakten van de minderbroeders; in zijn ultrarealisme stond hij in de voorhoede van een Europese reactie tegen het vroege 14e eeuwse nominalisme.

Naarmate de veroordelingen van het werk van Wyclif effectief werden, vooral na het kerkelijk tribunaal in Blackfriars van 1382 en Courtenays bezoek aan Oxford, verloor hij de meer oppervlakkige bondgenoten in de universiteit. Maar een eminente en controversiële carrière had genoeg verschillende banden van bescherming en interesse voor een aantal geleerden om trouwe bondgenoten te blijven. Het bestaan van deze kring was essentieel voor de ontwikkeling van de Engelse Lollarden, omdat zij die aanhangers voortbrachten, die Wyclifs denken naar een wijder gehoor brachten.

Een menigte verhandelingen in de volkstaal werd (eens) aan hem toegeschreven, en ofschoon de meerderheid vast en zeker voortkwam uit de handen van de mensen na hem, is er toch enige waarschijnlijkheid dat enkele daarvan door hem persoonlijk geschreven zijn. Samen met zijn aanhangers brak hij een barrière in het theologiseren in de volkstaal; aanhangers van Wyclif waren verantwoordelijk voor het inbrengen in de Engelse taal van technische termen, die men nog niet kende, om de leer van de transsubstantiatie aan te vatten.

De beslissende opening naar de volkstaal was gemaakt. De grootste prestatie van deze jaren was de van de Bijbel in de volkstaal. Dat was ook een natuurlijke gevolg van de positie die

<sup>5</sup> Heath, *Church and Realm*, p. 175-80; A.K. McHardy, 'The Dissemination of Wyclif's Ideas' in A Hudson & M. Wilks (eds.) *From Ockham to Wyclif* (Oxford, 1987), p. 361-68.

Wyclif in zijn leer aannam. Als de zichtbare Kerk haar gezag verloren had om het heil voor de mensen te bemiddelen dan bleef als enige zekerheid het Woord van God, op de juiste wijze geïnterpreteerd.

Wat betreft prediking was Wyclifs bijdrage aan de opkomst van de Lollarden zeer tweeslachtig. De plicht tot prediking had zeker een hoge plaats in zijn revolutionaire concept van kerkelijk leven, want zij was het voornaamste middel om de waarheden van de Schrift aan de mensen door te geven. Maar er is geen zekerheid dat Wyclif zelf priesters uitzond. In feite was Wyclif niet de organisator van de ketterij; wat hij naliet aan zijn volgelingen lag in het rijk der ideeën.

McHardy ziet een band tussen de verspreiding van Wyclifs ideeën en de universiteit van Oxford. Oxford vormt hoe dan ook het centrum van een bestaand netwerk, dat van kerkelijk benoemingsrecht. De geleerde van Oxford had drie kanalen waarlangs hij promotie kon zoeken: a) persoonlijke bescherming, b) de pogingen door de universiteit ondernomen om pauselijke steun te krijgen, c) ambten betaald door de colleges.<sup>6</sup> Aldus ontstond een mogelijkheid aan de ideeën van de meester te verspreiden door prediking op verschillende plaatsen die deel uitmaakten van het Oxfordse netwerk.

Een kleine groep van academisch opgeleide mensen (de zogenaamde proto-Lollarden) brachten de late, radicale ideeën van de meester over aan de priesters en aan een breder volksgehoor: Nicholas Hereford, Philip Repton, John Aston and John Purvey. Zij waren mensen die naar hervorming verlangden en door Wyclifs ideeën waren gegrepen.

Achter deze met naam genoemde individuen bevindt zich een schimmige reeks van toegewijde Oxfordse academici, wier bestaan aangetoond kan worden door het stilzwijgende getuigenis van een substantiële massa van geleerde stof in de volkstaal, erop uit om het Lollardische evangelisme buiten de universiteit te verspreiden door middel van een onderlegde geestelijkheid, een omwenteling veroorzakend in leer en in betrekkingen tussen Kerk en Staat door middel van het geschreven en gesproken woord. Naarmate meer werd uitgegeven en onderzocht wordt duidelijk dat de tegenmaatregelen van Courtenay in 1382 enige scherpe elementen van de ketterij in Oxford wegnamen en de open ontwikkeling ervan in bedwang hielden maar veel wortels lieten bestaan, die produktief bleken tot ver in de tijd van zijn opvolger als aartsbisschop, Arundel.

<sup>6</sup> McHardy, *Church and Realm*, p. 382.

# HOOFDSTUK III DE BUCHARIJSTIE

## 1. CHARAKTERE EN THEORIE EN PRAKTIK

In het hoofdstuk 1 worden drie belangrijke aspecten van de geschiedenis van de boekarijstie besproken. Het eerste is de ontwikkeling van de boekarijstie van de oudheid tot de middeleeuwen. Het tweede is de ontwikkeling van de boekarijstie van de middeleeuwen tot de renaissance. Het derde is de ontwikkeling van de boekarijstie van de renaissance tot de heden.

Hierna wordt de ontwikkeling van de boekarijstie van de renaissance tot de heden besproken. Dit hoofdstuk is bedoeld om de ontwikkeling van de boekarijstie van de renaissance tot de heden te beschrijven.

## 2. CHARAKTERE EN DISCUSSIE

De ontwikkeling van de boekarijstie en de rol van de boekarijstie

De ontwikkeling van de boekarijstie van de oudheid tot de middeleeuwen is een proces van geleidelijke ontwikkeling. In de oudheid was de boekarijstie een handwerk dat werd overgeleverd van vader op zoon. In de middeleeuwen werd de boekarijstie een professionele activiteit die werd geleerd in een school of atelier.

De ontwikkeling van de boekarijstie van de renaissance tot de heden is een proces van geleidelijke ontwikkeling. In de renaissance werd de boekarijstie een professionele activiteit die werd geleerd in een school of atelier. In de heden is de boekarijstie een professionele activiteit die wordt geleerd in een school of atelier.

*The mysteries of the faith ...  
are not to be communicated to the simple,  
nor written'*

(Thomas Palmer, early XV century)

De ontwikkeling van de boekarijstie van de renaissance tot de heden is een proces van geleidelijke ontwikkeling. In de renaissance werd de boekarijstie een professionele activiteit die werd geleerd in een school of atelier. In de heden is de boekarijstie een professionele activiteit die wordt geleerd in een school of atelier.

De ontwikkeling van de boekarijstie van de renaissance tot de heden is een proces van geleidelijke ontwikkeling. In de renaissance werd de boekarijstie een professionele activiteit die werd geleerd in een school of atelier. In de heden is de boekarijstie een professionele activiteit die wordt geleerd in een school of atelier.

1. H. G. Oosterhuis, *The History of the Book* (Amsterdam, 1963), p. 240-241. J. N. D. van der Meer, *De Geschiedenis van de Boekarijstie* (Amsterdam, 1963), p. 40-41.

2. In de oudheid werd de boekarijstie geleerd in een school of atelier. In de middeleeuwen werd de boekarijstie een professionele activiteit die werd geleerd in een school of atelier.

3. In de renaissance werd de boekarijstie een professionele activiteit die werd geleerd in een school of atelier. In de heden is de boekarijstie een professionele activiteit die wordt geleerd in een school of atelier.

4. De ontwikkeling van de boekarijstie van de renaissance tot de heden is een proces van geleidelijke ontwikkeling. In de renaissance werd de boekarijstie een professionele activiteit die werd geleerd in een school of atelier. In de heden is de boekarijstie een professionele activiteit die wordt geleerd in een school of atelier.

## HOOFDSTUK III DE EUCHARISTIE

### 1. EUCHARISTIE IN THEORIE EN PRAKTIJK

In het subdeel A komen een paar discussies over de eucharistie aan de orde. Ik beperk me tot alleen de allerbelangrijkste discussies. Het is een poging om een algemene beschrijving van de ontwikkelingen van de theologie van de eucharistie tot de tijd van Wyclif te geven.

Hetzelfde is het geval met subdeel B. Hierin heb ik ook gekozen voor een paar gegevens over de praktijk van de eucharistie zoals bekend bij de tijdgenoten van Wyclif.

### A. EUCHARISTIE IN DISCUSSIE

#### *De theologie(ën) van de eucharistie in de tijd van de kerkvaders*

Aansluitend aan ideeën van Oberman en Kelly, kunnen de verhandelingen over de eucharistie in de periode vóór de middeleeuwen bij twee tradities worden ingedeeld: 1) de traditie van Ambrosius (*materieel-realisme*) en 2) de traditie van Augustinus (*symbolisch-realisme*).<sup>1</sup>

De *realistische* opvatting had reeds eerder in het Oosten gebloeid en werd in het Westen geïntroduceerd door Ambrosius. De *realistische* opvatting stelt dat elementen van brood en wijn in het lichaam en bloed van de Heer veranderen als het eucharistisch gebed wordt gereciteerd. Deze opvatting is eigenlijk een afwijzing van de oudere traditie, die stelde dat er een verschil is tussen de zichtbare elementen en de realiteit waar zij voor staan (*de figuratieve of symbolische opvatting*).

De *symbolisch-realistische* opvatting werd ontwikkeld door Augustinus. Hij zelf leek het realisme te accepteren. Maar hij deed tegelijkertijd iets meer. Hij maakte een onderscheid tussen het mystieke en het sacramentele lichaam van Christus. Hierdoor leek hij dichter bij de oudere Afrikaanse symbolische opvatting (die van Tertullianus<sup>2</sup> en Cyprianus) dan de theorie van conversie (die van Cyril van Jeruzalem<sup>3</sup> en Gregorius van Nyssa<sup>4</sup>), die de basis van het *materieel-realistische* begrip vormde.

<sup>1</sup> H.A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology* (Cambridge, Mass., 1963) p. 249-280; J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (London, 1993) p. 440-449.

<sup>2</sup> In zijn *Adv. Marc.*, schreef hij na het woord van Jezus 'Dit is mijn lichaam...' de omstreden frase 'id est figura corporis mei'.

<sup>3</sup> Hij wordt beschouwd als een voorloper van de leer van transsubstantiatie. Hij schreef (in *Cat. Myst.*): 'het brood en de wijn van de eucharistie zijn voor de epiklese gewoon brood en wijn; wanneer de epiklese (ἐπικλησιῶς) wordt gereciteerd, worden het brood het lichaam van Christus en de wijn het bloed van Christus'. Hij gebruikte het woord *verandert* (μεταβάλλεσθαι) om het effect op de elementen na de epiklese te verklaren.

<sup>4</sup> Zijn theorie is dat het Woord zich in brood en wijn assimileerde tot Zijn vlees en bloed. Hij beschreef (in *Or. Cat.*) dat de natuur van de zichtbare voorwerpen *transelementatie* (μεταστοιχειώσις) onderging.



Augustinus maakte duidelijk dat het lichaam, dat in de eucharistie gegeten wordt, niet precies hetzelfde is als het historisch lichaam van Christus. En verder, dat het geschenk dat de eucharistie meebrengt een geschenk voor het leven is. Het is een spiritueel geschenk, en daarom zijn eten en drinken spirituele processen.

Hij maakte onderscheid tussen *signum* (de uiterlijke handeling) en *res* (de goddelijke genade die langs innerlijke weg geschonken wordt). In zijn gedachte zijn *signum* en *res* onlosmakelijk verbonden in Christus, het Woord (*Verbum*), dat ze garandeerden. Op die manier opende Augustinus twee stromingen van belangrijke gedachten: die van spirituele betekenis en realistische uitwerking. Deze gedachten zullen de volgende discussies in de middeleeuwen kleur geven.

Het is opvallend dat, 'the eucharist was the center of Christian worship right from the beginning, but it was something that the church had not attempted to define rationally,'<sup>5</sup> tot de tijd van de monniken van het klooster van Corbie.

#### De 9e eeuwse discussie : Radbertus (c. 785- c. 860) vs. Ratramnus (d. 868)

De allereerste belangrijke avondmaalsstrijd vond in de 9e eeuw plaats tussen Paschasius Radbertus en Ratramnus, allebei monniken van Corbie bij Amiens. Radbertus heeft *De corpore et sanguine Domini* (ca. 831-833) geschreven. Daarin beschreef hij zijn opvatting dat na de consecratie het echte vlees van Christus uit Maria geboren, verschijnt op het altaar, ondanks het feit dat de waameembare vormen van de elementen nog blijven. Ratramnus bestreed deze opvattingen (ca. 844). Hij wees het idee van een realistische verandering van de elementen af en stelde dat het lichaam, dat samen met het bloed wordt ontvangen, meer een *spiritueel* begrip dan een *historisch* was.

Radbertus benadrukte de identiteit van Christus' lichaam en de elementen (wellicht op deze manier verbonden met de sacramentele theologie van Ambrosius), en de relatie tussen die twee als samenvulling door een verandering in essentie. Ratramnus huldigde een opvatting die dichterbij de augustiniaanse zienswijze stond van de sacramenten als lekenen, die onderscheiden moeten worden van de *res* die ze beduiden, maar toch met deze direct verbonden zijn.<sup>6</sup>

Deze eerste avondmaalsstrijd kwam voor binnen een gesloten kring: in het klooster. Maar de volgende discussie zou plaatsvinden in de scholastieke controverse, en in de tijd waarin de kerk bezig was haar universele pretentie (of gezag) te ontwikkelen.

<sup>5</sup> J.B. Russell, *Dissent and Order in the Middle Ages -The Search for Legitimate Authority* (New York, 1992), p. 17; M. Rubin, *Corpus Christi -The Eucharist in Late Medieval Culture* (Cambridge, 1994), p. 14: 'It is interesting to note how many rather basic eucharistic issues had remained only loosely formulated until the 11th century The nature of sacramental change, the nature of Christ's presence, the moment of transformation, the symbolic link between matter and God.'

<sup>6</sup> Russel, *Dissent and Order*, p. 17-18; W. Walker, *A History of the Christian Church* (Edinburgh; 1976), p. 192; Rubin, *Corpus Christi*, p. 14-16.

*De 11e eeuwse discussie: Berengarius van Tours (c. 1000-1088) vs. Lanfranc van Bec (1005-1089)*

Rond 1049 kwam Berengarius van Tours met een ingewikkelde opvatting van de eucharistie. Hij gebruikte de analyse van Aristoteles. Hij was ervan overtuigd dat accidenten (*accidentia*) niet konden bestaan zonder hun substantie (*substantia*), in tegenstelling met de heersende meningen over de eucharistie, die de reële aanwezigheid van het lichaam van Christus in het brood benadrukten. Hij zocht een symbolische verbinding te vinden tussen wat logisch is en wat de Bijbel leerde en het geloof accepteerde.

Zijn argument begon met twee contemporaine regels van grammaticale analyse: dat een voornaamwoord de substantie van iets is, apart van zijn accidenten; en dat een uitdrukking zijn redelijkheid kwijt raakt, als een deel daarvan te niet wordt gedaan.

Hij ontkende een verandering van de substantie van brood en wijn, en zei dat door de consecratie iets onzichtbaars maar reëls aan de natuurlijke elementen wordt toegevoegd, namelijk de hemelse Christus. Alleen de gelovigen ontvangen hem bij de communie.

Zijn zienswijze werd door menigeen weersproken, vooral door Lanfranc van Bec. Lanfranc bestreed de zienswijze die de eucharistie als symbool van het lichaam van Christus beschouwt. Hij wilde een groter realiteitsgehalte dan een symbolisch gelijkenis. Hij pleitte tegen de claim dat *accidentia* en *substantia* niet afzonderlijk konden bestaan. Hij beweerde dat in de woorden '*Hoc est corpus meum*' het onderwerp en gezegde helemaal gelijk moeten zijn en hij gebruikte een platoons taalkundige (Apuleius, een platoonsdenker van de middel academie) ter ondersteuning van zijn mening. Berengarius stond er nog steeds op dat dit een contradictie zou zijn, als het '*hoc*' totaal teniet is gedaan.<sup>7</sup> In zijn antwoord op Lanfranc zei hij dat het lichaam van Christus als onvergankelijk, en als zetelend aan de rechterhand van God in de hemel, niet als verblijvend op het altaar moest worden beschouwd. Maar het bleek dat de kerk de zienswijze van Berengarius niet kon aanvaarden.<sup>8</sup>

Berengarius werd als een ketter beschouwd; hij vertegenwoordigde de geest en de opvatting die een gevaar voor de sacramentele-priesterlijke wereldbeschouwing vormde. Hij werd te Rome in 1050 en te Tours in 1054 veroordeeld. In 1059 en nog een keer in 1079, werd

<sup>7</sup> Rubin, *Corpus Christi*, p. 18-19: van Berengarius' *De Sacra Coena*; M. L. Colish, *The Mirror of Language: A Study in the Medieval Theory of Knowledge*, (New Haven & London, 1968), p. 105: De grammatica leerde het verschil in tekengevende positie van naamwoord en voornaamwoord, en stelde Berengarius in staat om te argumenteren dat in '*Hoc est corpus meum*', '*Hoc*', het voornaamwoord, verwees naar het brood op het altaar. Als dat zo was, kon een gezegde zijn eigen onderwerp te niet doen? Dat was duidelijk onmogelijk.

<sup>8</sup> Colish, *The Mirror of Language*, p. 106-7: Berengarius is afhankelijk van de nieuwe theorie van het voornaamwoord zoals naar voren gebracht door 11e eeuwse grammatici onder invloed van de *Categorien*. Lanfranc is afhankelijk van grammatica in de meer algemene betekenis van dat woord. Zijn benadering heeft een duidelijke affiniteit met de methode van kloosterlijke grammatici om een tekst of een individueel woord te verklaren, en hij deelt in hun vertrouwen op de betekenisgevende kracht van het naamwoord door aan te nemen dat definitie opzicht niet alleen maar verklaarend is maar het intellect overtuigt.

Berengarius gedwongen om zijn overtuigingen te verzaken. En verder werd gedurende de middeleeuwen elke eucharistische dwaling als 'Berengariaans' veroordeeld.

Het is noodzakelijk om hier aan te tekenen dat, 'persoonlijke en politieke beschouwingen duidelijk aanwezig waren'.<sup>9</sup> En verder, zoals ook door Rubin wordt opgemerkt dat een paar verschijnselen samen hingen. Sinds de 11e eeuw maakten de pausen aanspraak op een vooraanstaande plaats en universele pretentie ten opzichte van plaatselijke politieke machten en liturgische gewoontes. De praktijk van de eucharistie is een middelpunt voor de aanspraak geworden. Zij moest sterker, meer gelijkvormig en toepasselijk overal en in elke tijd zijn. Binnen deze symbolische orde is de aanspraak al gemaakt dat door de priesterlijke rituele daad materie tot iets anders kan worden veranderd. Een bron van bovennatuurlijke kracht, dus. En alleen maar de priester kan deze bezitten.<sup>10</sup>

#### *Het 4e Lateraans Concilie (1215)*

Vanaf het 4e Lateraans Concilie wordt christen geacht om te geloven dat Christus aanwezig is in het geconsecreerde brood en wijn. Op het concilie werd de aanwezigheid van Christus in brood en wijn verklaard door middel van de wetenschap van die tijd (aristotelische fysica).

De vaststelling van de leer van de transsubstantiatie was bedoeld om de kwestie van de Berengariaanse opvatting door het besluit van een concilie tot een einde te brengen. Maar later bleek dat door dit besluit een nieuw probleem opdaagde: hoe dit besluit te interpreteren. Het bleek dat zowel de academici als iedereen die zijn gezond verstand gebruikte niet tevreden waren met de voorhanden verklaring, omdat het concilie alleen maar gezegd had dat de elementen zijn *getranssubstantieerd* (een overgang hebben ondergaan), maar de aard van dat proces onverklaard bleef.<sup>11</sup>

*De discussie nadat de leer van de transsubstantiatie officieel geworden was: Thomas van Aquino (1225-1274), Duns Scotus (1265-1308) en William Ockham (1280-1349)*

De enige erkende theorie met betrekking tot de aanwezigheid van Christus in de avondmaalviering was die welke door Paschasius Radbertus en Lanfranc was geleerd, en die vanaf de eerste helft van de 12e eeuw als transsubstantiatie bekend was. Er was volledig dogmatisch gezag aan gegeven door het 4e Lateraans Concilie. Thomas voegde er een helderheid van definitie aan toe. Bij de woorden van de consecratie door de priester wordt het wonder verricht door de macht van God, zodat de accidenten van brood en wijn (vorm, smaak, en dergelijke) onveranderd blijven, maar hun substantie wordt getransformeerd tot het echte

<sup>9</sup> Russel, *Corpus Christi*, p. 29.

<sup>10</sup> Rubin, *Corpus Christi*, p. 12-13; 'fyue wordes ... þat no mon but a prest schulde rede,....' in *Manner and Mede of Mass*, regel 674 uitgedrukt in T.F. Simmons (ed.), *Lay Folks Mass Book* (1879).

<sup>11</sup> Swanson, *Religion and Devotion in Europe*, p. 22-23.

lichaam en bloed van Christus. Thomas aanvaardde en ontwikkelde de zienswijze dat het hele lichaam en bloed van Christus steeds aanwezig is in elk van beide elementen.

Na 1150 leidde het complete vorm van aristotelische filosofie, waarvan de theologie gebruik gemaakt heeft, tot de ontwikkeling van de leer van de eucharistie. Ondanks de tijdelijke weerstand in de 13e eeuw (onder andere in de universiteit van Parijs tegen de aristotelische fysica in 1210), heeft Thomas van Aquino veel gebruik ervan gemaakt in zijn werken. Wat betreft de leer van eucharistie beweerde hij dat... *'Alle substantie van het brood is in het lichaam van Christus veranderd... dit is niet een gewone verandering, maar een allerbelangrijkste verandering. En evenmin hoort deze bij de soort van natuurlijke veranderingen; maar, met zijn eigen definitie, wordt het transsubstantiatie genoemd,'*... dat betekent dat de hele substantie is veranderd, maar dat deze tegelijkertijd op zintuiglijke wijze ontvangen kan worden door middel van de accidentia, los van de substantie. Zijn formulering van de transsubstantiatie veronderstelde een volledig duidelijke *ommekeer (conversio)* om de veranderingen van de aristotelische theorie te verklaren. Maar deze vertrouwde uiteindelijk op een grotere aanspraak dan die van Gods inmenging in het wonder van de transsubstantiatie. Deze benadering werd afgewezen door Duns Scotus. Voor Scotus wordt Gods wil gedaan met het bewerken van een specifieke verandering, namelijk *te niet doen (annihilatio)* van het brood bij de consecratie; vervanging en niet verandering.

Aanvankelijk accepteerde Ockham de leer van de transsubstantiatie. Verder behandelde hij de eucharistie als een *quantum* met eigenschap en vorm, zoals andere substanties, die onderworpen waren aan de wetten van de natuur, en niet als een goddelijk zwevend voorwerp met een substantie die niemand kon begrijpen, en waarin materie en eigenschappen niet helemaal verbonden zijn. Zoals Scotus accepteerde Ockham ook de leer van de transsubstantiatie als dogmatisch opgesteld. Hij stelde de term *successio* voor, om de volgorde waarin de substanties elkaar onder dezelfde accidentia vervangen, te beschrijven, en waarschijnlijk om de formulering van verblijvend te vermijden, een stadium waarin het brood en Christus' sacramentele lichaam onder het accident van brood coëxisteerden. Alhoewel het pausdom zich het gevaar van dit type van redenering bewust was, konden deze nominalisten hun betrouwbaarheid bewijzen door te verwijzen naar de aristotelische fysica.

## B. EUCHARISTIE IN PRAKTIJK

### *Ontwikkeld tot een sacrament*

De eucharistie werd losgemaakt van andere gebruiken waarmee zij vanouds werd geassimileerd, zoals de verering van relieken. Zij bevond zich nu op een plaats te midden van de rituelen die in het midden van de 12e eeuw als de zeven sacramenten werden beschouwd.

De manier waarop de geconsecreerde hosties bewaard werden, toonde hun fundamenteel verschil met andere voorwerpen binnen- of buiten de kerk aan. Ze werden geconsumeerd alleen door priesters, misdienaars, en op speciale gelegenheden, zoals Pasen, door de leken, en werden af en toe mee naar buiten genomen op bezoek bij de zieken, voor een beetje genezing en zegening van de *functiones sacrae*, en voor het gebruik op Pasen.<sup>12</sup>

Het andere eucharistische element, de wijn, trok minder aandacht ondanks het feit dat het meer kwetsbaar was voor een ongeluk in de behandeling ervan. Dit heeft te maken gehad met het feit dat in de 12e eeuw communicanten de eucharistie om die reden alleen onder de gedaante van brood ontvingen.

Het priesterschap werd zeer hecht met de eucharistie verbonden, want het ondersteunde de claim van de kerk op exclusieve en universele bemiddeling van genade, van bovennatuurlijke kracht. Priesters werden wel gezien als leraren, maar bovenal als rituele uitvoerders van sacramentele handelingen (de handelingen waardoor God zich met de wereld verbond).

Als gevolg van Gregoriaanse hervormingen is de positie van de priesters steeds meer versterkt en uitgebouwd. De geestelijken werden langzamerhand apart gezet in levensstijl, plichten, kleding, opleiding, taalgebruik, binnen hun 'gemeenschap', en ontleenden hun gezag aan een centrale bron.

De priester verbeeldt een sleutelrol in de sacramentele wereldbeschouwing; hij was dus het voorwerp van begeleiding, onderwijs en zorg. De mis werd een ritueel waarin de woorden van de consecratie, gezegd op elk altaar door elke priester, hetzelfde lichaam van God bewerkstelligden, zonder mankeren.

De behoefte aan uniformiteit in rituele handeling was deel van deze heroverweging. De theologische stroomleiding leidde tot uniformiteit.

Tijdens het 4e Lateraans Concilie stelde de westerse kerk een regel vast met betrekking tot het ontvangen van de communie, die een veel betekenende en duurzame invloed had. Alle Christenen boven de 12 moesten de eucharistie minstens eenmaal per jaar op Pasen in hun eigen parochie ontvangen. Ter voorbereiding van de paascommunie, moest iedereen zijn zonden aan zijn eigen parochiepriester biechten en de penitentie doen die hij oplegde. Dit werd de norm voor leken: biecht en communie eenmaal per jaar, met de verwachting dat ze ook communie op hun sterfbed als een *viaticum* zouden ontvangen. De plicht minstens eenmaal per

<sup>12</sup> Rubin, *Corpus Christi*, p. 43.

jaar te biechten en communie te ontvangen werd een hoeksteen van de kerkelijke pastorale zorg voor leken.<sup>13</sup>

#### *Vervolmaking van de uitvoering*

In de ogen van de leken was de mis een publieke gebeurtenis waarbij men toekeek. Er was zeker onder het kerk volk een verlangen om de viering te beleven, Gods aanwezigheid in de hostie te zien, zelfs als deze niet genuttigd werd. De wens om de geconsecreerde elementen te zien leidde in de 12e eeuw tot een wijdverspreide ontwikkeling in het ritueel, die in de 13e eeuw de normale gang van zaken werd: de opheffing van hostie en kelk. De opheffing werd al spoedig het middelpunt van de mis.

Het gebaar van opheffing werd het moment om de consecratie aan te duiden, en de betekenis ervan aan de mensen te tonen. Tegen het einde van de 12e eeuw werd een gebaar geïntroduceerd voor het specifieke tonen van het lichaam van Christus, daarna gevolgd met een kleine opheffing van de kelk.

Een middelpunt van eucharistische rituele uitvoering, een kern voor de uitdrukking, en een deelname aan de eucharistische betekenis werd aldus geschapen. De symbolische waarde van opheffing was ook invloedrijk voor het priesterschap, gepresenteerd in de talloze uitvoeringen van de mis, met de priesters staande bij het altaar, in zijaanzicht of er achter, gekleed met gekruist kazuifel, en omhoogheffend het witte ronde voorwerp dat de hostie God was.

Bij de opheffing werd een beroep gedaan op alle zintuigen. Belletjes klonken, wierook werd gebrand, kaarsen werd aangestoken, men klopte op de borst, smeekbeden werden gemompeld.

De kern van de ritus was het aanschouwen van de hostie, en kaarsen waren een deel van elke verering; brachten warmte en verlichting naar de donkere priesterkoren van middeleeuwse Europese kerken, ze waren essentieel op het moment wanneer het heiligste verscheen.

Dus in het begin van de 13e eeuw was alles, dat te maken had met een aanscherping van het eucharistisch bewustzijn, op zijn plaats.

Vanuit het kerkelijk standpunt had de leek als toeschouwer weinig directe betrokkenheid bij het proces van viering, alhoewel tegelijkertijd de uitvoering van liturgie gericht was op het teweeg brengen van de sterke devotionele reacties. Terwijl de priesters de ritus uitvoerden, keken de leken gewoon toe, misschien reciteerden ze hun eigen liturgie van *Ave Maria's*, *Credo's*, en *Patemoster's*, maar niet als een integraal deel van de handelingen.

<sup>13</sup> Lynch, *The Medieval Church*, p. 282-283.

Zodra de devotie tot de mis zelf groeide in de middeleeuwen, werd de orde van de viering ingewikkelder. Vanaf de tweede helft van de 14e eeuw waren er toenemende tekenen van een beweging om de 'schoonheid van heiligheid' die de dienst omringde te bevorderen: de plaats van verering (veel kerken werden herbouwd en opgeknapt) en de emotionele reactie opgeroepen door het gebeuren. De liturgie zelf is rijker geworden.

Het was niet belangrijk of de mensen al of niet begripen wat in de mis werd gezegd. De liturgie ontwikkelde zich tot een soort magie. Men dacht dat die uit zich zelf iets moois bracht onafhankelijk of de aanwezige gelovigen er iets van begripen of niet.<sup>14</sup>

Viering van de mis was ongetwijfeld het kernpunt in de devotie. Aanvaarding van de transsubstantiatie maakte de mis tot het middelpunt van de lichamelijke menselijkheid van een geïncarneerde God.

De mis - voornamelijk de omhooggeheven hostie, en communie van de hostie - was niet alleen Christus op aarde brengen. De viering was meer dan een gelegenheid of richtpunt voor persoonlijke devotie; zij was de realisering van de gemeenschap als lichaam van Christus. De doeltreffendheid van de mis betekent dat zij vaak nodig was; van elke priester werd verwacht dagelijks de mis te lezen.

De spirituele functies verbonden aan de mis, zijn essentiële betekenis zowel voor de maatschappij als voor de individuele leden, maakte de mis tot het meest opvallende kenmerk van de middeleeuwse godsdienst.

Ongetwijfeld trok de plaatselijke en persoonlijke mis de aandacht van het volk; het verlangen om goddelijke kracht te ontvangen en bewerken door viering voor een bepaald doel, of voor bij name genoemde personen. Men vierde missen voor zichzelf wanneer men nog leefde - een soort ziekteverzekering - en voor de ziel na de dood in verwachting van een spoedige verlossing uit het vagevuur.

De opvatting van de mis als functionele ritus bracht onbedoelde maar onvermijdelijke gevolgen: zij stimuleerde een mechanische opvatting die inhield dat God gebonden was om mensen te geven wat zij vroegen als men de geschikte mis had uitgezocht. Dit werkte ook het kwantitatief gebruiken en waarderen van de missen in de hand.

Na deze meer algemene beschouwingen over de eucharistie, gaan wij nu over naar de problemen die Wyclif ermee had.

<sup>14</sup> B.L. Manning, *The People's Faith in the Time of Wyclif* (Cambridge, 1919), p. 4-16.

## 2. DE CONTROVERSE OVER DE EUCHARISTIE

### A. DE ACHTERGROND

Het probleem van de eucharistie was een zeer gevoelige zaak, waarin Wyclif evenzeer werd beïnvloed door schandalen bij de eigentijdse eucharistische praktijken en de gevolgen daarvan als door zijn filosofische standpunt. Hij had een afkeer van wat hij zag als afgoderij in de reacties van de mensen op de opheffing van het brood in de mis en de sacramentsprocessie, en hij begon te verwijzen naar transsubstantiatie als een 'schadelijke uitleg'. Hij maakte duidelijk dat hij absoluut tegen de opvatting van Duns Scotus was. Dit was een gevoelige zaak omdat Wyclif eigenlijk een hoge opvatting van het sacrament had.

De eucharistische controverse had grote betekenis, omdat zij leidde tot het scheiden van de wegen met de laatste van zijn Oxfordse medestanders buiten zijn eigen proto-Lollard groep, en uiteindelijk tot zijn vertrek uit Oxford. In het winter seizoen 1380-1, riep de kanselier William Barton, één van Wyclifs tegenstanders, een commissie van twaalf doctoren bij elkaar, die met een kleine meerderheid Wyclifs ideeën over de eucharistie verwierpen. Dit veroorzaakte een toenemende onrust binnen de universiteit over de ontwikkeling van Wyclifs ideeën. Dit was van meer belang dan de veroordeling van de stellingen over heerschappij en onteigening die in 1377 naar Gregorius XI in Avignon werd gestuurd.

Wat betreft de eucharistie had hij niet veel medestanders. John van Gaunt kwam in persoon naar Oxford om Wyclif te waarschuwen dat hij over de eucharistie beter kon zwijgen. Wyclif liet zich ook door hem niet gezeggen, maar publiceerde in 1381 zijn *Confessio*, waarin hij zijn opvattingen nog eens verdedigde. In zijn *Confessio* of publieke verklaring in de Oxford universiteit op 19 mei 1381 handhaafde hij zijn mening, dat de tegenwoordigheid van het lichaam van Christus in de eucharistie figuurlijk was bedoeld, 'sacramenteel', of in ieder geval minder dan werkelijk. In hetzelfde jaar trok hij zich terug uit de universiteit en ging wonen in de pastorie van Lutterworth. Het dispuut over de eucharistie verminderde niet; er ontstonden meer spanningen, naarmate Wyclifs ideeën door zijn aanhangers in de volkstaal werden verbreid en groter gehoor vonden.

De boerenopstand van 1381 leidde tot de gewelddadige dood van Sudbury. In zijn plaats werd de energieke Courtenay tot aartsbisschop van Canterbury benoemd. Hij zag tot zijn ongenoegen dat de universiteit van Oxford praktisch door Wyclifs medestanders werd beheerst. Stap voor stap slaagde hij erin de invloed van Wyclif te verminderen, begunstigd door het feit dat ook John van Gaunt terugdeinsde voor Wyclifs theologische visie op de eucharistie. De adel liet de ketter in de steek, maar ook in Oxford wendden zich nu velen van hem af, en zijn verdedigers aan de universiteit verloren vrij smadelijk het pleit.



Zowel Lambert als Catto benadrukten herhaaldelijk welk een grote rol de emotie hierin speelde.<sup>15</sup> Dit dispuut kan van welk vroeger dispuut ook in de universiteit onderscheiden worden door de enorme emotie die het opriep bij zowel leken als geestelijken. Catto durft zelfs te verklaren, 'Uiteindelijk kan men Wyclifs *Confessio* zien als het begin van een periode van algemene religieuze controverse in Europa, met oorlogen, vervolgingen, en verdeeldheid onder de volkeren als gevolg ervan, die gedurende drie eeuwen duurde en slechts wegebde in de verdraagzaamheid, of onverschilligheid van de 18e eeuw.'<sup>16</sup>

Het is belangrijk na te gaan, wat in de praktijk plaats vond. De cultus van de eucharistie zowel binnen en buiten de mis, als ook het wonder van de transsubstantiatie en het vieren van sacramentsdag (*Corpus Christi*) laten zien dat de eucharistie van grote betekenis was in het leven van de gelovigen. De gevoelens van de meeste mensen die tenslotte deelnamen aan het sacrament van eenheid door achter de hostie aan te lopen in de processie, en hun gebeden te zeggen bij elk misoffer, hebben hun eigen plaats in het theologische dispuut van die tijd.

Daarom kan men begrijpen waarom Wyclifs tijdgenoten heviger reageerden tegen zijn leer over de eucharistie dan tegen welk ander aspect van zijn denken ook. Sommigen van zijn lekenvrienden vonden die leer onduldbaar. John van Gaunt, die zijn meer opstandige ideeën had geduld, gebood hem over dit onderwerp te zwijgen. De monnik uit Durham, John Uthred van Boldon, stelde zijn arrogantie tegenover het eenvoudige geloof van de mensen waarvoor hij opkwam.<sup>17</sup>

## B. TRANSSUBSTANTIATIE

Allereerst moeten wij hier benadrukken dat in het algemeen alle deelnemers aan het dispuut hetzelfde fundamentele geloof deelden, namelijk dat het brood en de wijn van de eucharistie bij de consecratie worden veranderd in de werkelijke tegenwoordigheid van Christus. Zoals Kenny zegt, 'het was niet de leer van de reële presentie die hij aanviel, maar de leer van de transsubstantiatie zoals in die tijd uitgelegd'.<sup>18</sup> Op dit punt was hij nooit ketters; hij ging niet in tegen de waarheid ervan, maar alleen tegen de uitleg van hoe het gebeurde. De meest algemene visie in de 14e eeuw was die van Duns Scotus en zijn aanhangers.

Wyclifs bezwaren tegen de eigentijdse leer over de eucharistie waren zowel filosofisch als theologisch. Zijn filosofisch bezwaar was dat de theorie dat accidenten kunnen bestaan zonder een substantie leidt tot veel absurditeiten; zijn theologisch bezwaar was dat de leer van

<sup>15</sup> Lambert, *Medieval Heresy*, p. 233-234; J.I. Catto, 'Wyclif and the Cult of the Eucharist', in K. Walsh and D. Wood, *Studies in Church History Subsidia (SCH) 4: The Bible in the Medieval World* (Oxford, 1985), p. 270-286.

<sup>16</sup> Catto, *SCH Subsidia 4*, p. 269.

<sup>17</sup> Catto, *SCH Subsidia 4*, p. 286.

<sup>18</sup> Kenny, *Wyclif*, p. 80.

de transsubstantiatie één nieuwigheid was, die pas enkele eeuwen lang de gelovigen was opgelegd.

#### *Tegen Thomas van Aquino*

Thomas zei dat de uiterlijke tekenen van het sacrament -de vorm, kleur, enzovoort van brood en wijn- worden gehandhaafd door 'kwantiteit'<sup>19</sup>, waardoor zij fysieke gestalte ontvingen.<sup>20</sup> De kwantiteit vervangt de oorspronkelijke substantie van het brood als de kracht, die de accidenten fysiek handhaaft. Daarom was na de consecratie het brood niet langer brood, maar in substantie het lichaam van Christus en in gestalte kwantiteit.

Tegen dit argument poneerde Wyclif de metafysische onmogelijkheid van accidenten los van substantie. Per definitie hoort een accident bij een subject. Geen accident kan begrepen worden tenzij als deel van een subject. Zoals wit de essentie van witheid weergeeft, zo zijn de accidenten van het sacrament, namelijk kwantiteit, kwaliteit, en relatie, niet van zichzelf genoeg om op zichzelf te staan, maar worden zij in stand gehouden door de substantie van het brood dat zij van andere dingen scheiden. De witheid van de hostie vertegenwoordigt de witheid van het brood. Op te houden bij de accidenten zou de ontkenning betekenen van alle kennis, omdat mensen dan alleen maar konden vertrouwen op hun zintuiglijke indrukken en niet in staat zouden zijn om de werkelijkheid buiten hen te bereiken. Ook van moreel standpunt uit bezien was het aannemen van onafhankelijke accidenten al even wanstaltig. Als de zichtbare tekenen van de hostie accidenten waren, zou het de laagste afgoderij en de afschuwelijkste ketterij zijn die te aanbidden.

#### *Tegen Duns Scotus*

Duns Scotus was van mening dat de substantie van brood en wijn weggenomen wordt om Christus te worden, terwijl door Gods almacht de accidenten bleven. Daarom worden brood en wijn na de transsubstantiatie gewoon accidenten, door God gehandhaafd, terwijl de substantie nu het lichaam van Christus is. De hostie is daarom Christus onder de gestalte van brood en wijn, die nu door een wonder niet langer in werkelijkheid brood en wijn waren. Daarvoor was echter geen natuurlijke uitleg mogelijk.<sup>21</sup>

Tegen deze denkwijze, volgens welke het brood helemaal het lichaam van Christus aannam, gebruikte Wyclif een groter verscheidenheid van argumenten. Deze hielden ten eerste

<sup>19</sup> 'Kwantiteit is niet alleen maar substantie, niet alleen maar een wijze van zijn; zij verschilt van omvang want zij maakt de omvang, en kan worden gedefinieerd als een kracht die materiële substantie uitgebreidheid geeft. Aldus is na de woorden van de consecratie de substantie van brood er niet meer, maar neemt kwantiteit haar plaats in, door Gods bovennatuurlijke kracht zelf in stand gehouden: en daarom wordt wat het brood doen kan, zelfs het lichaam voeden, nu gedaan door de kwantiteit die overblijft. (M.H. Dziewicki, in zijn inleiding op Wyclifs *De Apostasia*, XV.)' Zoals ook door Keen wordt toegegeven, of deze verklaring voldoende is of niet, is het de beste die voorhanden is (Keen, *Wyclif in his Times*, p. 7).

<sup>20</sup> G. Leff, *Heresy in the Later Middle Ages, The Relation of Heterodoxy to Dissent c. 1250-C. 1450 vol II* (New York, 1967), p. 551.

<sup>21</sup> Leff, *Heresy in the Later Middle Ages*, p. 551.

in: de onverwoestbaarheid van het zijn. Aan te nemen dat het brood weg valt, zou in houden dat de wereld wegvalt, want een déél ervan wegnemen, betekent alles wegnemen. Aangezien zulk wegnemen onmogelijk is, is het opnemen ervan in het lichaam van Christus niet meer aannemelijk; hun onverenigbaarheid sluit de verandering van vorm en substantie van de een in de ander uit; Wyclif bezag de poging om die gelijk te stellen, met afkeer en morele verontwaardiging. Ten eerste, als Christus fysiek aanwezig was in de hostie zou die hostie beziel worden en zich gedragen als een mens, en dat was niet het geval. Ten tweede zou het neerkomen op de godslastering het lichaam van Christus te associëren met de vergankelijkheid van de fysieke elementen van de hostie, en zo deze blootstellen aan fysieke onwaardigheden die zij zouden kunnen ondergaan, zoals het vermorsen van zijn bloed door het morsen met de wijn. Ten derde zou het niet minder godslasterlijk zijn dat iedere keer, dat de priester de brood brak, hij het lichaam van Christus zou breken. Tenslotte maakte of consecreerde om dezelfde reden de priester bij de mis niet het lichaam van Christus, maar het sacrament als het teken of het kleed van Christus; iets anders zeggen zou weer het toppunt van godslastering zijn.

#### *Wyclifs standpunten*

Beide theorieën hebben gemeen dat zij het voortbestaan van het brood als substantie na de consecratie ontkenden. Voor Thomas bleef er niets van de uiterlijke gestalte behalve de kwantiteit; voor Duns Scotus was het een accident bij het niets. Wyclif ontkende beide theorieën. In plaats daarvan hield hij het op het voortbestaan van brood en wijn na de consecratie. Zij blijven zowel als substantie als als accident; immers dat is óók realiteit. Op deze manier bracht hij de uitleg in overeenstemming met de twee voornaamste stellingen van zijn eigen metafysica: namelijk, dat er geen accidenten kunnen bestaan zonder een substantie, omdat uiteindelijk al het zijnde een archetype of *esse intelligibile* weerspiegelt zónder welke niets kan zijn; en dat deze essentie niet vernietigd kan worden. Daarom is brood, als het er eenmaal is, onvernietigbaar; zelfs als het getranssubstantieerd is, blijft de eigen essentie staan samen met de nieuwe substantie die eraan is toegevoegd.

In zijn latere werk definieerde hij het sacrament als 'het lichaam van Christus in de vorm van brood en wijn'. Daardoor benadrukte hij het onafhankelijk bestaan van brood en wijn als natuurlijke elementen na de consecratie. Als volgens Wyclif brood en wijn het lichaam van Christus vertegenwoordigen op sacramentele wijze, dan moesten zij op natuurlijke wijze voortbestaan als brood en wijn.

Hij zag in het bijzonder twee bronnen als zeer belangrijk (ofschoon hij zijn eigen interpretatie in de tekst inbracht). De eerste was Mat 26:26 waar de woorden van Christus 'Dit is mijn lichaam', door Wyclif werden opgevat als een verwijzing naar het brood van de hostie. De andere was het decreet van Nicolaas II *Ego Berengarius*, van 1059, waarin Berengarius bij het afzweren van zijn vroegere dwaling verklaarde: 'Ik geloof dat brood en wijn geplaatst op het altaar na de consecratie niet alleen maar een sacrament zijn maar ook het werkelijke lichaam en

bloed van onze Heer Jezus Christus.' Voor Wyclif hield dit in dat brood en wijn geplaatst op het altaar voor de consecratie er blijven na de consecratie, zodat zij dan sacrament zowel als lichaam van Christus waren.

Transsubstantiatie, zo zei hij, was tweevoudig: natuurlijk, in de zin van de substitutie van één vorm voor een andere, terwijl de substantie dezelfde blijft, zoals wanneer water wijn werd; en bovennatuurlijk, door een wonderbare transformatie van het subject, zoals wanneer Christus, die ook God was, mens werd. Het brood blijft; maar daaraan wordt toegevoegd het lichaam van Christus. De verandering komt tot stand niet door het wegnemen van het brood, maar in het coëxisteren ervan met Christus. Daarom heeft de eucharistie, zoals Christus zelf, twee naturen. Gezien vanuit het aardse, is het brood. Gezien vanuit het hemelse, is het het lichaam van Christus. Hieruit volgde, volgens Wyclif, dat het sacrament moest worden opgevat tegelijk als een teken voor Christus in natuurlijke vorm ervan, én anders dan een teken in de geestelijke zin van de sacramentele aanwezigheid van Christus, die niet zichtbaar is. Behalve in zijn bewering, dat het brood op sacramentele wijze het lichaam van Christus werd, terwijl het op natuurlijke wijze brood bleef, probeerde Wyclif niet te verklaren, hoe de verandering plaats greep; hij verwees alleen naar een wonder.

Hieruit kan men zien, dat transsubstantiatie voor Wyclif niet bestond in een verandering van het brood in zijn natuurlijke staat, maar in zijn verandering op sacramentele wijze, zodat het tegelijkertijd hetzelfde brood bleef en iets nieuws werd - het lichaam van Christus. Dit was in wezen een geestelijke transformatie, die alleen gevoeld kan worden als een geestelijke, niet een fysieke, tegenwoordigheid.

Onmiddellijke kerkelijke gevolgtrekkingen hiervan zijn: Door de verandering in de hostie te plaatsen in de geestelijke komst van Christus, anders dan in de fysieke verdwijning van het brood, veranderde dienovereenkomstig de rol van de priester. Waar vroeger zijn consecratiewoorden brood en wijn hadden veranderd in het lichaam van Christus, werden deze nu de aanleiding tot het werkzame teken (zoals hij dat noemde) van de verborgen aanwezigheid van, Christus. Ofschoon Wyclif ontkende dat hiermee aan de priesterlijke macht afbreuk werd gedaan was dit toch het resultaat van de voorstelling dat de tegenwoordigheid van Christus onafhankelijk is van menselijk handelen en van fysieke verandering.

Wyclif leek Ockhamistische filosofie met Thomistische theologie gecombineerd te hebben. Terwijl hij aan het geloof vasthield, dat accidenten een subject moeten hebben, dat wil zeggen kwantiteit (een inzicht van Thomas dat verworpen was door Scotus en Ockham), meende hij nu ook, dat kwantiteit identiek moest zijn met materiële substantie - zoals Ockham beweerde, in tegenstelling met Aristoteles en Thomas. Als brood en wijn op het altaar leken te zijn, dan moesten zij er ook zijn!

Thomas en Ockham waren alleen maar een hulp in Wyclifs poging om aan te tonen, dat in de eucharistie de schijn niet kan bedriegen. Zijn eigen verklaring, hoe het lichaam van Christus in het sacrament aanwezig kan zijn, deed weer de religieuze idee opleven, die latent aanwezig was sinds het midden van 13e eeuw, namelijk van een hiërarchie van zijn, die het onderscheid tussen natuurlijk en bovennatuurlijk overstijgt. In het sacrament was de *figura* van Christus, een soort spiegelbeeld van het lichaam van Christus in de hemel, aanwezig op het altaar. Wyclif deed geen afbreuk aan de waardigheid van de eucharistie door de transsubstantiatie te ontkennen, maar hij voegde er, zoals hij dacht, een mooiere, hogere, en zelfs meer werkelijke aanwezigheid aan toe.

Wyclif had een bijzondere stand van zaken onderkend en geprobeerd te corrigeren. Het aanmoedigen van een devotie door middel van een valse leer, betekende bevorderen van afgoderij. Hoe de clerus daar ook over dacht, de afgoderij van eucharistie lag bij de leken. Om te begrijpen waar hij bezwaar tegen maakte, is het noodzakelijk om naast de leer van de eucharistie aandacht te geven aan de rol ervan in het leven van de eenvoudige strijdende gelovigen, een leven waaraan zo veel van de aandacht, de hoop, de vrees, en de teleurstellingen van de strijdenden was gewijd.

De theologen van de 13e eeuw waren allereerst bezig het wonder van de transsubstantiatie te definiëren door de relatie van de eucharistie tot de natuurlijke wereld vast te stellen. Voor de theologen was gestalte niet noodzakelijk werkelijkheid: geloof, zo leerden zij, moest het tekort van de zintuigen aanvullen.

Afgoderij was Wyclifs typering voor de algemene reactie van verwondering en eerbied opgeroepen door het zien van de hostie bij de opheffing of in de sacramentsprocessie. En hier waren zowel Wyclif als zijn tegenstanders gewikkeld in een kwestie die emotioneel zeer beladen was.

## HOOFDSTUK IV TEKSTANALYSE VAN DE 'WYCLIFFITE' MIDDELENGELSE TEKSTEN OVER DE EUCHARISTIE

### 1. INLEIDING

Men kan op minstens twee manieren verklaren dat men het ergens niet mee eens is: door kritische vragen te stellen of door een andere mening aan te vallen. Wyclif en zijn volgelingen gebruikten de laatste manier. In een aantal teksten die geanalyseerd gaan worden, is het duidelijk hoe zij hun aanvallen formuleren. Het onderzoek naar de voornaamste van deze aanvallen vormt een deel van de analyse van deze teksten. En in het laatste deel van dit hoofdstuk wordt geprobeerd de belangrijkste zaken samen te vatten om een antwoord te geven op de vraag die reeds in de Inleiding gesteld werd, namelijk 'welke gronden en welke implicaties had de beslissing van Wyclif om leken te laten weten wat er allemaal gebeurt in de viering van de eucharistie?'

Het probleem van de eucharistie, of om precies te zijn de leer van de transsubstantiatie, vormt, zo kan men zeggen, het hoogtepunt van Wyclifs theologische debat. Men kan deze van twee kanten benaderen. Zijn afwijzing van de leer van de transsubstantiatie vormt de consequentie van zijn metafysica. Nadat het probleem van de transsubstantiatie in de 80er jaren naar voren kwam is er bij hem in zijn loopbaan geen ander theologisch probleem meer opgedoken. Aan de andere kant is door Wyclifs halsstarrigheid alles verloren gegaan wat hij tot dan toe had bezeten: de bescherming door de koninklijke familie en zijn leerstoel aan de universiteit van Oxford. Dit laatste betekende ook dat zijn rechtstreekse toegang tot de koninklijke familie om het programma van hervorming te steunen, dood was gelopen. Desondanks bleef Wyclif nog steeds beroep aan de doen ten aanzien van dwaling in eucharistie.

Wyclif begon omstreeks 1377/8 in het Engels te preken (en misschien ook te schrijven). Daarom is het niet verwonderlijk, dat er in die tijd verschillende geschriften in het Engels waren, afkomstig van hem of van mensen rondom hem. Tegenwoordig noemt men deze geschriften de 'Wycliffite' teksten, want men is niet meer, zoals tevoren, zo zeker van dat al die teksten echt van Wyclif afkomstig was. Uit die tientallen, zelfs honderdtallen 'Wycliffite' geschriften heb ik zeven teksten gekozen, die in het bijzonder het probleem van de eucharistie behandelen. Ongetwijfeld wordt ook buiten deze zeven het probleem van de eucharistie ter hand genomen, ofschoon daar slechts in het voorbijgaan. Bijvoorbeeld toen Wyclif sprak over de minderbroeders, die volgens hem een verkeerde leer over de eucharistie verkondigden in hun preken; en de priesters, die volgens hem de gewone mensen tot afgoderij brachten in hun verering van de elementen van de eucharistie. Om die reden worden behalve de zeven teksten in de tekstanalyse drie stukken onderzocht afkomstig uit twee andere lange teksten. Deze drie stukken worden in complete vorm geciteerd uit de teksten, om niet meer dan de betreffende stukken te kunnen behandelen, zonder te veel aandacht aan de hele teksten te geven.

Deze teksten over de eucharistie zijn van na het jaar 1381, toen hij begon de leer van de transsubstantiatie aan te vallen. Maar om precies elke tekst in tijd te bepalen is een zeer moeilijke taak, en dit valt op dit moment buiten mijn onderzoek. Wat ons betreft is het voldoende om te zeggen dat de

'Wycliffite' teksten afkomstig zijn van Wyclif zelf en van mensen rondom hem, en niet van de latere Lollarden. Want die waren niet meer academisch van aanpak.<sup>1</sup>

De laatste drie jaren van zijn leven produceerde Wyclif een aantal geschriften in het Latijn over het probleem van de eucharistie: *Purgatorium Secte Christi*; *Cruciata*; *Dialogus*; *Sermones*; *De Apostasia*; *De Blasphemia*; *De Confessione* en natuurlijk als belangrijkste *De Eucharistia*.<sup>2</sup>

## 2. EEN PAAR OPMERKINGEN OVER DE BRONNEN EN DE METHODOLOGIE

### *Bronnen*

Tekst 1 (in het vervolg vermeld als T 1) is genomen uit *Selection from English Wycliffite Writings* (Cambridge, 1978) met A. Hudson als redacteur. T 1, zoals door de titel *Wyclif's Confessions on the Eucharist* wordt gesuggereerd, vormt een belijdenis van hem over de eucharistie. De tweede tekst, T 2 bestaat uit twee delen: T 2A en T 2B. Zij komen uit dezelfde bron. Terwijl T 2A bijna een klein traktaat is (vormt de langste tekst uit de zeven geanalyseerde teksten), vormt T 2B een preek. Aan deze twee teksten werden de titels *Eucharist 1* en *Eucharist 2* gegeven. Het is niet duidelijk waar die namen vandaan komen.

De volgende tekst is genomen uit de verzamelde preken met als redacteurs A. Hudson en P. Gradon. Het is naar mijn bevinding de enige preek in de reeks van drie boeken genaamd *English Wycliffite Sermons* (Oxford, 1983, 1988 & 1990), die duidelijk gaat over het probleem van de eucharistie.

De titel van T 3 *In Festo Corporis Christi*, maakt duidelijk dat deze gehouden werd op het feest van Corpus Christi.

De volgende twee teksten komen uit dezelfde bron, *Wyclif: Selected English Writings* (Oxford, 1929) met H.E. Winn als redacteur. T 4A, *The Eucharist*, vormt zoals werd vermeld een preek op Pasen, terwijl T 4B, *Wyclif's Confessio*, veel gelijkenis vertoont met T 1, die ook een belijdenis vormt. Alleen heeft T 4B geen inleidende paragraaf zoals bij T 1. Daarom wordt deze tekst samen met T 1 deel 2 behandeld.

T 5 komt uit *The English Works of Wyclif Hitherto Unprinted* (London, 1880) met F.D. Matthew als redacteur. Deze tekst is getiteld *De Sacramento Altaris Corpus Domini*. De drie stukken T 6, T 7A en T 7B komen ook uit dit boek. T 6 heeft als titel 'Of Confession' en gaat over de biecht. De aanval over de leer van de transsubstantiatie komt voor op het einde van dit geschrift, in verband met de macht die de

<sup>1</sup> Hudson, *Selections from English Wycliffite Writings* (Cambridge, 1978), p. 8, 10: Hudson zelfs in de inleiding van het boek toegeeft dat ze de termen Lollard en Wycliffite als synoniem gebruikt. Maar twee bladzijden verder beschrijft ze dat de identificatie van de teksten als Wycliffite op de gelijkenis van de inhoud was met de opvattingen van Wyclif, als deze in zijn Latijnse werk kan terug te vinden. De meeste van de teksten (in haar boek, dus) zijn waarschijnlijk afkomstig van de periode tussen de dood van Wyclif in 1384 en de mislukking van de Oldcastle opstand in 1414.

<sup>2</sup> Iohann Loserth, in de inleiding voor *Iohannis Wyclif De Eucharistia Tractatus Maior, Accedit Tractatus de Eucharistia et Poenitentia Sive de Confessione* (London, 1892), p. iii-iv.

priester heeft. T 7 heeft als titel 'Of Faith, Hope and Charity'. Het deel dat gaat over het sacrament houdt verband met de minderbroeders.

T 1	I knowleche ...	<i>Selection from English Wycliffite Writings</i> (Cambridge, 1978) met A. Hudson als redacteur.
T 2A	Cristen mennes ...	<i>Selection from English Wycliffite Writings.</i>
T 2B	þis gospel ...	<i>Selection from English Wycliffite Writings.</i>
T 3	It is seid ...	<i>English Wycliffite Sermons</i> (Oxford, 1990) met A. Hudson en P. Gradon als redacteurs.
T 4A	Riȝt so þe sacrid oost ...	<i>Wyclif: Selected English Writings</i> (Oxford, 1929) met H.E. Winn als redacteur.
T 4B	I bileve ...	<i>Wyclif: Selected English Writings.</i>
T 5	Of al þe feiþ ...	<i>The English Works of Wyclif Hitherto Unprinted</i> (London, 1880) met F.D. Matthew als redacteur.
T 6	If þou be a prest ...	<i>The English Works of Wyclif Hitherto Unprinted.</i>
T 7A	As freris ...	<i>The English Works of Wyclif Hitherto Unprinted.</i>
T 7B	And þis moueþ	<i>The English Works of Wyclif Hitherto Unprinted.</i>

### *Methodologie*

Al deze teksten (afkomstig uit verschillende geschriften van Wyclif of van mensen rondom hem, die in de boeken van verschillende anglisten uit verschillende periodes zijn verzameld) noemen we 'Wycliffite' teksten. In de analyse en interpretatie zal ik 'de auteur' gebruiken bij het verwijzen naar de schrijver van een tekst. Het is overigens duidelijk dat de teksten geïnspireerd zijn door de gedachten van één centrale figuur, Wyclif.<sup>3</sup>

Ik begin de analyse van de teksten met eerst de ideeën te ontleden die in de tekst voorkomen, een voor een. Na de analyse komt ook de interpretatie daarvan, om een paar punten daarin te verduidelijken. En ik zal dit hoofdstuk beëindigen met een korte samenvatting van het geheel van ideeën die door alle teksten worden uitgesproken.

<sup>3</sup> Ik ben van mening dat in de beginperiode van de eerste periode van de 'Wycliffite' of Lollarden geschiedenis, in de periode tussen 1384-1414, de gedachten van Wyclif onder zijn 'eerste volgelingen', die ook zijn studenten waren, nog tamelijk intact was. En dat is ook het geval van de geschriften van deze periode. Er werd zeker in de loop van de tijd de invloed van Wyclif bij de latere Lollardische geschriften verbleken.



### 3. ANALYSE VAN DE TEKSTEN

#### *De teksten*

T 1 bestaat uit twee belijdenissen. In de eerste belijdenis (*prima confessio*) brengt de auteur drie zaken naar voeren. Hij begint met te verklaren dat het sacrament van het altaar echt Gods lichaam is, in de vorm van brood, en daar voegt hij zijn eerste stelling aan toe, over de wijze van Christus' aanwezigheid in het sacrament. De aanwezigheid van Gods lichaam in het sacrament is anders dan die van het lichaam in de hemel. Het is een wonder van God, dat in het sacrament zijn lichaam in de vorm van brood aanwezig is.

Als men dit sacrament ontvangt moet men denken -en dat is zijn tweede stelling- aan Christus. Men moet eerst Christus aanbidden, en daarna pas God geestelijk ontvangen. En dit is waardiger dan de priester die met weinig liefde de mis zingt.

De derde stelling is Christus' eigen woord over het brood van het sacrament. De auteur zegt dat deze zin wordt bewezen door Christus die niet kan liegen (*þis sentence is prouyde be Crist þat may nouȝt lie*) zoals ook in het evangelie wordt vermeld dat '... he says, and may not lye, "þis is my body".'

Met zijn eerste stelling wilde de auteur te zeggen dat hij het helemaal niet mee eens is met de stelling dat de wijze van Christus' aanwezigheid in de brood lichamelijk is. Want volgens hem is het niet zo. Dat gebeurt alleen in de hemel. In de sacrament is Gods aanwezigheid een sacramentele, dat wil zeggen dat men met andere ogen de aanwezigheid moet verwachten en zien. Het is het werk van een wonder. Maar hoe kan men dat doen? Daarom komt de tweede stelling.

Het zit namelijk in de manier van denken van mensen, zoals hij zegt 'but as a man leeuës for to þenk þe kunde of an ymage, ... so myche more schuld a man leue to þenk on þe kynde of brede.' Men moet zich hier alleen maar op Christus concentreren. Hiermee wilde de auteur de nadruk van de priester naar de deelnemer aan de viering verplaatsen. Hij zei ook hier dat hij die Christus aanbidt en daarna pas God geestelijk ontvangt, waardiger is dan de priester tijdens de viering.

Het was een gewoonte onder de kerkgangers van die tijd om tijdens de mis de Ave's of Patemoster's herhaaldelijk te mompelen, terwijl de priester de mis zong in het Latijn, dat voor de mensen niet begrijpelijk was. Het lijkt mij dat de auteur de nadruk wilde verplaatsen van de priester naar de leken. De genade van God in het sacrament is niet zozeer gebonden aan wat de priester doet, maar aan de juiste concentratie van mensen op Christus.

Hij herhaalde nog een keer dat 'þe bodely etyng' (lichamelijk eten van Christus' lichaam) niet nuttig kan zijn voor de ziel, als er geen sprake is van liefde. En in deze zin komt nog een keer het woord 'charite' (liefde) voor. Deze is één van de drie deugden die de auteur zeer hoog gesteld heeft. In de andere teksten zullen wij dit nog een keer tegenkomen.

De *secunda confessio* van T 1 heeft vijf stellingen. T 1 is (bijna) identiek met T 4B. In zijn voetnoot van de teksten geeft Winn een lijst van de tekstvarianten. Winn gebruikt een bron die verschilt van die van Hudson.<sup>4</sup>

De eerste stelling gaat over de leer van Christus zelf -en van zijn apostelen- dat het sacrament op het altaar echt Gods lichaam in de vorm van brood is. De auteur voegt nog eens andere nadruk toe, als hij ook zegt, dat deze leer door de kerk honderden jaren werd aanvaard (as holy kirke many hunderuth wyntur has trowyde). Op deze manier wil de auteur zeggen, dat deze leer orthodox is. En dat kan ook betekenen dat hij de orthodoxie van zijn eigen positie wil aantonen.

In dezelfde paragraaf komt de tweede stelling naar voren. Deze gaat over het argument van de ketters, die een andere mening hebben. Volgens de auteur kan men hun argument beantwoorden, zoals men ooit heeft gedaan tegen andere ketters, die zeiden dat Christus alleen maar een geest en geen lichaam is (þat Crist is a spiryt and no body). Nu zeggen déze ketters dat het sacrament wel Gods lichaam is, maar géén brood. De waarheid is dat ze beiden in wezen niet verschillen (it is boþe togedur). Hier maakt de auteur een vergelijking tussen het Docetisme (de ketterij in vroege kerk die beweerde dat het lichaam van Christus niet echt was) en de ketters van zijn eigen tijd. Met de zinsnede 'þat þis sacrament is Goddus body and no brede' is het wel duidelijk dat hij aan de leer van de transsubstantiatie refereert. Het is hier wel duidelijk dat hij zijn beschuldiging van eigentijdse ketterij richtte tot de kerkgezagvoerder.<sup>5</sup>

In de volgende paragraaf komen nog twee stellingen voor. De auteur beschouwde als de gevaarlijkste ketterij de geloofsopvatting waarin wordt gezegd, dat het sacrament een accident zonder substantie is. Het gevolg van deze gedachten is dat het brood niet Gods lichaam is. De auteur zegt in zijn vierde stelling dat deze ketterij onder invloed van de duivel zelf is ontstaan. En als wat deze ketters geloven en leren juist is, dan zouden zelfs Christus en zijn heiligen ketters zijn en het grootste deel van wat nu door de kerk geloofd wordt ketterij zijn (Crist and his seyntes dyede heretykus, and þe more partye

<sup>4</sup> Wanneer men van dichtbij het verschil tussen T 1 en T 4B beschouwt krijgt men de indruk dat Winn er maar streeft trouw te zijn aan zijn bronnen, terwijl Hudson er maar streeft om de consistentie van Wyclifs gedachten te bewaren. Daardoor geeft Hudson, anders dan de bron die door T 4B gebruikt wordt, haar eigen interpretatie en verandert het woord 'wij', dat niet overeenkomt met Wyclifs gedachten, in 'wiþ[outen]'. Op die manier is er een consistentie met Wyclifs gedachte, volgens welke ketters die geloven dat het sacrament een accident zonder substantie is, de gevaarlijkste ketters zijn.

In de noten voor de tekst legt Hudson uit dat deze twee belijdenissen afkomstig zijn van het werk van Knighton (1390). Volgens Hudson was Knightons begrip over de eucharistische controverse zo slecht, want die gaf een inleiding die zei dat beide belijdenissen orthodox waren. (Hudson, *English Wycliffite Writings*, p. 141-42).

<sup>5</sup> Wyclif werd in het kerkelijk tribunaal in Blackfriars van 1382 veroordeeld van drie voornamste ketterijen van de eucharistie: a) dat de substantie van brood en wijn blijft na de consecratie in het sacrament op het altaar; b) dat accidenten zonder een subject niet blijven na de consecratie van hetzelfde sacrament; c) dat Christus niet in het sacrament op het altaar identiek en echt in zijn eigen lichamelijke persoon is. Terwijl de eigentijdse eucharistische theologie zei: a) dat na de woorden van de consecratie, door het wonder van transsubstantiatie de plaats van het brood en wijn wordt genomen door het lichaam en bloed van Christus; b) het wonder van de transsubstantiatie is wanneer de kleur, textuur, smaak en dimensie (de accidenten) blijven, en de realiteit van het brood (zijn substantie of subject) wordt vervangen door het lichaam van Christus; c) dat dit lichaam van Christus precies identiek met materiele lichaam van Christus (Hudson, *English Wycliffite Writings*, p. 142). Dus de opvattingen in deze tekst was ketterijen volgens de normen van de tijd.

of holy kirke beleuyth nowe heresy). Er is een kleine aanwijzing naar een aardbeving (herfde) in 1382, toen er een bijeenkomst in Londen werd gehouden. Dit vormt een bewijs dat dit geschrift samengesteld werd na het kerkelijk tribunaal in Blackfriars van 1382, waarin de werken van Wyclif veroordeeld werden.

In deze paragraaf wordt nu duidelijk welke theorie hij als de gevaarlijkste ketterij beschouwde. Hier gaat het over de theorie van *annihilatio* van Duns Scotus. Want volgens deze bestaat het brood niet meer, alleen het lichaam van Christus. Het brood wordt vervangen door het lichaam van Christus. In de ogen van Wyclif en zijn volgelingen was dit onmogelijk. Dit is onaanvaardbaar volgens zijn schema van de orde van zijn. Daarom voegde de auteur er zijn eigen interpretatie van de consequentie van deze theorie aan toe: als het sacrament een accident zonder substantie is, dan is de consequentie dat het niets is. Want volgens de auteur bestaat er géén accident zonder substantie in het universum.

Zoals zijn tijdgenoten geloofde de auteur ook dat ketterij door de duivel wordt teweeggebracht. Daarmee bewijst hij, hóe gevaarlijk de situatie is. Ik kan me voorstellen dat de auteur in een zeer moeilijke situatie verkeert. Daarom gebruikt hij deze argumentatie (de duivel en dat als de leer waar is dan zou Christus zelfs ketter zijn) om zijn eigen positie te verdedigen en te rechtvaardigen.

De laatste paragraaf en ook stelling is een verzoek aan de koning, om iets te ondernemen zodat de priesters afstand doen van alle wereldlijke zaken en bezit; en ook een verzoek om de minderbroeders te straffen, die terzake van het sacrament hebben gelogen.

Wat opmerkelijk van deze laatste paragraaf is, is dat de auteur de koning vraagt om zijn tegenstanders, namelijk de priesters (niet alle priesters, maar de priesters die ook de koninklijke ambtenaren zijn en die de temporele macht en bezit hebben) en de minderbroeders, te corrigeren. Dit is eigenlijk een wanhopig verzoek, want de koninklijke familie heeft afstand gehouden van Wyclif na de eucharistische controverse. Integendeel de koning, Richard II, gaf veel steun aan de kerk om Wyclif en zijn aanhangers in de universiteit van Oxford, en ook later de Lollarden, te onderdrukken.

Waarom deed de auteur dan toch een verzoek aan de koning? Ik denk dat deze laatste paragraaf is een soort teken van loyaliteit aan zowel de koning als de kerk en tegelijk een afwijzingen ten opzichte van de prelaten en de minderbroeders. Het is typisch van Wyclif dat hij altijd de koning beschouwde als degene die de hervormingen, zowel kerkelijk als maatschappelijk, in zijn koninkrijk (his rewme) kan aanbrengen.

In de eerste deel van de tekst (*Prima confessio*) behandelde de auteur de kwestie hoe men in het sacrament kan geloven. In het tweede deel (*Secunda confessio*) verklaarde hij niet alleen wat hij geloofde, maar viel hij ook de andere verklaringen aan. Deze twee delen van de tekst bestaan uit twee zelfstandige teksten. Henry Knighton heeft de teksten samengesteld in zijn verhaal (*Chronicon*). Het is een werk in het Latijn waarin deze engelse tekst te vinden is.<sup>6</sup>

Engelse tractaten van de 'Wycliffites' zijn altijd bedoeld voor de lezers (en toehoorders) buiten de universiteitskring. Ik beschik niet over de informatie in hoeverre de invloed van deze teksten onder de

<sup>6</sup> Hudson, *English Wycliffite Writings*, p. 141; Henry Knighton, *Chronicon*, ed. J.R. Lumby (Rooks Series, London, 1889-95).

lezers. Maar zover ik me mag voorstellen, roept de auteur zijn lezers om op niet alleen de juiste geloofsleer aan te hangen, maar ook aan de koning loyaal te zijn. Want van hun kant beschouwden aartsbisschop Courtenay en de andere bisschoppen de leer van 'Wycliffite' juist als een gevaar voor rust en orde in Engeland.

T 2A vormt de langste tekst, en bevat veel ideeën. Ik heb hier minstens vier stellingen in gevonden. Vanaf de tweede stelling moeten wij dieper gaan met deze stelling te verdelen in verschillende ideeën die erin vermeld staan.

De auteur vangt dit geschrift aan met de verklaring over wat de Christenen samen met de apostelen en de heiligen geloven namelijk dat het sacrament van het altaar werkelijk het lichaam en bloed van Christus is (þat þe sacrament of þe auter, ... is verre Cristis body and his blode), gefundeerd op de eigen woorden van Christus in de evangeliën van Mattheüs, Marcus en Lucas.

Hierin zet de auteur de naam van Jezus, de apostelen en de drie heiligen: Augustinus, Hiëronymus en Ambrosius op een rij. Deze drie heiligen zijn drie van vier traditionele doctoren in de Westers Kerk (met Gregorius de Grote erbij). Op die manier wil de auteur zijn stelling te bevestigen dat deze in overeenstemming is met de kerk van vroeger. Maar waren in werkelijkheid de ideeën van de drie doctoren over de eucharistie echt dezelfde?

In het hoofdstuk 3 deel 1.A. hebben we gezien hoe verschillend de opvattingen van Augustinus en die van Ambrosius zijn. De ene rust op de traditie van *materieel-realisme* (Ambrosius) en de andere op de traditie van *symbolisch-realisme* (Augustinus). En Hiëronymus staat in de traditie van Origenes, die tot de *figuratieve opvatting* behoorde. Hoe zit er dan eigenlijk de opvattingen van de doctoren die bij elkaar zo verschil was, in deze tekst?

Als fundering (þe ground) van zijn positie neemt de auteur de woorden van Jezus (van de synoptische evangeliën) over het avondmaal. Uit Jezus' eigen woorden daar kan men afleiden dat het brood zijn lichaam is en de wijn zijn bloed. Na de woorden van Jezus legt de auteur uit hoe het allemaal gebeurt. Ten eerste, het brood is nog steeds brood, zo ook de wijn wijn. Maar, ten tweede, ze zijn nu óók lichaam en bloed van Christus. Nu zijn zij tegelijkertijd brood én lichaam van Christus (but þis sacrament is boþe brede and Cristis body togedre), zo ook wijn én zijn bloed. De auteur verklaart dit met een vergelijking, 'gezien Christus waarlijk God en waartlijk mens is; en zoals Christus in zijn mensheid pijn leed en de dood onderging en toch de Godheid geen pijn kon lijden zo kan, ofschoon dit sacrament bederf kan lijden, niettemin het lichaam van Christus geen bederf lijden' (as Cristes manhed suffrid peyne and deþe and 3itt þe godhed myȝt suffre no peyne, so, þuȝ þis sacrament be corruped, neuerþele[s] þe body of Crist may suffre no corrupcioun).

De auteur gebruikt hier veel citaten, zowel uit de Bijbel als van de kerkvaders. Ten eerste komen er de woorden van apostel Paulus in zijn brief aan de Korintiërs over het avondmaal, waarin de apostel het sacrament 'bred þat we breken' noemde. Verder citeert de auteur de uitspraken van Augustinus, Hiëronymus en Ambrosius. Met de woorden van Augustinus bevestigt de auteur dat in het geloof 'þat þing þat is seene is brede ... is Cristis body and ... þe wyne in þe chalis ... is Cristis blood' (*Sermo. 227*).

Van een brief van Hiëronymus is nog een keer een bevestiging van 'þe brede ... is þe body of our Lord sauour' (*Epistola* 120). Meer uitgebreid is de verklaring van Ambrosius die zegt dat de consecratie gebeurt niet alleen door de woorden van de priester maar ook door de woorden en kracht van de almachtige God (*De Sacramentis* IV). Het is goed voor de auteur om op dit punt op te houden en verder zijn eigen gedachten plaats geven, want als hij verder op de gedachten van Ambrosius zou ingaan, dan krijgt hij straks het probleem met het 'chaungeþ þe creature' in zijn eigen theologische constructie. Dit is beslist op de theorie van conversie gefundeerd, en niet op de symbolische opvatting, waartoe Augustinus ook behoort.

Tenslotte gebruikt de auteur een besluit van curie van Rome samen met 113 bisschoppen, met een inhoud als volg: '... þat brede and wyn, þat ben put in þe auter, ben aftur þe consecracioun not oonly þe sacrament, but also verrey Christis body and his blood.' Deze zin komt uit de Berengarius' belijdenis,<sup>7</sup> toen hij onder de druk was van een aantal synodes waarin hij deze belijdenis moest aannemen, zijn eigen opvatting verwaarloosde. Maar wat voor de synodes belangrijk was,<sup>8</sup> is nu bij de auteur met een andere bedoeling gebruikt.<sup>9</sup>

Volgende paragraaf is gevuld met citaten uit de Bijbel en van de kerkvaders. Om te beginnen zegt de auteur dat zij die zeggen dat dit sacrament noch brood noch het lichaam van Christus is, maar accident zonder substantie, als ketters beoordeeld worden moeten. Hun mening is in strijd met Jezus Christus, met de apostel Paulus, met veel heiligen (onder andere Augustinus, Hiëronymus en Ambrosius), met de curie van Rome en met alle christenen. De auteur begint met de leerlingen van Christus zèlf, die getuigen waren van Christus, toen hij brood brak. Dat brood is het sacrament van het altaar, volgens Augustinus en ook de apostel Paulus. En verder citeert de auteur nog twee keer Augustinus, een keer Hilarius van Poitiers en een groot priester, de auteur van *De Officiis Ministrorum*, die Ambrosius is. Augustinus zei dat dat ding (het brood), dat een produkt was van de aarde, tegelijk door gebed geheiligd, het lichaam van Christus is. Hilarius zei dat het lichaam van Christus geëleveerd boven het altaar is tegelijk symbool en waarheid: symbool als we het zien als brood en wijn, waarheid als we geloven dat het het lichaam van Christus is. Augustinus zei ook dat het sacrament of het offer van de kerk wordt gemaakt uit twee dingen: de zichtbare elementen namelijk brood en wijn, en het onzichtbare vlees en bloed van onze Heer Jezus Christus. En de grote priester (Ambrosius) zei dat dit sacrament uit twee naturen is samengesteld: de natuur van het brood en de natuur van het lichaam van Christus, zoals Christus zelf van twee naturen is, echte God en echte mens. Dit is de derde stelling van de auteur.

Met al deze citaten wil de auteur zijn positie te laten zien dat al de kerkvaders ook het met hem eens waren wat betreft het sacrament, dat er bestaat uit twee naturen samen. Eerste stelling van

<sup>7</sup> Deze is de synode van Rome uit 1059 (Denziger, *Enchiridion Symbolorum* (ed. XXXIII, 1965) num. 690).

<sup>8</sup> Wat de synodes van Berengarius wil horen was de belijdenis dat het sacrament echt het lichaam en bloed van Christus is. Want Berengarius wees het idee af dat de substantiele veranderingen in de eucharistie plaatsvindt. Volgens hem is er geen echte lichaam en bloed van Christus op het altaar. Dus de Berengarius' belijdenis is eigenlijk een belijdenis van de kerk, waarin de 113 bisschoppen aanwezig waren, die wilde dat de leer van de transsubstantiatie (hoewel deze termen op die tijd nog niet in gebruik was) te behouden.

<sup>9</sup> Want de auter gebruikt de belijdenis om zijn eigen strijd tegen de leer van de transsubstantiatie uit te voeren. Volgens hem zeggen de aanhangers van deze leer dat op het altaar geen lichaam en bloed van Christus bestaan, maar niets.

Augustinus benadrukte hoe de natuurlijke dingen uit de aarde voortkomen zijn ook tegelijk het lichaam van Christus. Van Hilarius kreeg de auteur ook een bevestiging hoe er tussen de twee realiteiten relatie kan ontstaan, namelijk tussen wat wij zien en wat wij geloven. In zijn tijd bestreed Hilarius het Arianisme, waarmee hij bezig was om de goddelijke natuur van de Zoon te verdedigen. En zoals ook de andere 4e eeuwse theologen was hij betrokken in de triniteitscontroverse en niet bezig met de uitleg van het sacrament. En wat zijn opvatting hierover betreft lijkt het dat hij op dezelfde lijn met de *symbolisch-realistische* opvatting. Dingen, die we zien, verwijzen naar een andere realiteit, maar ze bestaan tegelijk samen. Ongeveer hetzelfde, maar op andere manier gezegd, spreekt uit de tweede stelling van Augustinus. Hierin kunnen we ook zien de andere manier om de *symbolisch-realistische* opvatting uit te leggen, dat de zichtbare elementen van brood en wijn verwijzen naar het onzichtbare vlees en bloed van Christus. Als met de grote priester wordt Ambrosius van Milaan bedoeld, dan de uitspraak '... Iesu Crist is of two kyndes boþe togidre, verre God and verre man,' is begrijpelijk van hem. In zijn tijd zag hij verschillende ketterijen tot stand komen: Apollinarianisme, semi-Arianisme, enz. Daarom benadrukte hij het punt dat Jezus Christus is van twee naturen, echt God en echt mens. Maar of de andere zin'..., so þis sacrament is of tow kyndes, of kunde of bred and of kynde of Cristis body, ...' van hem afkomstig is, daarover heb ik mijn twijfels. Maar het lijkt hier dat voor de auteur er geen enkel probleem is zolang de stelling zijn eigen stelling goed kan steunen. En hierin slaagt hij.

Verder behandelde de auteur de mening van de kettlers. Hij zei dat deze in strijd was met het woord van Christus, en ook met dat van Paulus. De auteur noemt de kettlers als kettlers van gisteren (zisturdaye heretikis) om het verschil te laten zien tussen dit nieuwe denken (van gisteren!) en de oudere waarheid, die door iedereen en alles als waar is beschouwd. Alles betekent de Bijbel, het verstand en zintuigen (þis is nougt taugt expresly in wordes in eny party of holly writt ne be resoun ne bodily witt). Vervolgens probeert hij te laten zien dat de kerkvaders<sup>10</sup> en de wijsgeren via intensieve studie hetzelfde zeggen namelijk 'þer may no accident be wiþou[te] subiecte'. En als waar is dat het er een accident kan zijn zonder subject (þer be any accident wiþout subiecte) dan vormt dat iets wat in de natuur zeer laag staat (it is wars in kynde þenne is any lumpe of cleye). De kettlers zeggen ook volgens de auteur dat dit sacrament op geen enkele manier het lichaam van Christus is, maar dat daarin het lichaam van Christus verborgen is (þis sacrament is in no maner Cristis body, but þervndur Cristis body is hidde).

Voor de auteur lijken de leer van Christus, van de Bijbel en van de kerkvaders én de bevindingen van de wijsgeren op hetzelfde niveau te staan. Het lijkt voor hem dat de theorie van accident en substantie geen bevinding is van de mens, maar een (ware) waarheid van ouds, gelijkwaardig aan de leer van de kerk. En dat is juist zijn metafysicastandpunt, dat alle dingen in het universum hun eigen bestaan hebben en dit van God krijgen. God heeft een plan voor elke dingen. En ze kunnen niet zomaar vernietigd of vervangen worden.

Dus, om te zeggen dat in de eucharistie de accidentia van brood en wijn vervangen worden door Christus is helemaal onaanvaardbaar. Het is moeilijk van deze teksten te achterhalen hoe het eigenlijk zit

<sup>10</sup> De *Trinitate* van Augustinus boek v, vii en ix (PL 42. 911 e.v.) en pseudoChrysostomus over het evangelie van Mattheüs (PG 56. 747-8)

met de originele opvatting van dit 'accident zonder subject (of soms substantie)'. Welke theorie viel hij eigenlijk aan? Die van Duns Scotus (1265-1308) of die van William Ockham (1280-1349). Ze zijn allebei Franciscanen en hebben aan de universiteit van Oxford gedoceerd, maar niet in dezelfde tijd.<sup>11</sup> En ze hebben allebei hun reputatie en invloed nagelaten binnen de universiteit, zelfs tot in de tijd van Wyclif. Het is evident, dat de auteur hier de theorie van Duns Scotus bestrijden. Het gaat hier niet om de intentie van Scotus, die de aanwezigheid van Christus in de eucharistie wilde verklaren, maar om onverenigbaarheid van zijn denken met dat van de auteur. Accident zonder substantie is voor deze ondenkbaar. Want dát is strijdig met de manier waarop God de hele schepping heeft geschapen, volgens de auteur.

De zinsnede 'þis sacrament is in no maner Cristis body, but þervndur Cristis body is hide,' is volgens de auteur een volgende stelling van de ketters. Hierbij vraag ik me af of deze van dezelfde ketter is of van een andere. Hier gaat het ook niet om de bedoelingen van iemand die deze verklaring gegeven heeft, die waarschijnlijk mensen wil onderwijzen dat hoewel in dit sacrament niet het echte lichaam te zien is, daaronder toch het lichaam van Christus verborgen is. De auteur beschouwt deze verklaring echter als afwijzing van aanwezigheid van het lichaam van Christus in het sacrament.

Al deze dwalingen heden volgens hem op in de tijd dat Satan was losgelaten (in þe tyme þat Sathanas was vnbunden). Want gedurende duizend jaar heeft Christus nooit geleerd dat het sacrament van het altaar een accident zonder subject was en op geen enkele wijze het lichaam van Christus (þe sacrament of þe auter was an accident wiþoute subiecte and in no maner Cristis body), maar hij en zijn apostelen en de heiligen hadden geleerd dat dit sacrament brood is en zijn eigen lichaam, en dat er geen accident kan zijn zonder subject (þis sacrament is bred and his own body, and þat þer may be noon accident wiþout subiecte). Hierin beschuldigde de auteur de bisschoppen die volgens hem onkundig waren in de Heilige Schrift (vnkunny[n]ge in hooli writt), en die huichelaars huurden om de gelijke dwalingen te verkondigen.<sup>12</sup> Nog ernstiger is het feit dat veel doctoren theologie en andere Farizeeën (many capped monkes or oþer pharisees) bereid zijn om deze ketterij te verdedigen.<sup>13</sup> Daar kwam dan nog bij dat de ketterij van de simonie nog steeds hoogtij vierde, zo ook de wereldse hoogvardij en begeerte van priesters tegenover de zachtmoedigheid en vrijwillige armoede van Christus (wordly pride and coueitise of prestis aʒeynes Cristis mekenesse and wilful pouert). Het was duidelijk voor de auteur, dat zij samenzwoeren tegen het evangelie van Christus en tegen zijn arme levenswijze om hun eigen trots, begeerte en wereldsheid te handhaven, naast hun gulzigheid, luiheid en nog veel meer grote zonden (þei conspiren aʒeynes Cristis gospel and his pore lyuyng for to maynten here owne pride, coueitise and worldynesse and wombe-ioye and ydulnesse and many moo grete synnes).

In die tijd was het duidelijk dat elke dwaling of ketterij als het werk van de duivel werd beschouwd. Als nu de auteur over 'in þe tyme þat Sathanas was vnbunden' zegt, verwijst hij naar De

<sup>11</sup> Ockham begon met zijn studie in Oxford (1309) een jaar na de dood van Scotus (1308).

<sup>12</sup> Maar er is toch nog een andere mogelijkheden, dat de onkundige niet de bisschoppen is maar de gehuurde.

<sup>13</sup> 'Capped monkes' verwijst naar de opvallende hoed van de doctoren theologie (Hudson, *English Wycliffite Writings*, p. 192).

*Openbaring van Johannes 20:7-10*. Want, volgens hem, was er nog nooit eerder gebeurd de dwaling rondom de eucharistie zoals hij in zijn eigen tijd beleefde.

De preken van de minderbroeders waren wel geliefd bij de mensen. Zij waren sinds een eeuw echt een nieuwe kracht in het kerkelijk leven met hun apostolisch idealisme (verkondigen van het woord en armoede). Maar in de loop van de tijd verloren zij hun kracht. Zij begonnen macht en bezit te accumuleren, zowel op hoog als op lager niveau. Op het hoge niveau probeerden zij bijvoorbeeld om voorrechten binnen de universiteit van Oxford te krijgen of als biechtvaders van de koninklijke familie invloed te verwerven. Op het lage niveau probeerden zij in de parochies meer invloed op de mensen te krijgen dan de plaatselijke pastoor had. Er ontstond eigenlijk een concurrentie tussen de reguliere en seculiere kanunniken en de minderbroeders.

Al deze ontwikkelingen keurt onze auteur af. Maar het is namelijk zó, dat de kerkelijke situatie in Engeland van de tweede helft van de 14e eeuw ver van ideaal was. Daarom wil de auteur de kerk hervormen niet volgens het kanoniekrecht maar volgens de Bijbel (hooli writt). Zijn ideale kerk is de nieuwtestamentische kerk, en volgens dit model moet de kerk van zijn tijd zich hervormen. Het is daarom niet verwonderlijk dat hij zijn eigentijdse kerkelijke entourage zo beu was. En hij noemde deze met verschillende namen: ketters, huichelaars, Farizeeën, valse profeten, enz.

In deze teksten leek dat de auteur in blinde razernij meegesleept werd. Hij begon namelijk met een koele verklaring over wat men moet geloven en denken ten aanzien van de eucharistie. Maar hij beëindigde de tekst met heftige aanvallen op de verschillende kettenijen, niet alleen dwaling in de leer van transsubstantiatie, maar ook simonie. In de voorlaatste zin van de tekst beweert hij dat er een samenzwering was om het luxe leven te behouden in tegenstelling tot het evangelie van Christus en zijn arme levenswijze. Zijn bezwaar is niet tegen de kwestie van moreel-zuivere priester, maar van hun levensstijl. In de aanklacht van de bisschoppen tegen de Lollarden stond erin een lijst van zestien punten van de Lollarden.<sup>14</sup> Twee punten daarvan bespreken over de bisschoppen, prelaten en priesters.<sup>15</sup> De eerste gaat over het bezit van de bisschoppen, die volgens Wyclif en de Lollarden strijdig met Gods wet was. Het tweede punt is de opdracht van de priesters, die volgens Wyclif en de Lollarden niet van mis zingen, maar onderwijzen en het woord van God verkondigen.

Wat opvallend is van T 2B, is dat deze tekst niet rechtstreeks de kwestie van de eucharistie behandelt. Hierin kiest de auteur het verhaal uit het evangelie van Johannes, waarin Johannes een getuigenis over Jezus gaf. In de eerste zin van deze tekst zegt hij al dat de Doper getuigde van Christus' Godheid en ook van zijn mensheid (*Baptist witnesside of Crist bope of his godhed and eke of his manhed*). Direct daarna beschrijft hij de verhouding tussen het getuigenis van Johannes: 'zie het lam

<sup>14</sup> Hudson, *English Wycliffite Writings*, p. 19-24.

<sup>15</sup> *þe nynþe is þat it is aȝens þe lawe of God þat bischopis and oþer prelatis of þe chirche schulden haue temporal possessions, for by Goddis lawe þei schulden go oon fole preching þe worde of God; þe tente: þat is þat prestis weren not ordeyned to sey massis or maleynes, but onli to teche and preche þe worde of God.*



Gods' (Lo, þe lombe of God),<sup>16</sup> en het begrip van het lam Gods, dat de auteur beschouwt als de manier van Johannes om zowel de mensheid als de Godheid van Christus (þe manhed of Crist and his godhed) aan het volk te verkondigen. Aanvankelijk lijkt het alsof de auteur alleen spreekt over het symbool van het lam Gods, dat de zonden van de wereld draagt, maar verderop blijkt dat hij over de grenzen van dit thema heen gaat. Wat betreft de mensheid en de godheid van Christus, zegt hij dat de reden daarvan is dat alleen God op die manier de zonde kan wegnemen, omdat alle andere lammeren vlekken hadden die zij niet zelf konden wegnemen (for oonli God myzte þus fordo synne, siþ alle oþir lambren hadden wemmes þat þei myzten no hemsilf fordo). Op grond van deze gedachten gaat hij over naar de sleutelmacht van de priesters. Hierover zegt hij dat zij deze macht bezaten in zoverre zij Christus vertegenwoordigden (þei han þis power in as moche as þei acorden wiþ Crist).

Deze eerste helft van de eerste paragraaf bevat twee ideeën. Het begrip van het lam Gods en de mensheid en Godheid van Christus. Volgens de auteur is dit dubbele spreken van de Doper zelf (þus schewiþ Baptist bi his double speking). Want een willekeurig lam kan de zonden van de hele wereld niet wegnemen. Het moet het lam Góds zijn, dat wil zeggen een volmaakt lam, waarvoor God zelf gezorgd heeft. Een volmaakt lam is een lam zonder vlekken, terwijl de andere lammeren nog vlekken hebben. De andere lammeren kunnen de zonden van één land wel wegnemen, maar de zonden van de hele wereld kunnen alleen maar door dit onbevleete lam, het lam Gods, te niet gedaan worden. De auteur ziet de verhouding tussen de sleutelmacht van de priesters en deze daad van Christus, die als het lam Gods zonden van deze wereld wegnam; Ze moeten altijd eensgezind zijn met Christus, anders hebben ze geen kracht om los te maken of om te binden.<sup>17</sup>

Teruggaande naar het getuigenis van Johannes, spreekt de auteur verder over de duif, die nederdaalde uit de hemel en hoe we kunnen zeggen dat deze de heilige Geest (þe Hooli Goost) is. De duif was echt een vogel zoals andere vogels, waardoor deze niet de Heilige Geest kan zijn op dezelfde manier waarop Christus mens was. De Geest rust tijdelijk in de duif, als een voorbijgaande theofanie, en niet als incarnatie. Op deze lijn kan dan men zeggen dat de Geest 'was comynge doun in þis dowue'. Het is ook het geval met Josefs interpretatie van de dromen van Faraó: Zeven koeien zijn zeven jaren (in his lawe þat seuene oxen ben seuene zeer). Het woord dat hier (in de Vulgata) gebruikt is, is *sunt* en niet *signant*. De zeven koeien zijn alleen maar voorbeeldig of staan voor de jaren, maar zijn op zichzelf niet de jaren. Dat is ook het geval met het heilige brood als waarlijk Gods lichaam (þe sacrid breed is verilli Goddis bodi) en met de duif als de heilige Geest (þis dowue is þe Hooli Goost). Ze zijn allemaal aan de ene kant nog steeds brood en duif zoals ze zijn, en aan de andere kant staan ze voor het lichaam van Christus en de Heilige Geest.

<sup>16</sup> Johannes 1:36.

<sup>17</sup> Hudson, *English Wycliffite Writings*, p. 146, 193: De auteur zag in de praktijk van minsten een keer per jaar de eucharistie deelnemen, en als voorwaarde daarvoor moet men eerst biechten, dat iets ontbreekt is. De priesterlijke absolutie en de mondelinge biechten van de leken werden automatisch. Er was niet meer belangrijk wat in de hart van de mensen gebeurde. Wyclif wilde hier iest aandoen. Hij ging terug naar de eerste principe: God alleen kan zonde vergeven, want alle zonde is een belediging tegen God; God alleen kan tot diep in mens' hart zien of die echt berouw heeft of niet; en natuurlijk God alleen kan absolutie geven. Dat betekent dat biechten tot de priester en absolutie een bevestiging daad zijn, en de priester functioneert als Gods vicaris.

Hier onderscheidt de auteur twee manieren van spreken: een 'individuele' manier van spreken en een 'conventionele' manier van spreken (*two maners of seyng: þat ben personel seyng and habitudynel seyng*) en gebruikt dit onderscheid als een middel om deze verschijning te begrijpen.<sup>18</sup> Met de individuele manier van spreken (*personel seyng*) bedoelt hij spreken over het ding zoals het volgens zijn natuur is. En met conventionele manier van spreken (*habitudynel seyng*) bedoelt hij spreken van de bepaalde eigenschappen van dat ding, die naar andere dingen of realiteiten aanwijzen. De duif is niet God van aard, maar door haar eigenschappen verwijst ze naar God. Zo is het met alle goede dingen, die naar hun schepper verwijzen. De auteur probeert uit te leggen hoe men moet begrijpen wat Paulus bedoelde, toen hij zei dat Christus alles zal zijn in alle dingen voor hen die hem begrijpen (*Crist schal be alle þingis in alle þingis to men þat vndirstonden him*) (Korintiërs 15:28 en Kolossenzen 3:11).

We ruiken hier misschien een beetje pantheïsme, maar dat is helemaal niet zo. Dit is juist een uiting van het realisme van de auteur, waarin alle dingen hun eigen plaats hebben in de orde van zijn en relaties met de schepper.<sup>19</sup> Ze bezitten iets van hun schepper en op de dag des oordeels zullen ze allemaal tot een boek worden (*aftir þe dai of doom al þis world schal be a book and in ech part þerof schal be God writun, as God schal be in his kynde in ech part of þe world*).

Hier gebruikt de auteur de laatste paragraaf van deze tekst om te verklaren het verschil tussen de woorden (*dyuersite in wordis*) en wat onder deze woorden moest worden verstaan (*what entent þese wordis ben vndirstondun*). Naar zijn mening als mensen spreken op gezag van Gods wet, spreken zij in een begrip dat niet vreemd is voor anderen (*bi autorite of þe lawe of God schal men speke her wordis as Goddis lawe spekiþ, and straunge not in speche fro vndirstonding of þe peple*). Alle woorden die door God gesproken werden, moeten wij altijd beamen en verklaren tot zij als waar begrepen worden (*þ[e]s[e] word[is] þat God spekiþ schulde we algatis graunte, and declare hem to trewe vndirstonding*).

De auteur spreekt ook hier over mensen met de misleidende redeneringen en hij geeft de waarschuwing om hieraan geen aandacht te schenken (*recke we not of argumentis þat sophistris maken*). Wie zijn zij en wat is de inhoud van hun argumentaties? Van deze tekst krijgen we niet zoveel gegevens. Ze zijn heel goed met woorden en zinnen en dat ze Gods wet betwisten, zoals de auteur in de laatste zin van deze tekst zegt 'In þis mater we han ynow stryuen in Latyn wiþ aduersaries of Goddis lawe, þat seien þat it is falsest of alle lawis in þis world þat euer God suffried'.

Wat betreft het gezegde dat Christus in alle dingen is (*Crist is alle þingis*), zegt hij -om de argumentatie van de 'sophistris' te ontwijken- dat Christus niet zomaar alles (*Crist is ech þing*) is dat wij graag willen noemen. Want volgens hem zegt God het ene en niet het andere. Alleen wat in de Bijbel staat, is waar. Daarmee bedoelt hij kennelijk dat men van de ene kant gebruik moet maken van zijn

<sup>18</sup> Hudson, *English Wycliffite Writings*, p. 193-4: In zijn *Triologus* (266/ 22-4) onderschijnt Wyclif drie manieren van spreken 'Et novisli quod triplex est praedicatio, scilicet formalis, essentialis et habitudinalis'. De *habitudynel seyng* is inderdaad de *habitudinalis*, die door Wyclif toegepast tot zeven koeien en de eucharistie (*Triologus* 267/4-6). Zelfs voor Hudson wat Wyclif bedoeld met *personel seyng* is niet helemaal duidelijk. Ze benadrukt hier dat *bi sum habitude* (een vastgestelde manier van interpretatie) de auteur belangrijk punt is. En door deze kan de duif als de Heilige Geest genoemd worden.

<sup>19</sup> Hudson, *English Wycliffite Writings*, p. 194: De *esse intelligibile* inherent zijn eeuwig aan God, maar tegelijk is noodzakelijk voor het bestand van het scheppsel. In *De Dominio Divino* gebruikt Wyclif dezelfde bijbelse citaten.

gezond verstand (þe comoun vndirstodning schulde we algates holde), maar van de andere kant dat dat alleen goed kan zijn als het niet in strijd is met Gods woord, namelijk als de Bijbel leert ons de juiste zin daarvan (but if Goddis wordis tauzten vs his propre sence).

In deze tekst als het geheel spreekt de auteur nauwelijks over de eucharistie. Het belang van de tekst ligt in de discussie over het teken en 'habitudynel seyng', wat ik hier vertaal -zoals Hudson deed- als een vastgestelde manier van interpretatie. Want deze staat centraal in Wyclifs gedachten over de eucharistie. In deze tekst zien we redelijk helder hoe behandelt de auteur het probleem van het samenzijn van de twee realiteiten (of substanties). Hij maakt hier duidelijk dat de aanwezigheid van Christus in het sacrament echt is, maar niet op lichamelijke manier zoals het voorgesteld werd door de leer van de transsubstantiatie. Het is min of meer zoals de aanwezigheid van de Heilige Geest in de vorm van de duif toen Jezus gedoopt werd, namelijk als voorbijgaande theofanie en niet als incarnatie.

T 3 begint met de bekende verklaring van die tijd dat men Christus' vlees geestelijk moet eten en zijn bloed geestelijk moet drinken (þat men shulden goostly ete his fleyss and goostly drynke his blood). Deze verklaring wordt voortgezet met twee vermaningen: men moet een waar geloof hebben en het ongeloof vermijden (first men shulden haue treuþe of bileue and fle þe errour of mysbileue), en men moet een waar begrip hebben en dwaling vermijden (aftir men shulden haue treuþe in wordis and fle falsed þat is in wordis). De grond hiervan is Christus zelf, want Christus is de eerste waarheid en haat leugens (Crist is þe firste treuþe and hatip lesyngis), en men moet de waarheid van het leven bezitten en wegvlugten van de leugens van dit leven (men shulden haue þe treuþe of lif and fle falsed in þis lif).

In Johannes 6 (vers 33-59) geeft Jezus uitleg over de betekenis van het brood des levens. Op grond van Jezus' leer wil de auteur kennelijk in zijn preek de volgens hem ware uitleg verkondigen over het eten van dit brood. Met gebruikname van een in die tijd bekende uitspraak probeert hij te verklaren wat mensen in feite moesten denken en wat zij nodig hadden wanneer zij deelnamen aan de viering van de eucharistie.

Volgens deze uitspraak moet de ziel van de mens twee kaken hebben, de bovenkaak en de onderkaak, and deze moeten het lichaam van Christus eten (mannus soule mut haue two chawelis, boþe þe ouere and þe neþere, and þes moten ete Cristis body). De onderkaak betekent het verstand, waarmee men Gods wet kan begrijpen (þe neþere chaule stonðitþ in wil, þat men wite wel what Goddis lawe meneþ and fle errors in þis mater). De bovenkaak is het gevoel, waarmee men God kan liefhebben (þe ouere chaule is nedeful which is groundid in mannus loue).

De auteur voert dit beeld in om het ongelijk van de kettlers en wat zij over de eucharistie verkondigen aan te tonen. Volgens deze kettlers eten zij Christus lichamelijk en zij zeggen dat zij aan ieder lichaamsdeel van Hem deelkrijgen, nek en rug, hoofd en voet (þei etyn Crist bodily, and seyen þey parten eche membre of hym, necke and bac, hed and foot). Volgens de auteur gebeurt dat omdat zij geen begrip hebben (alle siche heresies spryngen for þey witen not what þis oost is). Voor de auteur is, op grond van Christus' woord zelf, de hostie natuurlijk brood en sacramenteel Gods lichaam. Daarom breekt de mens niet Gods lichaam of drinkt hij Zijn bloed met zijn mond, ofschoon hij het brood eet en de

wijn drinkt die deze voorstellen (a man brekiþ not Goddis body ne drynkiþ his blood wiþ his mouþ, al gif he ete and drynke þe bred and þe wyn þat is þes).

De 'bovenkaak' is nodig om het offer en het lijden van Christus te begrijpen, en daardoor Christus te beminnen. Zij die het lichaam van Christus eten, daarin geloven, en de liefde bezitten zijn beter dan diegenen die dit sacrament eten maar het niet ontvangen als geestelijk voedsel (he etliþ betere Goddis body þat haþ bileue and þis good loue þan he þat etliþ þis sacrament and fayliþ more in þis spiritual mete).

Het ware geloof, dat wil zeggen het ware begrip, te bezitten over het lichaam en bloed van Christus, en de liefde die ontstaat door begrip van het offer van Christus, vormt duidelijk een voorwaarde voor het echte vieren van de eucharistie.

Deze preek is één van de preken die geen Latijns equivalent hebben. Deze preek, zoals de titel vermeldt, behoort tot groep van de evangelien van de feestdagen.<sup>20</sup>

In deze preek zien we nog een keer hoe de auteur probeert het probleem met het cru begrip van het sacrament op te lossen. Het lijkt hier dat de auteur een waardiger houding ten opzichte van het sacrament wil bewerken. Christus eten lichamelijk lijkt hem te ver gaan. Daarom stelt hij voor de andere houding, waarin het verstand en het gevoel rol spelen. En daarmee ontvangt men het sacrament geestelijk.

T 4A begint met 'here after þis witt'. En dit betekent dat er straks een verklaring komt.<sup>21</sup> Deze tekst is een preek op Pasen (þe Gospel on Eestir Day) en het gaat over het verhaal van twee Maria die het graf gingen bezien (Mattheüs 28). De auteur gebruikt hier 'þes holy wymmen' (Maria Magdalena) als een voorbeeld van iemand die haar zonde verliet en haar vroomheid vernieuwde (hadde lefte þer former synne, and taken þer freshe devocioun). Daarom moet men ook naar de kerk komen om het sacrament te nemen en later komt samen met 'þes hooly wymmen wiþ list of þe sunnne'. Een beetje rare zin, maar als ik niet verkeerd begrijp, bedoelt de auteur hiermee dat het sacrament een mens kan vernieuwen.

In de drie volgende paragrafen spreekt de auteur over de drie deugden die men nodig heeft om dit sacrament te mogen ontvangen, namelijk geloof, hoop en liefde (men shulden cloþen hem wiþ þes þre vertues, bileve, hope, and charité, to resceyve þis sacrament). De auteur beschrijft deze deugden als kleding (cloþing). Allereerst geloof, dat het brood van nature brood is (kyndely breed), maar ook door de woorden van Christus werkelijk sacramenteel het lichaam van God (sacramentally verré Goddis bodi). Hij maakt een vergelijking tussen wat vroeger door de apostel Paulus<sup>22</sup> en door Augustinus<sup>23</sup> gezegd is en wat nu -na 'þe fend was losid'<sup>24</sup> - gezegd wordt over het sacrament, namelijk dat dit heilzame sacrament

<sup>20</sup> Hudson, *English Wycliffite Sermons vol. III* (Oxford, 1990), p. cii.

<sup>21</sup> Winn, *Wyclif, Selected English Writings* (London, 1929), p. 164.

<sup>22</sup> 1 Korintiërs 11:26 e.v.

<sup>23</sup> *Sermo*. 272.

<sup>24</sup> *Openbaring* 20:2 e.v.; Dit is een populaire geloof onder verschillende secten dat de duivel heeft losgelaten van zijn gevangenschap in het jaar 1000.

accident was zonder subject (þis worþi sacrament was accident wiþouten suget). Daarmee verwijt hij de minderbroeders dat zij een dwaalleer verkondigen.

De tweede deugd is die van de hoop (þe vertue of hope). Waarop moet men hopen? Het antwoord is door Gods genade in de hemel te komen (wiþ þe grace of God, for to come to Hevene). De auteur zegt dat, als men om deze reden deelneemt aan het sacrament, de geest wordt verfrist om de goedheid van Christus te overwegen, die de ziel reinigt (þer mynde be freschid in hem to þenken on kyndenes of Crist to maken hem clene in soule).

Over de derde deugd spreekt de auteur niet verder. Hij verwijst naar Augustinus die ooit verklaarde dat er vier zaken zijn in het proces van brood maken met betrekking tot deze liefde (fourre poyntis þat falliþ to makinge of breed techen us þis charité).<sup>25</sup>

In deze tekst spreekt de auteur over een andere nuttigheid van het sacrament, en ook over de drie deugden in kort. Veel te kort, volgens mij. Maar het is wel duidelijk, dat de auteur hier wil zeggen, dat men moet zich goed voorbereiden voordat men het sacrament ontvangt. Daarom vereist hij deze blijvende deugden van iedereen. Was het immers niet de apostel Paulus zelf, die heeft geschreven dat geloof, hoop en liefde blijven (1 Korintiërs 13:13)?

De T 5 vormt, volgens Matthew, een klein traktaat waarin de auteur het verschil samenvat tussen zijn leer en die van de minderbroeders. Matthew vermoedt dat dit een fragment is genomen uit een groter stuk.<sup>26</sup> Maar voor ons is dit kleine traktaat voldoende.

De auteur begint dit traktaat met te spreken over de nieuwe orde (þes newe ordris) die volgens hem als ketters beschouwd moeten worden; daarom moet men niet met hen omgaan (men shulden rette hem eretikis, and not comyne wiþ hem). Met de nieuwe ordes (þes newe ordris) worden bedoeld de minderbroeders. Volgens hem ontkennen zij het algemeen geloof, dat de heilige Hostie, wit en rond, die levoren brood was, tot Gods lichaam wordt gemaakt uit kracht van Zijn woorden (þe oost sacrid, whijt and round, þat bifore was breed, is maad goddis bodi bi uertu of hise wordis). Zij zeggen ook dat het Gods lichaam is en dat het niet Gods lichaam is, maar niets of accident slechter dan welk brood ook (þat þere is goddis bodi, and þat is not goddis bodi, but it is nouȝt or accident worse þan ony breed). Deze zin is erg beladen en bevat in feite verschillende verklaringen tegelijk. Allereerst dat 'daar is Gods lichaam' (þat þere is goddis bodi) wil aantonen dat de minderbroeders aannemen dat het brood verandert in Gods lichaam (goddis bodi). Maar, en dat is de tweede uitspraak, zij zeggen ook indirect dat daar niet meer Gods lichaam is want er is alleen maar een accident zonder substantie. Deze leer wordt door de auteur in scherpe bewoordingen verworpen, want als dat echt waar is, zou het sacrament niets (nouȝt) zijn. En in het metafysisch begrip is accident zonder substantie of 'nouȝt' iets heel laags.

<sup>25</sup> Winn, *Wyclif, Selected English Writings*, p. 164: as Austyn declariþ: Sermo. 229. The 'fourre poyntes' are: 'threshing, which answers to conversion by preaching; grinding, which represents the discipline of fasting and exorcism; mixing with water, which is Baptism; and baking, which corresponds to the flames kindled in souls by the Holy Ghost'.

<sup>26</sup> Matthew, *The English Works of Wyclif, Hitherto Unprinted* (London, 1880), p. 356.

De auteur vervolgt zijn aanval op de minderbroeders met te verklaren dat zij zeggen dat de romeinse curie, de bisschoppen en de prelaten (þe court of rome, bishops and prelaties) het met hem eens waren, en daarom zijn ook de kerk leiders kettters. Deze beschuldiging is volgens de auteur niet verwonderlijk want met hun leer vielen zij Christus zelf aan. De auteur herhaalt wederom zijn voorstel om hen te mijden, zoals ook heidenen zich onttrekken aan het geloof (as heþen men out of þe feiþ).

Voor de auteur is door Christus, zijn apostelen, de heiligen en curie van Rome geleerd dat de heilige Hostie, wit en rond, zoals men die ziet in de handen van de priesters, werkelijk Gods lichaam is in de vorm van brood (þat þe sacrid oost whijt and round þat men seen in þe preestis hondes is veri goddis bodi in forme of breed). Terwijl de minderbroeders de woorden van de Bijbel omdraaien; zij verklaren de woorden van de Heilige Schrift zelfs op tegengestelde wijze en zij liegen over die woorden (þei glosen þe wordis of holi writt euen to þe contrarie, and þei leuen þe wordis of holi writ) en zij vonden nieuwe termen uit door te zeggen dat het sacrament accident was zonder subject of niets, en op geen enkele wijze Gods lichaam kan zijn (and chesen hem newe founden termes of hem-silf, it is an accident wiþ-outen sugel or nouzt, and mai in noo wise be goddis bodi).

Hierbij moeten wij aantekenen dat de zin 'of niets en kunnen op geen enkele wijze Gods lichaam zijn' (or nouzt, and mai in noo wise be goddis bodi) een uitspraak van de auteur zelf vormt, die volgens hem de consequentie is van de theorie en de verklaring over 'accident zonder substantie'.

Anders dan wat de auteur gebruikelijk in de andere teksten deed, gebruikt hij hier ook de romeinse curie, de bisschoppen en de prelaten naast 'Crist and his apostlis an þe olde seintis' om zijn orthodoxe positie aan te tonen. Het is heel curieus, want de auteur keurt ook af de hiërarchie van de kerk nadat de leer van Wyclif in 1382 was veroordeeld.

Minderbroeders gebruiken in hun preken veel verhalen die niet uit de Bijbel komen. Volgens Knapp zijn er in die tijd drie grote preekstijlen. De oude methode bestaat uit een reeks exegese aantekeningen, waarin de relaties tussen woorden, zinnen wordt verklaard, zonder dramatisch. De moderne of universtitaire stijl maakt gebruik van formele verdeling en bewijs en citaten uit zowel de Bijbel als de kerkvaders. De minderbroedersstijl gebruikt veel 'exempla'.<sup>27</sup> Met het gebruik van verhalen, in plaats van Bijbelse verhalen, kregen de minderbroeder brede populariteit onder het volk. Maar juist op dit punt heeft de auteur zijn bezwaar tegen de methode, zoal hij heeft geschreven 'for þei denyen þe gospel and comyn bileeue'.

De claim van de auteur, dat de inhoud van 'comyn bileeue' zijn eigen opvatting is, is ook curieus. Want feitelijk in de ogen van de kerk was die van hem als onorthodox veroordeeld en die van de minderbroeders wel orthodox beschouwd.

De vijandige houding van de auteur tegen de minderbroeders is zeer groot. Ten eerste worden zij ervan beschuldigd te zeggen dat Christus kettters was (accuseden ... at crist; and seiden þat he was as an eretyk). Ten tweede worden zij indirect beschuldigd een relatie hebben met de duivel, de vader van de

<sup>27</sup> Knapp, *The Style of John Wyclif's English Sermons* (Den Haag & Paris, 1977), p.18-19.

leugens, want zij verspreiden ook leugens over de Bijbel. Met deze beschuldigingen wil de auteur aantonen hoe serieus de zaak is, hoe onbetrouwbaar zijn tegenstanders is.

In stuk T 6 (*Of Confession*, p. 345) wordt gezegd:

If þou be a prest of cristis secte, holde þe payde of his lawe to teche his puple cristis gospel, al if þou feyne þee no more power; for crist haþ ʒyue power I-nowe to his prestis to teche his churche; and enioyned hem siche office þat ʒyueþ hem not occasioun to synne. And þus power þat prestis han standeþ not in transsubstansinge of þe oste, ne in makyng of accidentis for to stonde bi hemsilf; for þis power graunted not god to crist ne to any apostle, and so crist haþ speciali power to do away mennes synne; and þise miracles þat ben feyned þat no man may see ne knowe, as þei waxen without profit, so þei han no grounde in god.

De context van deze aanhaling is dat Christus de macht geeft aan de priester om te onderwijzen. In dit stuk spreekt de auteur de priester aan in de tweede persoon (þou), enigszins verschillend van de teksten die wij hiervoor behandelden. De auteur spoort de priester aan om Christus' evangelie aan het volk te onderwijzen (to teche his puple cristis gospel). Voor de auteur is dit eigenlijk de macht (power) die Christus aan de priester heeft gegeven, en deze macht om te onderwijzen is voldoende (i-nowe). Wat hem hier gegeven is, is voldoende om hem niet in zonde te doen vallen (ʒyueþ hem not occasioun to synne). Aan hem is niet gegeven de macht om de substantie van de hostie te veranderen (transsubstansinge), en ook niet de macht om een accident op zichzelf te laten bestaan (in makyng of accidentis for to stonde bi hemsilf). Want deze macht werd ook niet door God aan Christus gegeven of aan de apostelen. Volgens de auteur is deze macht nutteloos en zonder grond of met de andere woorden 'niet belangrijk'.

Het is duidelijk dat deze benadering van de auteur verschilt van wat wij reeds hebben gezien. Hij valt niet zomaar het priesterschap aan, maar geeft ook nadruk aan wat hij de echte taak acht van een priester. In de maatschappij waarin ontwetendheid en bijgeloof ten opzichte van het geloof heersen, is dit een belangrijke zaak.

In stuk, T 7A (*Of Faith, Hope and Charity*, p. 349) wordt gezegd:

As freris þat trowen many articlis of þe treuthe and faylen in þe treuþe of þe sacrid hoost, schal be dampnyd herfore. But if þei tume aʒen and trowe in wordes of crist, þat seiþ: 'þis is my bodye.' But nowe freris trowen noþer þat þis oost is brede ne þe bodye of crist, ne neþer of þis may be; but crist seiþ surely: 'þis breed is my bodye.' But hou ar þei not heretikus þat trowen aʒen crist here?

In een zin voorafgaande aan het stuk T 7A wordt gezegd dat wij moeten vertrouwen op alle wetten van God, en geloven dat elk deel daarvan waar is (schulden we trowe alle þe lawe of god, and trowe þat it is

trewe by euery part of it). Dit stuk zelf toont aan dat de minderbroeders, die véél van de artikelen van de waarheid geloven, niet die van de heilige Hostie aanvaardden. En daarom zijn zij vervloekt. Mochten zij zich maar bekeren en geloven aan het woord van Christus (tume azen). Maar nu houden de minderbroeders vast aan hun ongelooft. En zijn degenen die niet geloven in Christus geen ketters?

Het is duidelijk dat de auteur hier het ongelooft van de minderbroeders veroordeelt als ongehoorzaamheid aan Gods wet (þe lawe of god). Wij kunnen hier veronderstellen dat wat met Gods wet wordt bedoeld de Bijbel is.

In het laatste stuk T 7B (*Of Faith, Hope and Charity*, p. 352) wordt gezegd:

And þis moueþ manye men to speke of þre heresies þat many freres be smyttid inne, and contrarien þes þre vertues. Ffor who myzt more contrarie feiþ þan sey þat crist seiþ fals whan he seiþ þat 'þis brede is myn owne bodye,' for þis may neþer be brede ne þe bodi of crist, but it is accident or nouzt, as freres feynen falsly. And þus þei chesen hem a place to falsen crist in hijs visage, and ierom wiþ oþur seyntis þat tellen þis wit of crist. Ffreres seyn priueyly þat þei spake here eresie, siþen anticrist þer mayster seiþ euen þe contrarie.

De context van dit stuk is een opsomming van de veroordeling van de auteur van de minderbroeders. Over hen wordt gezegd dat er zeker veel mensen zijn die over hun dwaling, waar de minderbroeders duidelijk in conflict zijn met deze drie deugden (contrarien þes þre vertues), spreken. Volgens de auteur zijn zij ook in conflict met het geloof, want zij zeggen dat 'Christus niet het juiste zei met de woorden 'dit brood is mijn lichaam,' want het is geen brood, het is ook geen lichaam van Christus, maar een accident of niets.' Zij zijn ook in conflict met de woorden van Christus zelf en die van Hiëronymus en de andere heiligen. De auteur zegt ook dat de antichrist, dat wil zeggen de duivel, hun leermeester is.

#### 4. SAMENVATTING

##### *Auteurschap van- en ideeën in de teksten*

Iedereen die de 'Wycliffite' of Lollardische teksten bestudeert, zal vroeg of laat het probleem van anonimiteit en geen dagtekening van de teksten tegenkomen.<sup>28</sup> Zelfs Henry Knighton, een waarnemer uit die tijd, schreef dat de manier waarop de Lollarden spraken en schreven in dezelfde stijl was, alsof zij in dezelfde school en door een meester werden opgeleid.<sup>29</sup>

In grote lijnen kan ik Knighton volgen. Want zoals in dit hoofdstuk aangetoond is, vinden wij overeenkomsten wat betreft het idee van de aanwezigheid van Christus in het sacrament. Dat is ook het geval bij de felle kritiek die zij op de minderbroeders en hun ondernicht-praktijken hebben. Maar in de

<sup>28</sup> A. Hudson, *The Premature Reformation, Wycliffite Texts and Lollard History* (Oxford, 1988), p. 9-32.

<sup>29</sup> Hudson, *The Premature Reformation*, p. 10.



houding van de auteur of de auteurs ten opzichte van de kerkleiders, de bisschoppen en de paus, bestaat er een verschil.

In T 1 maakt de auteur geen verschil tussen minderbroeders en prelaten. Hij verzoekt de koning om hen te corrigeren. In T 2A en T 5 vinden wij een andere stemming. In deze twee teksten zeggen de auteurs dat de curie van Rome, de bisschoppen en de prelaten tegenover de minderbroeders staan. Maar het is ook niet helemaal duidelijk, welke curie van Rome, bisschoppen en prelaten de auteurs eigenlijk bedoelen, want in T 2A citeert de auteur 'Berengarius' belijdenis' op de synode van Rome uit 1059. In T 6 zien wij nog een andere houding ten opzichte van priesters. Dit keer spoort hij de priesters aan om hun taak als leraar te vervullen. Onderwijzen is de échte opdracht van de priester en niet het mirakel van het tot stand brengen van de transsubstantiatie. Ik zou hiervan willen zeggen, dat dit een sympathiserende benadering van de priester door de auteur is.

Het is evident, dat er méér dan een auteur van deze 'Wycliffite' teksten was. En dan is er nog de volgende vraag: Als de teksten van verschillende auteurs afkomstig zijn, behelzen zij dan ook verschillende ideeën?

Als al de teksten één en hetzelfde thema bespreken, dan is het gemakkelijk om deze vraag te beantwoorden. Maar de teksten die voorhanden zijn behandelen verschillende thema's rond de eucharistie. Er zijn teksten die over theologische (en ook filosofische) aspecten handelen of die de nadruk op de dwaling van de minderbroeders en hun boodschap. Maar ook de vorm van de teksten is verschillend.

Op bovengenoemde vraag kan ik derhalve antwoorden, dat de teksten een aantal ideeën naar voren brengen. Ze vertonen wel enig verschil, zoals bijvoorbeeld bij T 1, T 2A, T 5 en T 6 en de manier van presenteren, maar wat betreft de ideeën van de aanwezigheid van Christus in het sacrament en van veranderingen nadat consecratie geciteerd wordt, zijn de auteurs het onderling volledig eens, namelijk: de aanwezigheid van Christus is níét lichamelijk; er is géén verandering van de elementen, maar wel een toevoeging áán de elementen; brood en wijn zijn nog steeds brood en wijn, maar ze zijn nu óók, op sacramentele wijze, lichaam en bloed van Christus.

De auteurs hebben een tendens naar consubstantiatie, de opvatting dat twee substanties (het lichaam van Christus en het brood) samen aanwezig zijn. De manier van de aanwezigheid van het lichaam van Christus is sacramenteel, dat wil zeggen: niet natuurlijk, niet dimensionaal of lichamelijk. Op dit punt werden Wyclif en zijn aanhangers kettters, want sinds het 4e Lateraans concilie (1215) was de transsubstantiatie een kerkelijk dogma.

Dit is namelijk het moeilijkste punt van het idee 'sacramenteel'. Voor sommigen betekent dit alleen 'niet echt of niet reëel'. Voor anderen zou dit kunnen betekenen 'geestelijk'. Maar welke verklaring dan ook, juist op dit punt werden Wyclif en zijn aanhangers misverstaan, zowel door de kerk als door de latere Lollarden.

De conclusie van Knighton in 1389-95 is dus in overeenstemming met wat mijn tekstanalyse heeft opgeleverd.

### *De bronnen en het brongebruik*

De bronnen die de auteurs, om hun trouw aan de kerkelijke leer aan te tonen en te laten zien dat de leer van de transsubstantiatie een nieuwe uitvinding is, die niet gesteund wordt door deze gezagvolle bronnen, zijn de Bijbel (voornamelijk de evangeliën en de brieven van Paulus), en de teksten van de kerkvaders (Augustinus, Ambrosius, Hiëronymus). Zij zagen zichzelf als personen die erop uit waren om de zuivere leer van de kerk te bewaren en om de dreiging van dwaling, veroorzaakt door de leer van de transsubstantiatie, te bestrijden.

In alle teksten die voorhanden zijn vinden wij twee stellingen die de auteurs gevaarlijk vonden. De eerste stelling is, dat er na de consecratie geen brood meer is, maar alleen het lichaam van Christus. De tweede, die zij nog gevaarlijker achtten, is dat men zegt dat het sacrament een accident is zonder substantie (*this sacrament is an accident wip[outen] a substance*). Daar voegden zij als eigen gevolgtrekking aan toe, dat het dan 'op geen enkele wijze Gods lichaam kan zijn' (*and may on no wyse be Goddus body*). Het is niet meer belangrijk voor de auteurs van wie deze stellingen afkomstig zijn, maar het is wel belangrijk door wie deze stellingen tot het volk gebracht werden. En dat zijn de minderbroeders.

Wat door de auteurs ook onder kritiek wordt gesteld, is dat er geen bevredigende uitleg was voor wat er in de eucharistie gebeurt. Daardoor was er ruimte voor het ontstaan van een letterlijk begrip van het sacrament. Dat begrip hield in dat het lichaam van Christus wordt gegeten, en dat heeft de auteur hevig ontsteld. Daarom probeerde hij duidelijk te maken, dat mensen moesten weten dat volgens de natuur het brood brood blijft, maar dat op sacramentele wijze, na de consecratie, het lichaam van Christus aanwezig is. De tweede oorzaak is de logische consequentie van de wonderverhalen die de minderbroeders via hun preken verspreidden. Verschillende wonderverhalen deden de ronde. Daardoor ontstond een zeer lichamelijke zienswijze over de Hostie, als ware deze werkelijk het vleeselijke en bloedende lichaam van Christus. Een gevolg daarvan, en niet minder belangrijk, was de rol en de functie van de priester, die gezien werd als 'Christusmaker' door het ritueel dat hij verrichtte. Al deze factoren werden tot één vermengd en hielden geruime tijd stand.

Daar kwam nog bij dat de laatste twee factoren niet op zichzelf stonden. Zij hielden verband met de problematiek van de kerk en de maatschappij in de late middeleeuwen in Engeland. Er zijn, zoals gesignaleerd door Beckwith, overal twee concurrerende instituties (de kerk en de vorst), die de analogie van het lichaam willen gebruiken voor eigen aanspraak, als een instrument om de samenleving onder hun macht te brengen.<sup>30</sup> In Engeland heeft de kerk tot de tijd van het optreden van Wyclif de monopolie over dit begrip onder het volk. Ondanks het feit dat de positie van de clerus sinds de Honderdjarige Oorlog keer op keer onder kritiek stond.

Behalve de gezagvolle bronnen beschouwden de auteurs ook het verstand en de zintuigen als een maatstaf om de dwaling van de leer van de transsubstantiatie te veroordelen. De auteurs spoorden hun

<sup>30</sup> S. Beckwith, *Christ's Body, Identity, Culture and Society in Late Medieval Writings* (London & New York, 1993), p. 30-33.

toehoorders (en misschien ook hun lezers) aan, om hun gezond verstand en hun zintuigen te gebruiken ten einde te beoordelen wat juist en onjuist was in de voorhanden leer. Maar alleen voor zover dit hen niet in conflict bracht met Gods wet.

Met Gods wet bedoelen de auteurs niets anders dan de Bijbel. Daarom vormde ook de vertaling van de Bijbel de prioriteit van Wyclif en zijn aanhangers.

Het lijkt mij dat Wyclif en de Wycliffites in hun poging om de kerk te hervormen, het volk een 'gereedschap' gaven om een 'revolutie' te kunnen bewerkstelligen. Immers de theologische verhandelingen, waarvan de gevaarlijkste over de eucharistische opvatting die niet langer verbonden hoefde te zijn met de priesterlijke wereldbeschouwing, en de Bijbel waren in de volkstaal.

# HOOFDSTUK V CONCLUSIE

De eucharistie is het bekendste en meest overtuigende sacrament van de kerk. Het is de sacramentale aanwezigheid van Christus in het brood en de wijn, die de kerk verenigt met Christus en met elkaar. Het is de sacramentale aanwezigheid van Christus in het brood en de wijn, die de kerk verenigt met Christus en met elkaar.

De eucharistie is het bekendste en meest overtuigende sacrament van de kerk. Het is de sacramentale aanwezigheid van Christus in het brood en de wijn, die de kerk verenigt met Christus en met elkaar. Het is de sacramentale aanwezigheid van Christus in het brood en de wijn, die de kerk verenigt met Christus en met elkaar.

De eucharistie is het bekendste en meest overtuigende sacrament van de kerk. Het is de sacramentale aanwezigheid van Christus in het brood en de wijn, die de kerk verenigt met Christus en met elkaar. Het is de sacramentale aanwezigheid van Christus in het brood en de wijn, die de kerk verenigt met Christus en met elkaar.

*The drama of the eucharist  
is the drama of human creativity  
and of human frailty*  
(Miri Rubin: *Corpus Christi*, 1991)

De eucharistie is het bekendste en meest overtuigende sacrament van de kerk. Het is de sacramentale aanwezigheid van Christus in het brood en de wijn, die de kerk verenigt met Christus en met elkaar. Het is de sacramentale aanwezigheid van Christus in het brood en de wijn, die de kerk verenigt met Christus en met elkaar.

De eucharistie is het bekendste en meest overtuigende sacrament van de kerk. Het is de sacramentale aanwezigheid van Christus in het brood en de wijn, die de kerk verenigt met Christus en met elkaar. Het is de sacramentale aanwezigheid van Christus in het brood en de wijn, die de kerk verenigt met Christus en met elkaar.

## HOOFDSTUK V CONCLUSIE

In de INLEIDING heb ik beloofd om in de CONCLUSIE de hoofdvraag te zullen beantwoorden. Ik zal de hoofdvraag in drie delen splitsen: a) wat gebeurt er in de viering van de eucharistie? b) welke achtergrond had de beslissing van Wyclif en de Wycliffite om leken te informeren? c) welke implicaties had deze beslissing?

*Wat gebeurt er in de viering van de eucharistie?*

Alle deelnemers van de discussie rond de kwestie van de eucharistie deelden hetzelfde fundamentele geloof: het brood en de wijn van de eucharistie worden bij de consecratie veranderd in de werkelijke tegenwoordigheid van Christus. Door het besluit van het 4e Lateraans concilie is de leer van de transsubstantiatie een kerkelijk dogma geworden. Deze leer leerde dat de priester de macht heeft om verandering van de substanties van brood en wijn tot stand te brengen. Wyclif heeft geen bezwaar tegen de reële presentie van Christus, maar wel tegen de uitleg daarvan.

In hoofdstuk III (deel 1) werd duidelijk hoe de macht en de speciale status van de priester zijn ontstaan. Er was voorbedachtelijk om een bepaalde wereldbeschouwing aan het volk te leren, zowel een theorie als een praktijk van de eucharistie ontwikkeld. Niet voor niets gaf de kerk door de eeuwen heen de voorkeur aan dié theorie, die meer kans gaf aan de priester om zijn macht over de kerkgangers te handhaven. De kerk gaf voorkeur aan Radbertus en niet aan Ratramnus; hetzelfde ook in het geval van Lanfranc en Berengarius. Ze keurde bepaalde meer subtiele opvattingen die niet de 'macht' van de priester kunnen aantonen af. En door het besluit van het 4e Lateraans concilie werd het duidelijk dat de kerk liever de leer van de transsubstantiatie had, die de nadruk legde op materiele veranderingen dan de andere opvattingen, waarin de sacramentele verandering meer symbolisch was. Dit hing samen met de universele aanspraak van het Pausdom op de wereldlijke machtsverhoudingen.

Deze doctrinaire positiekeuze van de kerk kan als volgt gezien worden. Er bestaan kort gezegd altijd twee grote tradities in de kwestie van de eucharistie: de realistische en de symbolische. Het realisme van Ambrosius maakt, in vergelijking met het symbolisme van Augustinus, duidelijk dat voor Ambrosius het objectieve en het zakelijke van het sacrament, en dat de rol van de priester, die de veranderingen teweeg kan brengen, van belang is. In de symbolische opvatting van Augustinus is de ontvanger, de gewone gelovige, die Christus geestelijk ontvangt primair van belang.<sup>1</sup>

Natuurlijk is het curieus dat de auteurs van de teksten zowel Augustinus als Ambrosius gebruikten om hun eigen interpretaties over de eucharistie uit te leggen. Maar over het algemeen staan ze in de traditie van de symbolische opvatting, waarin de houding van de ontvangers belangrijker is dan de priester die de viering voorgeeft.

<sup>1</sup> Beekenkamp, *De avondmaalsleer van Berengarius van Tours* (Den Haag, 1941), p. 47-9.

In de teksten hebben we gezien hoe de auteurs de lezers aanspoorden om een specifieke houding ten opzichte van het sacrament te hebben, en op die manier het sacrament met de juiste en ware houding te kunnen ontvangen, en daarvan te kunnen profiteren.

Deze houding is belangrijk want de 'mechanische' verandering van de elementen, zoals door de leer van de transsubstantiatie voorgesteld, geldt niet meer in de ogen van Wyclif en de Wycliffites. Volgens hen is er geen materiële verandering, waarin brood en wijn vervangen worden door lichaam en bloed van Christus, in het sacrament. Brood en wijn blijven zoals ze waren voor de consecratie, maar op sacramentele wijze, zijn ze nu óók lichaam en bloed van Christus. De substanties van brood en wijn zijn dus niet verdwenen, zoals de leer van de transsubstantiatie voorstelt, maar lichaam en bloed van Christus zijn nu toegevoegd.

De toevoegende substanties zijn aanwezig als voorbijgaande theofanie en niet als incarnatie. Hiermee maakten de auteurs duidelijk dat er in het voorstellen van de aanwezigheid meer dan een manier is. De auteurs gaven, op grond van bepaalde metafysische overtuigingen en hun afwijzen van de neiging tot afgoderij in de viering, hun voorkeur aan het samenzijn van de substanties.

*Welke achtergrond had de lissing van Wyclif en Wycliffites om leken te informeren?*

Als docent aan de universiteit van Oxford leerde Wyclif de officiële leer van de kerk, waarvan de leer van de transsubstantiatie onderdeel was, aan zijn studenten. Zoals zijn Latijnse teksten aantoonde is dit punt het begin van zijn eucharistische controverse, omdat naar zijn mening is de leer van de transsubstantiatie in strijd met de Bijbel, de kerkelijk traditie en de leer van de kerkvaders.<sup>2</sup>

Wyclif ontkende de leer, want als brood en de wijn van de eucharistie vernietigd worden, vernietigt God zijn eigen werk en is Hij onrechtvaardig in zijn veroordeling van een deel van de wereld. En dit is ongehoord.<sup>3</sup>

We hebben in hoofdstuk III gezien hoe de kerk de eucharistie zowel in theorie als in praktijk ontwikkelt. Het gebaar van opheffing werd als het specifieke tonen van het lichaam van Christus. Dit is het moment waarop de leken wachten. Dit wordt ook het belangrijkste punt van de eredienst. Maar volgens Wyclif is dit juist de afgoderij van de elementen. In zijn ogen aanbidt men de elementen, waarvan men dacht dat ze het echte lichaam en bloed van Christus zijn.

Deze discussie zou nooit groter geworden zijn wanneer deze slechts plaats vond binnen de universitaire kring. Maar dat bleek niet zo.

Al dan niet met opzet waren Wyclif en de 'Wycliffite' begonnen het gebruik van het Engels in het proces van theologisering in te brengen. En dit betekent dat proces van theologisering dichter bij

<sup>2</sup> Johann Loserth, in de inleiding voor *Iohannis Wyclif De Eucharistia Tractatus Maior, Accedit Tractatus de Eucharistia et Poenitentia Sive de Confessione* (London, 1892), p. iii-iv.

<sup>3</sup> Beekenkamp, *De avondmaatsleer van Berengarius van Tours*, p. 66.

de gewone mensen kwam.<sup>4</sup> Op die manier braken Wyclif en de Wycliffites met de traditie van de academische discussie, die tot die tijd alleen in gesloten kring (namelijk binnen-universitair) mocht plaatsvinden. Door traktaten, preken en de vertaling van de Bijbel, werden de leken, die tot en met een eeuw tevoren door de kerk in onwetendheid gelaten waren, langzamerhand meer geïnformeerd. De verspreiding van de Engelse geschriften door de Wycliffites had dat ook ten doel. En wij kunnen er zeker van zijn de verspreiding van Wyclifs ideeën aan de Wycliffites te danken was, maar of Wyclif zelf altijd deze bedoeling heeft gehad kunnen wij niet achterhalen.

Dit proces van 'anglisering' kwam gelijktijdig met de eucharistische controverse. De motivatie van het gebruik van het Engels gaf kleur aan de controverse en dat betekende dat informatie gegeven werd aan een bredere, buiten-universitairekring. Wyclif hield preken in de kringen buiten de universiteit van Oxford, maar dat hij altijd het grotere gehoor en de aanhangers wilde vormen is moeilijk te bewijzen. Het is evident dat zijn studenten (of oud-studenten), die wij in deze scriptie de Wycliffites noemen, met groot enthousiasme de ideeën van de meester verspreidden. Deze kunnen volledig gebaseerd zijn op de geschriften of preken van de meester zelf, maar kunnen ook eigen (hoewel anoniem in vorm) geschriften of preken zijn, geaffilieerd aan de ideeën van de meester.

De motivatie om de 'goede' informatie te geven over wat er allemaal gebeurt in de viering van de eucharistie was direct verbonden met de andere bovengenoemde beweegredenen.

Het is nog altijd een open vraag of Wyclif zelf heeft besloten om zijn ideeën te verspreiden. In ieder geval moet volgens Wyclif de hervorming in Engeland geschieden onder leiding van de koning. De koning is namelijk de plaatsvervanger van Christus in Engeland. Om deze reden deed hij een beroep op de koning om de hervorming van de kerk in Engeland te ondernemen. Maar zijn verwachting was bedrogen, want de koning gaf steun aan aartsbisschop Courtenay in plaats van hem.

We kunnen met vrij grote zekerheid vaststellen dat de beslissing om de ideeën van Wyclif te verspreiden van de Wycliffites was, maar de beslissing van Wyclif zelf blijft onduidelijk.

#### *Welke implicaties had deze beslissing?*

Als gevolg van de ideeën van Wyclif hebben wij Lollarden in Engeland en Hussieten in de Bohemen. In deze twee bewegingen kunnen wij nog ideeën van Wyclif terugvinden, maar er zijn ook nieuwe elementen bijgekomen. Strengere maatregelen op beide plaatsen maakten de Lollarden extremer en deed de bevolking van de Bohemen in opstand komen. Hussieten kregen een zeer grote invloed.

<sup>4</sup> M. Aston schreef in haar studie over de Lollarden dat de eucharistische kettenij en de ontwikkeling en inzetten van een volkstaal woordenschat om eucharistische doctrine te discussiëren gaan samen. (Beckwith, *Christ Body*, p. 37)

Toen de academische lagen verdwenen werden de Lollarden steeds meer een volk beweging en werden zij extremer zowel in denken als in doen. Het lezen van de Bijbel kreeg in plaats van het vierin van de eucharistie een grote nadruk. De Bijbel was namelijk de enige bron van waarheid en zo hadden zij niets te maken met de kerkvaders, de concilies, de paus en de bisschoppen.

Wel hadden zij nog steeds de nalatenschap van Wyclif en de Wycliffites ten aanzien van de kerk (de onzichtbare kerk en de zichtbare kerk), het gebruik van het Engels, en waarschijnlijk ook de eucharistie, die echter meer en meer tot gedachtenis werd.

In de Bohemen zien we ook dat de hervormingsideeën, die door de meester in Oxford geïnspireerd waren, uit de universiteit voortkwam en verspreid werd naar buiten-universitaire kring. Hus nam dezelfde positie in als Wyclif in zijn gedachten over de kerk, maar wat de eucharistie betreft was hij meer gematigd. Zijn dood maakte de situatie erger in de Bohemen. En de invloed van de radicalen nam toe.

In de twee genoemde bewegingen leek het de kwestie van de eucharistie samen met andere factoren (de houding ten opzichte van het Pausdom, de kerkelijke situatie in beide landen, de meer geïnformeerde leken door het gebruik van de volkstaal, het ontstaan van het nationalistisch gevoel) de brandstof voor een revolutie vormde.<sup>5</sup>

Is er dan echt een revolutionair element in het idee van de Wycliffites over de eucharistie? Of ligt het eigenlijk aan de consequentie die de niet-materialistische opvatting ten aanzien van het sacrament had, waarmee allereerst de priesters, maar later ook de institutionele kerk de greep over het volk verloren?

Wyclif zelf werd ervan beschuldigd aanhanger van Berengarius en een Donatist te zijn. Berengarius-aanhanger, omdat hij de verklaring 'Ego Berengarian' (uit 1059) in zijn argumentaties gebruikte. Donatist, omdat hij de objective consecratie-bevoegdheid van de priester aanviel. Het oordeel Berengarius-volgeling is naar mijn overtuiging niet onterecht; dat van Donatist wel. Zijn aanvallen op het priesterschap hadden een bredere ondergrond dan wat het Donatisme destijds inhield. Want het is niet alleen de kwestie van de verdorven priester die hem verontrustte, maar voornamelijk de rol en de functie die de priester in de kerk zou moeten vervullen, en de werkelijkheid dat de priester al lang niet meer volgens dit ideale beeld optreedt.

Als de functie van een priester niet die is van degene die Christus op aarde kan brengen, maar primair die van een leraar, zoals door de Wycliffites voorgesteld werd, dan verliezen niet alleen de priesters, maar ook de kerk, de rol van degenen, die de genade van God exclusief kunnen bemiddelen.

Wyclif en de Wycliffites openden de mogelijkheden om de macht van de kerk als zulke bemiddelaars van Gods genade in twijfel te trekken. Sommigen noemen dit ketteren, anderen noemen dit vrijheid.

<sup>5</sup> *Wyclif and the Wycliffites*, 1929

<sup>5</sup> Ik geloof dat elk factoren een eigen uitleg verdient. Daar heb ik in ieder geval in kort in hoofdstuk I gedaan.



## BRON VERMELDING

## PRIMAIRE BRONEN

MIDDEL ENGELSE TEKSTEN

- A. Hudson & P. Gradon (eds.), ENGLISH WYCLIFFITE SERMONS VOL. 3 (Oxford, 1990)
- A. Hudson (ed.), SELECTIONS FROM ENGLISH WYCLIFFITE WRITINGS (Cambridge, 1978)
- F.D. Matthew (ed.), THE ENGLISH WORKS OF WYCLIF HITHERTO UNPRINTED (London, 1880)
- H.E. Winn (ed.), WYCLIF: SELECTED ENGLISH WRITINGS (Oxford, 1929)

## SECUNDERE LITERATUUR

- G. Barraclough, THE MEDIEVAL PAPACY (London, 1975)
- S. Beckwith, CHRIST'S BODY IDENTITY, CULTURE AND SOCIETY IN LATE MEDIEVAL WRITINGS, (London & New York, 1993)
- C.C. de Bruin, HANDBOEK DER KERK GESCHIEDENIS TWEDE DEEL DE MIDDELEEUWEN (Den Haag, 1965)
- M. L. Colish, THE MIRROR OF LANGUAGE: A STUDY IN THE MEDIEVAL THEORY OF KNOWLEDGE, (New Haven & London, 1968)
- M. Deanesly, THE LOLLARD BIBLE AND OTHER MEDIEVAL BIBLICAL VERSIONS (Cambridge, 1966)
- W. Farr, STUDIES IN THE HISTORY OF CHRISTIAN THOUGHT X: JOHN WYCLIF AS LEGAL REFORMER (Leiden, 1974)
- P. Heath, CHURCH AND REALM 1271-1461 CONFLICT AND COLLABORATION IN AN AGE OF CRISES (London, 1988)
- A. Hudson, THE PREMATURE REFORMATION WYCLIFFITE TEXTS AND LOLLARD HISTORY (Oxford, 1988)
- A. Hudson & M. Wilks (eds.), STUDIES IN CHURCH HISTORY SUBSIDIA 5: FROM OCKHAM TO WYCLIF (Oxford & New York, 1987)
- H.P.H. Jansen, GESCHIEDENIS VAN DE MIDDLEEEUWEN (Utrecht, 1993)
- M. Keen, ENGLISH SOCIETY IN THE LATER MIDDLE AGES 1348-1500 (London, 1990)
- A. Kenny, WYCLIF (Oxford, 1985)
- A. Kenny (ed.), WYCLIF IN HIS TIMES (Oxford, 1986)

- P.A. Knapp, *THE STYLE OF JOHN WYCLIF'S ENGLISH SERMONS* (Den Haag & Paris, 1977)
- D. Knowles, *THE EVOLUTION OF MEDIEVAL THOUGHT* (2nd Edition) (London & New York, 1995)
- M.D. Lambert, *MEDIEVAL HERESY POPULAR MOVEMENTS FROM THE GREGORIAN REFORM TO THE REFORMATION* (Oxford, 1992)
- G. Leff, *HERESY IN THE LATER MIDDLE AGES THE RELATION OF HETERODOXY TO DISSENT C. 1250- C. 1450* vol. II (New York & Oxford, 1967)
- J.H. Lynch, *THE MEDIEVAL CHURCH: A BRIEF HISTORY* (London & New York, 1994)
- B.L. Manning, *THE PEOPLE'S FAITH IN THE TIME OF WYCLIF* (Cambridge, 1919)
- J.N.D. Kelly, *EARLY CHRISTIAN DOCTRINES* (London, 1993)
- M. McKisack, *THE FOURTEENTH CENTURY, 1307-1399* (Oxford, 1991)
- D. Nicholas, *THE EVOLUTION OF THE MEDIEVAL WORLD: SOCIETY, GOVERNMENT AND THOUGHT IN EUROPE, 312-1500* (London & New York, 1993)
- H.A. Oberman, *THE HARVEST OF MEDIEVAL THEOLOGY* (Cambridge, Mass., 1963)
- W.M. Ormrod, *BRITISH HISTORY IN PERSPECTIVE: POLITICAL LIFE IN MEDIEVAL ENGLAND, 1300-1450* (New York, 1995)
- G.R. Owst, *LITERATURE AND PULPIT IN MEDIEVAL ENGLAND, A NEGLECTED CHAPTER IN THE HISTORY OF ENGLISH LETTERS & OF THE ENGLISH PEOPLE* (Oxford, 1966)
- W.A. Pantin, *THE ENGLISH CHURCH IN THE FOURTEENTH CENTURY* (Notre Dame, Ind., 1963)
- J.A. Robson, *WYCLIF AND THE OXFORD SCHOOLS, THE RELATION OF THE 'SUMMA DE ENTE' TO SCHOLASTIC DEBATES AT OXFORD IN THE LATER FOURTEENTH CENTURY* (Cambridge, 1961)
- M. Rubin, *CORPUS CHRISTI THE EUCHARIST IN LATE MEDIEVAL CULTURE* (Cambridge, 1991)
- J.B. Russell, *DISSENT AND ORDER IN THE MIDDLE AGES, THE SEARCH FOR LEGITIMATE AUTHORITY* (New York, 1992)
- R.N. Swanson, *RELIGION AND DEVOTION IN EUROPE C. 1215- C. 1515* (Cambridge, 1995)
- B.W. Tuchman, *A DISTANT MIRROR -THE CALAMITOUS 14TH CENTURY* (New York, 1978)
- Th. de Vries, *KETTERS -VEERTIEN EEUWEN KETTERIJ, VOLKSBEWEGING EN KETTERGERICH* (Amsterdam, 1982)

- W. Walker, A HISTORY OF THE CHRISTIAN CHURCH (Edinburgh, 1976)
- K. Walsh & D. Wood (eds.), STUDIES IN CHURCH HISTORY SUBSIDIA 4: THE BIBLE IN THE MEDIEVAL WORLD, (Oxford & New York, 1985)
- B. Wilkinson, THE LATER MIDDLE AGES IN ENGLAND, 1216-1485 (London, 1978)

SELECTIONS FROM

ENGLISH WYCLIFFITE  
WRITINGS

Edited with an Introduction, Notes and Glossary by

ANNE HUDSON

CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS

Cambridge

I

Wyclif's Confessions on the  
Eucharist

*Prima confessio Wyclif de sacramento*

I knowleche þat þe sacrament of þe auter is verrey Goddus body in fourme of brede, but it is in anoþer maner Godus body þan it is in heuene. For in heuen it is seue fote in fourme and figure of flesshe and blode. But in þe sacrament Goddus body is þe myracle of God in fourme of brede, and is he nouþer of seuen fote, ne in mannes figure. But as a man leues for to þenk þe kynde of an ymage, wheþer it be of oke or of asshe, and settys his þougt in him of whom is þe ymage, so myche more schuld a man leue to þenk on þe kynde of brede. But þenk vpon Crist, for his body is þe same brede þat is þe sacrament of þe autere, and wij alle cleanes, alle deuocioun, and alle charite þat God wolde gif him, worschippe he Crist, and þan he receyues God gostly more medefully þan þe prist þat syngus þe masse in lesse charite. For þe bodely ctyng ne profites nouth to soule but in als mykul as þe soule is fedde wij charite. Þis sentence is prouyde be Crist þat may nougt lye. For as þe gospel says, Crist þat nyght þat he was betrayede of Iudas Scarioth, he tok brede in huse hondes, and blesside it, brak it, and gaf it to hyse discipulus to ete; for he says, and may not lye, 'Dis is my body'.

*Secunda confessio Wyclif*

We beleue, as Crist and his apostolus han tauht vs, þat þe sacrament of þe autere white and ronde, and lyke tyl oure brede or ost vnsacrede, is verrey Goddus body in fourme of brede; and if it be broken in þre parties os þe kirke vses, or elles in a þousande, euerylk one of þese parties is þe same Godus body. And right so as þe persone of Crist is verrey God and verrey man, verrey godhede and verrey manhede, ryth so, as holy kirke many hundruth wyntur has trowyde, þe same sacrament is verrey Godus body and verraye brede, os it is forme of Goddus body and forme of brede, as techith Crist and his apostolus. And þerfore seynt Poule nemyth it neuer but whan he callus it brede; and he be oure beleue tok his wit of God in þis. And þe argument of

heretykus agayne þis sentens [is] lyth to a cristene man for to assolue.  
And right as it is heresie for to trowe þat Crist is a spyrȝ and no body,  
so it is heresie to trowe þat þis sacrament is Goddus body and no brede,  
for it is bothe togedur.

33 But þe most heresie þat God sufferide come tyl his kirke is to  
trowe þat þis sacrament is an accident wip[outen] a substance, and may  
on no wyse be Goddus body. For Crist sayde be witnesse of Iohun þat  
'þis brede is my body'. And, if [3]e say þat be þis skylle holy kirke hat  
bene in heresie many hundred wyntur, sothe it is, specialy sythen þe  
40 fende was lousede (þat was, be witnesse of angele to Iohun Euangeliste,  
aftur a þousande wyntur þat Crist was steuede to heuen). But it is to  
suppose þat many seyntes þat dyede in þe mene tyme before her dety  
were purede of þis erreure. Owel howe grete diuersite is betwene vs  
þat trowes þat þis sacrament is verray brede in his kynde, and betuene  
45 heretykus þat tellus þat þis [is] an accident wipouten a subiecte. For  
before þat þe fende, fader of lesyngus, was lowside, was neuer þis  
gabbyng contryuede. And howe grete diuersite is betwene vs, þat trowes  
þat þis sacrament in his kynde is verray brede and sacramentaly Goddus  
body, and betwe[n] heretykes þat trowes and telles þat þis sacrament  
50 may on none wyse be Goddus body. For I dar sewrly say þat, zif þis were  
soth, Crist and his seyntes dyede heretykus, and þe more partye of holy  
kirke beleuyth nowe heresyse. And [h]e[r]fore deuoute men supposene  
þat þis consayle of freres a[t] London was wip þe herþdene; for þei put  
an heresyse vpon Crist and seyntes in heuyne, wherfore þe erthe  
55 tremblide, fayland ma[n]nus voys ansueride for God, als it dide in tyme  
of his passione, whan he was dampnyde to bodely deth.

Crist and his modur, þat in gronde had destroyde alle heresyse,  
kepe his kyrke in ryght beleue of þis sacrament. And meue þe kyng and  
his rewme to aske scharpely of his clerkus þis offys: þat alle his  
60 possessioneres, on payne of lesyng of alle her temperaltes, telle þe kyng  
and his rewme wip suffycient growndyng what is þis sacrament; and alle  
þe ordres of freres, on payne of lesyng of her legyauns, telle þe kyng  
and his rewme wip gode groundyng what is þe sacrament. For Y am  
certayne of þe thridde partye of clergyge þat defendus þise doutes, þat  
65 is here sayde, þat þei wil defende it on payne of her lyf.

31, 33, see note 37 John 6. 48-51 38 3e] þe; holy] þat holy 40 Rev. 20. 2-3  
41, steuede] steueryde 48 in his] þat in his 52 herfore] before 53 at] and  
55 manrus] mayrus 55 Matt. 27. 51-3, Mark 15. 36, Luke 23. 45

## 21 A

## The Eucharist I

Cristen mennes bileue tauzt of Iesu Crist, God and man, and hise apostles and seynt Austyn, seynt Ierome and seynt Ambrose, and of þe court of Rome and alle treue men is þis: þat þe sacrament of þe auter, þe which men seen betwene þe prestis handis, is verre Cristis body and his blode, þe whiche Crist tok of þe virgyn Mary, and þe which body dized vpon þe crosse and laye in þe sepulere, and steie into heuen and shal come at þe daye of dome for to deme alle men aftur her werkis. Þe ground of þis beleue is Cristis owne worde in þe gospel of seynt Matthew, where he seiþ þus, 'De whiles Cristis disciples soupeden, Crist toke bred and blessid it and gaue it vnto his disciples and seyde þus, "Take 3e and eteþ, þis is my body"; and Crist, takyng þe coppe, did þankyngis and gaue it vnto hem and seyde, "Drynkeþ 3e alle herof, þis is my blood of þe new testament þat shal ben ishedd out into remission of synnes."' And þe gospel of seynt Marke techiþ þe same wordis also, and þe gospel of seynt Luk techiþ þe same wordis. But þis sacrament is boþe brede and Cristis body togedre, as Crist is verre God and verre man; and, as Cristes manhed suffrid peyne and deþe and jitt þe godlied myzt suffre no peyne, so, þouȝ þis sacrament be corrupted, neuerþele[s] þe body of Crist may suffre no corruptioun, for seynt Poul þat was tauyshed into þe þridde heuen bi autorite of God writeþ þus in hooly writt, and þree tymes he calleþ þe sacrament bred [a]ftur þe fourme of consecracion. And also Poule calleþ þe sacrament "bred þat we breken". Also seynt Austyn in þe popis lawe seiþ þus, 'Þat þing þat is scene is brede, and þe chalis or þe copp þat þei shewen, but vnto þat þe feiþ askiþ to be tauzt þe bred is Cristis body and þe chalis, þat is þe wyne in þe chalis, is Cristis blood'. And þe oold prest seynt Ierom seiþ in a pistle þat he made vnto a womman Elbediam, 'Here we þat þe brede þat Crist brake and gaue it hise disciples to ete is þe body of our Lord sauour, for as he seiþ, "Þis is my body"'. Also seynt Ambrose askeþ hou þat þing þat is bred may be Cristis body, and seiþ þat his consecracioun

is made not only bi wordis of þe prest but bi wordis and vertu of God

almysti; and so þe þing þat was bred before þe consecracioun is now Cristis body aftur þe consecracioun, for Cristis word changeþ þe creature. And so of þe breide is made Cristis body, and þe wyn mengide wiþ watur in þe chalise is mad Cristis blod bi consecracioun of heuenly wordis. And þe determynacioun of þe court of Rome wiþ a hundrid bishops and þrittene, sende into many londes, is þis: 'I knowleche wiþ herte and mouþe þat þat brede and wyn, þat ben put in þe auter, ben aftur þe consecracioun not onoly þe sacrament, but also verrey Cristis body and his blood'.

Þenne þe men þat seyn þat þis sacrament is nouþur bred nor Cristis body, but an axidens or nouȝt, ben fonned heritikiis if þei may[n]-tenen þis errour aȝeyne Iesu Crist and aȝeyne seynt Poule, and aȝeyne seynt Austyn, seynt Ierom and seynt Ambrose and many moo hooly seyntis, aȝeyne þe court of Rome and aȝeyne alie treue cristen men of true beleue of Iesu Crist. And also þe gospel of Luk seiþ þat þe disciples knewen Crist in brekyng of bred. And seynt Austyn seiþ in a sermoun þat he made þat þis bred was þe sacrament of þe auter. And þerfor seynt Poule caliþ it 'bred þat we breken'. Also seynt Austyn seiþ þat þat þing, þe whiche is gedryngis of fratis of þe erþe and is halewid bi priuey praier, is Cristis body. Also seynt Yharie seiþ þat Cristis body þat is taken of þe auter is boþe figure and trupe: hit is figur þe while bred and wyn ben sene wiþouteþe, and it is trupe þe while it is beleueued wiþinneþe to be Cristis body in trupe. Also seynt Austyn seiþ þat þe sacrament or þe sacrific of þe church is made of two þingis: þat is of visible liknes of elementis þat ben bred and wyn, and of inuisible flesche and bloode of oure lord Iesu Crist, as Crist is boþe God and man. Also a grete clerke, autor of dyuine office, seiþ 'As oure bishop Iesu Crist is of two kyndes boþe togidre, verre God and verre man, so þis sacrament is of two kyndes, of kynde of bred and of kynde of Cristis body', and telleþ many feire treupes in þis mater.

A Lord! siþ Crist seiþ þat þis sacrament of þe auter is his own body, and seiþ also bi seynt Poule þat þis is brede þat we breken, wheþer cristen men shulun bileue? For ȝisturdaye [h]eritikiis [seiden] þat þis sacrament is no wise or no maner Cristis body, but accident wiþoute subiecte or nouȝt; [but] þis is nouȝt tauzt expresly in wordes in eny party of hooly writt ne be resoun ne bodily witt. But seynt Austyn techeþ in þre volumes or moo wiþ grete studie and diliberacioun þat þer may no accident be wiþou[te] subiecte, 3e where he treteþ of þe sacrament of þe auter. And þe same techeþ seynt Ion wiþ þe gilden mouþe, and þe same

techeþ also wiþ þe gilden mouþe, and þe same

þe same. And þerfor cristen men shulde knowleche and mayntene þe  
 wordis of hooly writte and vnderstonde hem algates in g[e]neraltee, as  
 71 þe Hooly Goost vnderstondeþ hem, þouȝ oure bodily witt or naked reson  
 may not comprehende hit. A Lord! what wurship don þise new heretikes  
 vnto þis sacrament, whenne þei seie þat [it] is not brede, but accident wiþ-  
 oute subiecte or nowȝte? And if þer be any accident wiþout subiecte as þei  
 seyne, it is waz in kynde þenne is any lumpe of cleve, as clerkis knowen  
 wele. And whanne þei seie þis sacrament is in no maner Cristis body,  
 80 but þervdur Cristis body is hidde, for þat is neuer seid of Crist ne hise  
 apostles in alle þe gospeles þat euer God made. A Lord! wheþur  
 þise þistordaies heritikes han fonden a bettir bileue and more trewe in þe  
 tyme þat Sathanas was vnbunden, þenne Iesu Crist vnto hise apostles or  
 eny oþer clerke by a þousand þer and more. For in al þis tyme Crist  
 83 tauȝt neuer þat þe sacrament of þe auter was an accident wiþoute  
 subiecte and in no maner Cristis body, as þis newe ypocrites seyne. But  
 bi him and hise apostlis and seynt Austyn specialy and oþer hooliest  
 seyntis is seid þat þis sacrament is bred and his own body, and þat þer  
 may be noon accident wiþout subiecte. Lord! wheþer men shul forsake  
 90 Cristis owne wordis and take straunge wordis vnknewen in hooly writt  
 and aȝens reson [of] þe moost witti and þe best seyntis, for, as men seyne,  
 many ypocritis han hyred by many hundred þoundes bishops vnkun-  
 ny[n]ge in hooli writt for to dampne cristen mennes bileue and Cristis  
 owne wordis, for enemyte to oon singuler persone þat tauȝt þe gospel of  
 93 Crist and his pouert, and dampned couetise and worldly pride of clerkis.  
 Lord! wheþer þis be grete deynte þat many copped monkes or oþer  
 pharisees shulde profer hem redy to þe fyre for to mayntene þis heresie,  
 þat þe sacrament of þe auter is an accident wiþout subiecte, and in no  
 maner Cristis body, aȝeyne Cristis owne techyng and hise apostlis and  
 100 þe best seyntis and þe wisest in Goddis lawe and reson, and traueilen  
 not spedily to destruyȝe heresie of symonye þat regneþ opynly and is  
 fully dampned in Goddis lawe and mennes also, and to destruyȝe  
 wordly pride and couetise of prestis aȝeynes Cristis mekenesse and  
 wilful pouert? Hit semeþ wele bi here dedis þat þei conspiren aȝeynes  
 103 Cristis gospel and his pore lyuyng for to maynten here owne pride,  
 couetise and worldynesse and wombe-ioye and ydulnesse and many  
 moogrete synnes. Almyȝty God kepe his church fro such false prophetis  
 and here notile ypocresise and fals heresyel. Amen.

## 21B

## The Eucharist II

*Vidit Johannes Iesum venientem ad se. Iohannis 1*

Þis gospel telliþ a witnessse, hou Baptist witnesside of Crist boþe of  
 his godhed and eke of his manhed. Þe storie seiþ þus þat *Iohannes saie Iesu*  
*conyuge to him*, and seide þus of oure Lord, '*Lo, þe lombe of God; lo, him þat*  
*takith away þe synne of þis world*', for he is boþe God and man. Crist is  
 5 clepid Goddis lombe for many resouns of þe lawe. In þe oold lawe weren  
 þei wont to offre a lombe wiþoute wem, þe which schulde be of oo zeer,  
 for þe synne of þe peple; þus Crist, þat was wiþouten wem and of oo  
 zeer in mannes eeld was offrid in þe cros for þe synne of al þis world.  
 And where suche lambren þat weren offrid feide sumtyme to þe prest,  
 þis lombe þat made eende of oþir fel fulli to Goddis hond. And oþir  
 10 la[m]bren in a maner forðiden þe synne of oo cuntre, but þis lombe  
 propirly forðide þe synne of al þis world. And þus he was eende and  
 figure of la[m]bren of þe oold lawe. And þus schewiþ Baptist bi his  
 double speking þe manhed of Crist and his godhed; for oouli God myȝte  
 þus forðe synne, siþ alle oþir lambren hadden wemmes þat þei myȝten  
 15 not hemsilf forðe. And so, al if prestis han power to relese synne as  
 Cristis vikars, neþeles þei han þis power in as moche as þei acorden wiþ  
 Crist; so þat, if þeir keies and Cristis will be discordinge atwynne, þei  
 feynen hem falsli to assoile and þanne þei neper loosen ne bynden, so  
 þat [in] ech such worching þe godhed of Crist moot first worche. And  
 20 herfore seiþ Baptist of Crist, '*This is he þat I seide of, aftir me is come a man þe*  
*which is maad before me, for he was anoon my priour.*' For, riȝt as Crist was  
 a man þe firste tyme þat he was conseued, so God made him þanne  
 priour of al his religioun, and he was abbot, as Poul seiþ, of þe beste ordir  
 þat mai be. '*And first I knewe him not; I wiste in soule þat he was borun,*  
 25 *but I koude not wiþ bodili ize knowe hym from anoþir man, and þis*  
*falliþ comunli. But, for to schewe him in Israel, þerfore I baptize þus in water.*'  
*And Iohannes bar witness, and seide þat he saie a spirit come down as a caluer fro*  
*heven, and dwelle on him. But God þat sente me to waite on*

and dwellynge vpon him, þat is he þat baptisij men in þe Hooli Goost." And I  
 saie, and her witnesse þat þis is Goddis kyndli soue.

We schal wite þat þis dowue was a very soule as oþir ben, and so  
 it was not þe þridde persone in Trinite, takun in oonhed of þis persone,  
 as Goddis soue took his manhed. But, for mekenesse of þis dowue, and  
 35 mo goode propertees þat schu hap, selu bitokeneþ þe þridde persone.  
 And þis persone is seid of h[e]r[e], for Iohan seiþ þe spirit cam down  
 and dwelte long vpon Crist; and þis spirit was þis dowue, and so it  
 seemeþ þat þis dowue was God. And so, al if þe two persones mai be  
 40 moued in creaturis, neþeles þe Trinite mai not be moued in his kynde;  
 but it seemeþ þat we mai graunte þat þis dowue was þe Hooli Goost, as  
 we graunten þat þis persone was comynge down in þis dowue. And þus,  
 as God seiþ in his lawe þat seuen oxen ben seuen jeer, and þat þe  
 sacrid breed is verli Goddis bodi, so it semeþ þat he seiþ þat þis dowue  
 45 is þe Hooli Goost. But clerkis witen þat þer ben two maners of seyng:  
 þat ben personel seyng and habitadnel seyng. Þis dowue mygite not be  
 God in his kynde, but bi sum habitude it signifyeþ God; and þus, bi  
 autorite of God, it is God. And if þou seiþ þat ech þing bi þis schulde be  
 God, as ech good creature signifyeþ his maker, (as smoke kyndli signifyeþ  
 50 fier), and þus seemeþ Paul to speke whanne he seiþ þat Crist schal  
 be alle þingis in alle þingis to men þat vnderstonen him, for aftir þe dai  
 of doom al þis world schal be a hoos, and in ech part þerof schal be God  
 writun, as God schal be in his kynde in ech part of þe world; and þus,  
 siþ God is bitokened first and moost in ech þing, whi mai men not  
 55 graunte þat God is ech þing?

In þis nouen men vnderstonde dyuersite in wordis and to what  
 entent þese wordis ben vnderstonun. And þus bi autorite of þe lawe  
 of God schal men speke her wordis as Goddis lawe spekiþ, and straunge  
 not in speche fro vnderstoning of þe peple, and algatis be war þat þe  
 60 puple vnderstonde wel, and so vse comoun speche in þeir owne persone;  
 and, if þei speken in Cristis persone wordis of his lawe, loke þat þei  
 declare hem for dreed of pryue errour. And scorne we þe argumentis  
 þat foolis maken here þat bi þe same stile schulden we speke þus, for  
 God spekiþ þus in wordis of his lawe; suche apis lienessis passen beestis  
 65 foly, for þei wolden bringe bi þis þat ech man were God. And so [þ]i[ue]  
 we God leue to speke as him likiþ, al if we speken not ay so bi þis same  
 autorite. Þ[e]s[e] word[is] þat God spekiþ schulde we algatis graunte,  
 and declare hem to trewe vnderstoning. And recke we not of argu-

mentis þat sophistis maken, þat we ben redargued grauntinge þat we  
 denyen; for we graunten þe sentence and not oonli þe wordis, for þe  
 wordis passen away amon whanne we han spokun hem. And, as  
 Aristotle seiþ, contradiccioun is not oonli in wordis, but bope in  
 wordis and sentence of wordis; and bi þis we seien þat Crist in speche  
 is not contrarie to himself, ne oo part of his lawe contrarie to anoþir.  
 And þus, if we graunten þat Crist is alle þingis, it sueþ not herof þat  
 Crist is an asse, ne þat Crist is ech þing, or what þing we wolen nempne,  
 for God seiþ þe toon and he seiþ not þe toþir. But we graunten þat  
 Crist is bope lombe and scheep, for Goddis lawe grauntiþ bope þese two  
 of him; and so Crist is a lioun and a worme, and þus of many þingis  
 þat hooli writt telliþ. And it is ynow to seie for dyuersite þat God hap  
 special sentence of oon and not so of anoþer. And þus þe comoun  
 vnderstoning schulde we algates holde, but if Goddis wordis taujten vs  
 his propre sence. And such strif in wordis is of no profit, ne prouey not  
 þat Goddis word is ony weie fals. In þis mater we han ynow stryuen in  
 Latyn wiþ aduersaries of Goddis lawe, þat seien þat it is falsest of alle  
 lawis in þis world þat euer God suffride.



W Y C L I F  
SELECT ENGLISH WRITINGS

*Edited by*  
HERBERT E. WINN, M.A.

*With a Preface by*  
H. B. WORKMAN, D.D., D.Lit.

OXFORD UNIVERSITY PRESS  
LONDON: HUMPHREY MILFORD

1929

G. *The Eucharist.*

Riȝt so þe sacrid oost is verry breed kyndeli, and  
10 Goddis bodi figurali, riȝt as Crist himsilf seiþ.

*Sermons. On Wednesday in þe Secunde Weke of Advent.*

Non tamen audeo dicere quod corpus Christi sit essen-  
tialiter, substantialiter, corporaliter, vel identice ille  
panis. . . . Credimus enim quod triplex est modus essendi  
corporis Christi in hostia consecrata, scilicet virtualis,  
13 spiritualis, et sacramentalis.

'Confessio Magistri Johannis Wycliffi.'

*Fasciculi Zizaniarum.*

I. Here after þis witt men may large þis gospel, and  
tete what mater þat þei wenen shulde profite to þe  
puple; but it is comounly told of þe sacrament of þe  
20 auter, and how men shal disposen hem now to take þis  
sacrament. And it is seid comounly, þat as þes holy  
wymmen hadde leste þer former synne, and taken þer  
freshe devocioun; so men shulden come to þe chirche to  
take þis holy sacrament and þus come wiþ þes hooly  
25 wymmen wiþ liȝt of þe sunne.

And þus men shulden clopen hem wiþ þes þre vertues,  
bileve, hope, and charite, to reseeyve þis sacrament.  
Bileve is first nedeful; and algatis of þis breed, hou it is  
Goddis bodi by vertue of Cristis wordis. And so it is  
30 kyndely breed, as Poul seiþ, but it is sacramentally verré  
Goddis bodi. And herfore seiþ Austyn, þat þing is breed  
þat þi iȝen tellen þee and þat þou seest wiþ hem. For it

was not trowid bifore þe fend was losid, þat þis worþi sacrament was accident wiþouten suget. And þit dwellen trewe men in þe old bileve, and laten freris foulen hem silfe in þer newe heresie. For we trowen þat þere is beter þing þan Goddis bodi, siþ þe Holy Trinité is in eche place. But oure bileve is sette upon þis point; what is þis sacrid hoost, and not what þing is þere.

þe secound vertue þat shulde cloþe trewe men is þe vertue of hope, þat is ful nedeful; how men shulde hope bi þer lyfe here, and first, wiþ þe grace of God, for to come to Hevene. And to þis entent men taken now þis sacrament, so þat bi takynge herof þer mynde be freschid in hem to þenken on kyndenes of Crist to maken hem ciene in soule. And herfore seiþ Poul þat he þat wantiþ þis ende, etliþ and drynkeiþ his judgement, for he jugiþ not þe worþines of Goddis bodi, ne worshipiþ his ordonnance.

þe þridde vertue nedeful for to take þis sacrament is vertue of charité; for þat is ever nedeful, siþ no man comeþ to Cristis fest but þif he have þis cloþing. And þus, as Austyn declarþ, foure poyntis þat falliþ to makeinge of breed techen us þis charité, and algatis to have it now. For ellis we greggen<sup>2</sup> our synne in etynge of þis breed. And þif we have þis cloþinge, takinge þis mete in figure, it shal brynge us to Hevene, þere to ete Goddis body goostly wiþouten ende; and þat is mennis blisse.

*Sermons. Þe Gospel on Eestir Day.*

## II. [WYCLIF'S CONFESSIO.]

JOHANNES WYCLIFF.

I bileve<sup>1</sup>, as Crist and his apostels have taujt us, þat þo sacrament of þo auter, whyte and rounde, and like to oþer bred, or oost sacred<sup>4</sup>, is verrey Gods body in fourme of bred; and þof hit be broken in thre partyes, as þo Kirke uses, or elles in a thousande, evere ilk one of þese

<sup>1</sup> fallen *E.*

<sup>2</sup> greggen *E.*

<sup>3</sup> We beleve *III.*

<sup>4</sup> and lyke tyl oure brede or oost unsurede *III.*

parties is þo same Gods body. And right as þo persoun of Crist is verrey God and mou—verrey godhed and verrey monhed—right so holy Kirke, mony hundred winters, haves trowed þo same sacrament is verrey Gods body and verrey bred, as hit is fourme of Gods body and fourme of bred, as teches Crist. and his apostels. And þerfore Seint Poul nemmes hit nevere, bot when he calles hit bred; and he by oure bileve toke in þis his witte of God. And þo argumentis<sup>1</sup> of heretikes ageyns þis sentence are light for to assoyle to a Cristen mon.<sup>2</sup> And right as hit is heresy<sup>e</sup> to trowe þat Crist is a spyr<sup>t</sup> and no body, so hit is heresy<sup>e</sup> to trowe þat þis sacrament is Gods body and no bred; for hit is bothe togedir.

Bot þo moste heresy<sup>e</sup> þat God suffred cr<sup>is</sup> to His Chirche, is to trowe þat þis sacrament is accydent wiþouten subgett<sup>3</sup>; and may on no wyse be Gods body.<sup>4</sup> And if þou sey, by his<sup>5</sup> skil holy Kirke hafs ben in erreure mony hundred wynters, for Crist seis, by wittnesse of Jerome, þat þis bred is my body, soth hit is, specialy sithen þo sende was loused, þat was, by wittnesse of þo aungel to Jon þo Evangeliste, astir a þousande wynters þat Crist was styed<sup>6</sup> to Heven. Bot hit is to suppose þat mony seyntis, þat dyed in þo meene tyme, bifore hor deth were purged of þis errour. Ow! how gret diversyté is bytwene us þat trowen þat þis sacrament is verrey bred in his kynde, and bytwene heretikes þat tellen þat hit is an accydent wiþouten sugett! For bifore þat þo sende, fadir of leesynges, was loused, was nevere þis gabbynge contrevd.<sup>7</sup> And how gret diversité is bitwene us þat trowen þat þis sacrament in his kynde is verrey bred, and sacramentaly Gods body, and bytwene heretikes þat trowen and tellen þat þis sacrament may on no wyse be Gods body! For I dar surely sey, þat if þis were sothe, Crist and His seyntis dyed heretikes, and þo more partye

<sup>1</sup> argument *III.*      <sup>2</sup> lyth to a Cristeneman for to assolve *III.*

<sup>3</sup> *III* omits the words between asterisks.      <sup>4</sup> come *III.*      <sup>5</sup> accident wiþ

a substans *III.*      <sup>6</sup> Here *III* inserts the following sentence: For Crist sayde, be wittnesse of Johan, þat þis brede is my body.

<sup>7</sup> þis *III.*

<sup>8</sup> sevenyde *III.*      <sup>9</sup> contryvede *III.*

of holy Kirke byleved<sup>1</sup> nowe heresy. And herfore  
 devoute men supposen þat þis counseil of freris at<sup>2</sup>  
 Londoun was wip erthe dyn<sup>3</sup> for þei putt an heresy  
 upon Crist and seyntis in Heven; wherfore þo erthe  
 trembled, faylande monnis voice, answerande<sup>4</sup> for God  
 as hit did in tyme of His passioun, when He was dampned  
 to bodily deth.

Crist and His modir, þat in grounde have destried alle  
 heresies, kepe His Kirke in right byleve of þis sacrament.  
 And move we<sup>5</sup> kyng and his reume to aske scharply of<sup>10</sup>  
 clerkes<sup>6</sup> þis office; þat alle possessioners, on peyne of  
 leesyng of alle hor temporaltees, telle þo kyng and his  
 rewme, wip sufficiaunt groundyng, what is þis sacra-  
 ment; and alle þo ordiris of freris, in peyne of lesyng  
 of alle hor legeaunce, telle þo kyng and his reume wip<sup>15</sup>  
 gode groundyng what is þis<sup>7</sup> sacrament. For I am  
 certen, for<sup>8</sup> þo thridde part of clergye þat dessendes þis  
 sentence<sup>9</sup> þat is here seyde, þat þai wil dessende hit on  
 peyne of losyng of hor lyve.<sup>16</sup> Amen.<sup>11</sup>

# ENGLISH WYCLIFFITE SERMONS

Volume III

Edited by

ANNE HUDSON

CLARENDON PRESS · OXFORD

1990

Feria iiiij Prime Septimane post Trinitatem.  
[207] Sermo 88.

*Nolite putare.*  
Mathei 5.

þis gospel is telde bifore and expounnyd to literal witt. But men  
shulden marke þis ouer, hou slow þey ben in Goddis lawe. But  
mannus lawe and ydil werkis ocupien men to myche, as þe popis  
lawe and emperours lawe ben fer stretchid in oure lond; and loue  
wif likyng of hem makip hem more louyd þan Goddis lawe, for  
men wolen more stonde for hem, more kepe hem and more loke in  
hem þan þey wolen on Goddis lawe, and þis is tokene of more  
loue. And no drede, who so louep ony of þes more þan Goddis  
lawe, he is an heretik out of bileue, blasfeme, and cursid of God  
more þan þe pope makip man by alle his cursyngis and shewyng of  
hym. For, as Crist seip, it is al oon to loue hym and loue his lawe.  
And þus no man wrchip medefuly, but gif he kepe Goddis lawe.  
And hou schulde he kepe þis, but gif he knowe it on sum maner?  
And siþ eche man schulde lyue and wreche for þis ende to be in  
blys, and no man may be þus but by lore of Goddis law, it is list to  
us to se hou nedeful and hye þis lawe is. Mannus lawe doiþ no  
more but getip to man wordly þing, and is cause to bigile his  
broþer, and lesse telle by Goddis lawe. And þis lawe may not lyste

1 ser sermon 88. 80c. 11 John 14: 15, 21, 23-4.

MISS: D: AEGHIJKLQRTWNZβ

Prime ... trinitatem] post octavam trinitatis I, euangelium G prime] om. β  
trinitatem] festum sancte trinitatis W, trinitatem euangelium EHL, trinitatem in qua  
incipit deus omnium R sermo 88] ita 88 K, om. QRTWEIHXH putare] putare  
quod ueni soluere T mathei 5] om. W 1 is telde] tellip T] 10] in R margin  
om. quere in euangelio uisus confessoris et doctoris D, margin seke þe text in þe gospel  
tus estis sal terre, and ð þe ferste weke after trinite sonday K, at head of page prima septi-  
mana post trinitatem in qua incipit deus omnium R 3 44 ... lond (4)] om. Z  
popis] pope W 4 emperours] þe 1000. emperours G, þe 1000. AE fer]  
for R 6 more ... hem] om. Z hem] om. A in] on T] H 7 on] in RE  
8 who sei] who þat E 10 more ... hym (12)] om. Z man] men H his] þese  
W cursyngis] cursynges I and] or ALQRW] BEING shewyng] schewyngis I, T] H  
11 loue] to 1000. lue. AG, to loue TE] H, to R lawe] lawe] and þis is (17) ... heretik  
12] 12 70] om. W knowe] knowe, altered to knewe G, knewe R] EX, kepe J  
om] in G 14 and] and H, om. T] 16 nedeful] needful I hye] hou by  
K, 15] on J 18 lesse] lessen J

but heere in þis wrecchide lif; but Goddis lawe mut euere laste in  
 20 heuene wiþ seyntis and make hem blissid. And Crist cam not to  
 vndo þis lawe but to fulfille it and teche it, for lawe of þe olde testa-  
 ment techiþ not but charite. For alle stories and prophetis hangen  
 in þes two wordis: loue þi God and loue þi neyebore, and þis is to  
 kepe þe ten comaundementis. Alle cerymonyes and iudicial lawis  
 25 in þe olde testament oblisshen not cristen men, but 3if þey mouen  
 to þis ende. But wel we witen þat þey ben iust and techen at þe  
 laste þis ende. And þus moralte of þe olde lawe þat stondiþ in þe  
 lore of uertues lastiþ in þe newe lawe, and wiþouten ende in heu-  
 ene. And þus Crist filliþ þe olde lawe and makþ a partit ende  
 30 þerof; for it is purgid by þe newe lawe and more list to us to kepe.  
 And þus seven clerkis þat, as a man is maad of body and soule, so  
 ful lawe of God is maad of þe olde and of þe newe. þe olde is mater  
 of þis lawe and þe newe foorme þerof; and, as mater and foorme  
 ben o þing in substaunse (as þe body and soule ben o persone þat  
 35 is þe spirit), so þe olde lawe and þe newe ben o þing in substaunse.  
 And þis foorme is charite þat was eueremore in þe chirche, but it  
 tok partit degre by charite þat Crist tauyte. 3if we wolen þryue,  
 loue we þis lawe, and caste away alle oþere lawis, but 3if þei helpen  
 and seruen herto, and so myche may þey be sufferid. But summe  
 40 men þenken þat, as two partis of þe olde lawe ben abreggid, myche  
 more two mannis lawis, þe popis and þe emperours, shulden be  
 left, for þey acoorden lesse wiþ Goddis lawe, seruen it lesse, and  
 speden it lesse. þis sentense shulden p' r'estis seye and defende it  
 bi resoun.

21 Matt. 22: 37-40; Mark 12: 30-31; Luke 10: 27.

10 heere] om. W li] world H in heuene] om. E 20 make] makeþ R  
 10] for to E 21 [is] þe G 10] for to E 22 not] om. W stories] storye  
 K 23 in] on W þes] þe K neyebore] neyboris G is] it "is" K. it L  
 24 cerymonyes] cerymonyalis TJJ. ceremonial I iudicial lawis] iudicialis E  
 25 olde] elde I oblisshen] obeschēn WI 27 [us] þis W þe] om. H þe]  
 om. H 28 lore] lawe T 29 filliþ] fillide E 30 is] om. I 30] om. AE  
 31 body] a body TJJ. soule] of soule AKLQWENZG. of a soule TJJ. o soule I  
 32 of] om. R olde] elde lawe Z olde] elde lawe Z 33 [is] þe newe TJJ  
 foorme] is foorme K 34 as ... substaunse (35) rawe W. om. I. 35] at T  
 soule] þe raw. soule Q. þe soule AKRTWJEGH persone] substance o persone  
 T. þing E þe] þat ... chirche] om. W þe] om. T 37 partit degre]  
 pertinnesse E vi] and 30 H 38 helpen] kepen W 39 seruen] seruen Q  
 herto] þerto W 30] in so E þey] om. I but ... lesse (42)] om. Z 40 men]  
 om. I [ar] [sa] jll. 41 mannis] mennys TWJGH lawis] lawe T  
 popis] popis lawe G 42 acoorden] coorden KLRWJNH seruen] and  
 seruen W 43 speden] speken LR seye] þenke vpon I defende] Jendende  
 K

## The English Works

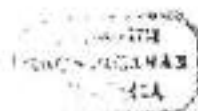
of

Wyclif

Hitherto Unprinted.

EDITED BY

F. D. MATTHEW.



LONDON:

PUBLISHED FOR THE EARLY ENGLISH TEXT SOCIETY,  
BY TRÜBNER & CO., 57 AND 59, LUDGATE HILL.

1880.

## De sacramento altaris corpus domini.

\* Of al þe<sup>1</sup> seiþ of þe gospel gederen trewe men, wiþ opyne<sup>2</sup> (p. 95 MS.)  
 confessioun of þes newe ordris, þat men shulden sette hem These new ordris  
 are heretikes.  
 eretikis, & so not comyne wiþ hem. for þei denyen þe gospel They deny that  
 & comyn bileue, þat þat breed þat crist took in his hondis the bread that  
 & blesside it & brae it & gaf it to his disciplis for to ete, was this breke was  
 his owne bodi bi vertu of his wordis. & þus þei denyen þat  
 þe oost sacerid, whijt & round, þat bifore was breed, is maad  
 goddis bodi bi uertu of his wordis. but þei seien þat þere is but, say that the  
 bodi is accidit  
 goddis bodi, & þat is not goddis bodi, but it is noujt or ~~or nothing.~~  
 accidit wurs þan ony breed; & þus þei accusen þe court of  
 rome, bishops & prelati, & seien þat þei shulden acie so bi  
 cristen menys bileue. & no woudir is, siþ þes freris  
 accuseden þer breþeren & þei<sup>3</sup> bigan first at crist; & seiden  
 þat he was us<sup>4</sup> an orotyke, & oure king wiþ his rewme, but  
 hem shamede to acie þis openli, but þei seiden þis priuylly.  
 & siþ þei han lastid so longe in þis errour \* cristen men (p. 97 MS.)  
 shulden flee hem as heþen men out of þe seiþ. & if þei Christian men  
 shoud avoid  
 them.  
 somene symple men for þis accusing, symple men seien þat  
 þei supposen freris sicþe, but þei affermen not hem sich; but  
 eydence þei han of þis errour in bileue, & many oþere þat  
 freris seien, and if þis be not soþ, late þes freris purgen hem,  
 for we han herd ofte-tymes many freris techen þus.<sup>5</sup> Crist  
 & his apostlis & þe olde sciatis þat weren til þat þe foud was  
 unboundun, & þe courto of rome bi open witnesse of her lawer  
 techen þis bileue; þat þe sacerid oost whijt & round þat men  
 seen in þe preestis hondes is veri goddis bodi in forme of  
 breed. but freris, siþ þe fend fader of lesyngis was unboundun,  
 seien þat it is an accidit wiþ-outeu suget or noujt, & mai in  
 What the true  
 belief is.

<sup>1</sup> omitted AA.<sup>2</sup> omitted AA.<sup>3</sup> omitted AA.<sup>4</sup> AA. breaks off here.

noo wise he goddis bodi; & so þei glosen þe wordis of holi writt euen to þe contrarie, & þei leuen þu wordis of holi writt, & chesen hew nowe founden termes of hem-silf, & seien þat þei ben soþ, but þe wordis of holi writt ben falso & ful of eresie; and no þei seien priuylly þat crist & hys apostolis & þes oolde sciatis & þe court of rome weren opyn cretikis.

office is misse-taken; for now prestis prechen not to þis men þat ben conuertid bi grace of crist, but þei seyn þei fordon synne and þat is more þenne any prechyng, and þus þei gon bifore crist, & leuen þe maundement þat he biddiþ, and antecrist can not disproue þis witt bi resoun no godis lawe. And as n-neutis þe þridde worde, þat men þat weren baptized of Ione confesseden here synnes, & so shulde we; I graunt þis word þat is seid, but þe gospel seiþ neþir þat þei shrouen her synnes to Ione, ne bi þis rouayng to prestis. but it is lickly þat ychone of hem shryuen mekely his synne to oþur, and so her baptym was medeful.<sup>1</sup> & so what man shryueþ him mekely to god or to man, no drede god forgyueþ him his synne, & gyueþ him grace; but þis falleþ not euer more whenne a man shriueþ him to þe emperour clerk; þe, if he shriue him to þe pope. & þus alle autorites þat ben founden in goddis lawe, þat <sup>2</sup>tochen þat<sup>3</sup> men shulden shriue hem, ben to graunt to þis witt; þat men shulden shriue hem to god, and in case to her broþur, whenne it profitiþ to hem. but antecrist shulde shamo here þat if men shulden þus shriue hem, þenne þei shulden telle þe emperour clerkis in her eeris alle her synnes, & do what þei bidden hew do, for ellis god wole not assoule hem. if þou be a prest of cristis secte, holde þu payde of his lawe to teche his puple cristis gospel, al if þou seyne þe no<sup>4</sup> more power; for crist haþ gyue power I-nowe to his prestis to teche his churchis; & enioyned hem sicke office þat gyueþ hem not occasion to synne. & þus power þat prestis han standeþ not in transubstansyng of þe oste, ne in makyng of accidentis for to stonde bi hem-silf; for þis power graunted not god to crist ne to any apostle, and so crist haþ speciali power to do away mennes synne; & þise miracles þat ben feyned þat no man may see ne knowe, as þei waxen<sup>5</sup> without profit, so þei han no grounde in god.

The confession at John's baptism is not said to have been made privately to John.

All scripture teaches to confess to God, and to man if it be profitable.

Christ has given power to his priests to teach,

but this power does not lie in transubstantiating the host, or making accidents stand of themselves (i.e. exist apart from substance).

These miracles that cannot be seen or tested are profitless and groundless.

Explicit tractatus de confessione & penitencia.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> medeful CC.

<sup>2-3</sup> omitted CC.

<sup>4</sup> omitted CC.

<sup>5</sup> weren MM.

<sup>6-7</sup> only in MM.

here seiþ þat han her scheld holdid, & by spere of here enemye þei ben often kyld; & ben suche man þat trowen many trowþes, & in sum \*þei sayen as men out of here seiþ; for as he þat byndiþ hym to kepe goddis hestis must kepe hem alle, as seynt James seiþ, so he þat byndiþ him to seiþ of hijs god, must kepe it al hoole stilly & in ordre. For if þi schelde were at þi backe, þou mygist some be kilde. for þe fonder of belle trowen alle þat we trowen, but hem failen charite to bynde her schelde in ordre, & herfore han þei dampned by<sup>3</sup> her defourmed scheeld. ¶ & herfore schulden we trowe alle þe lawe of god, & trowe þat it is trowe by every part of it; for if þen trowe myche of it, & trowist þat sum is fals, by þis hoole of þi schelde art þou deed to god; ¶ as freris þat trowen many articlis of þe<sup>4</sup> treuth & sayen in þe treuþe of þe suerid hoost, schal be dampnyd herfore. But if þei turne open & trowe in wordes of crist, þat seiþ: "his is my bodye." but now freris trowen noþer þat þis oost in brede ne þe<sup>5</sup> bodye of crist, ne noþer of þis may be; but crist seiþ surely: "his brede is my bodye." but hou ar þei not heretikis þat trowen open crist here? ¶ And þes eueryche man hap a maner of seiþ, syn eche man trowiþ þat god & alle þingis ben, but hijs seiþ is rente in particuler erroures þat trowiþ fals of þe seiþ, by any part of it. and so oure good god byndiþ vs not to enuermore trowen & specyaly eche article of þe treuþe, for sum ben so satil þat first in blis of heuen seyntis schulen knowe hem þat now g[e]neraly trowen hem. for if þou trowist in þi god, þat trowþe wil suffice þee; but noman trowiþ in god but he þat loueþ him & hopeþ by his good lif to haue þe blis of heuen.<sup>6</sup>

[Capitulum 3<sup>m</sup>]

**H**ope is þe secounde vertu þat god himself axiþ, & is ful diuorse fro seiþ þat we han spokun of. For seiþ is of þingis þat was & ben & schuld be, but hope is al only of þingis þat

<sup>3</sup> The scheld may have holes in it. i.e. faith may be imperfect in some points. [p. 125 MS.]

[James II. 10.]

The devil telleth but here not charity.

We must believe all the law of God.

Freris fall in belief as to the host.

which they believe in neither bread nor Christ's body.

General belief enough. Some articles so subtle that we shall know them first in heaven.

Difference between Hope and Faith.

seynd charite. But lyue welo after goddis lawe & hope to haue þis<sup>1</sup> loue, for no man schal knowe ne trowe to haue it but if god wole telle him priuently. ¶ and so freris, þat louen more her habite þat þei han ordeyned hem þan þe cloþe of charite þat god hap schapen his sones, ben yuel disposid to haue þis<sup>2</sup> cloþe of charite; Siþ þer loue is turned amys to charge more here habite, to lesyn it or leueen it, to cloþe þer-wiþ þer bodye, þan to lesse þis charite to cloþe þer-wiþ þer soule; for often þei lese charite in presens of man, but if þei losten þis habite þus, as þei salaly seynen, þei were open apostates and losten þe luf of god, for as þei seynen salaly god \*loueþ more þis cloþinge þan cloþinge of þer soule wiþ þis cloþe of charite; and þis is open heresie by many kyn skylles. but here men douten comusly where men schuld loue þes heretikys, but it is no drede þat no men schuldo loue þer kynde & hate þe same kynde in þat þat þei ben so yuel, and so þe persones bi hem-silf schulden be loued in charite, & here synues by hem-silf schulden men hate for goddis loue.<sup>3</sup> For he is not frend to crist þat loueþ þus hijs enemye; and þus he is frend to þe frere þat hatif þus his synne & worchif to distric it & purge him þer-fro. ¶ and þis moueþ manye men to speke of þre heresies þat many freres be amytid inne, & contrarien þes þre<sup>4</sup> vertues. For who mygt more contrario seiþ þan sey þat crist seiþ fals when he seiþ þat "his brede is myn owne bodye," for þis may neþer be<sup>5</sup> brede ne þe bodi of crist, but it is accident or noujt, as freres seynen falsly. & þus þei chosen hem a place to falsen crist in hijs visage, and ierom wiþ oþur seyntis þat tellen þis wit of crist. ¶ freres seyn priuently þat þei spake here erresie, siþen antierist þer mayster seiþ euen þe contraria. ¶ þe secounde vertu of þes þre<sup>6</sup> many freres reuersen,<sup>7</sup> for crist taujt in hijs lawe þat men schulde not begge, but holde euen his ordre, & þei schuldo come to heuen; þes<sup>8</sup> freres seyn þe contrarie, & grownden

Freris love their habit more than the garment of charity.

[p. 126 MS.]

We should love the friars' persons, but hate their sins.

Men reuerse these three virtues:

Faith in the matter of the Host.

Hope in begging.

<sup>1</sup> CC. inserts last.

<sup>2</sup> omitted Q.

<sup>3</sup> þe Q.

<sup>4</sup> sake CC.

<sup>5</sup> omitted Q.

<sup>6</sup> many freres to reuersen Q.

<sup>7</sup> þe Q.



