

WALERIAN BUGEL
Ołomuniec (Czechy)

HISTORIA PRZESTROGA PRZED BRAKIEM WOLNOŚCI RELIGIJNEJ W DZIEŁACH WYBRANYCH AUTORÓW CZESKICH MINIONYCH WIEKÓW

Dnia 20 września 1965 roku, podczas 4 sesji Soboru Watykańskiego II, w ramach dyskusowania propozycji tekstu deklaracji o wolności religijnej, głos zabrał arcybiskup Pragi, żyjący na przymusowej emigracji w Rzymie, kard. Josef Beran. W swym wystąpieniu¹, które nazwał „własnym świadectwem”, odniósł się do doświadczeń chrześcijan należących do narodu czeskiego, którego historiaznaczona jest działaniami w imieniu Kościoła przeciw wolności sumienia. Konkretnie odniósł się do dwu sytuacji historycznych: spalenia na stosie ks. Jana Husa w XV wieku oraz przymuszania do zmiany wyznania z powrotem na katolickie w wieku XVII². Po wskazaniu, jaka krzywda została w ten sposób wyrządzona narodowi oraz jak posłużyło to wrogom Kościoła do taniej agitacji, przeszedł do następującej konkluzji: „Tak więc historia przestrzega nas, byśmy na tym soborze zasadę wolności religii i wolności sumienia ogłosili w jasnych słowach i bez

¹ Cały tekst w języku czeskim zob. „Nový život” 17 (1965) nr 11, 207; *Kardinál Beran na koncilu o náboženské svobodě*, „Teologické texty” 6 (1995) nr 5, 150; M. LUŇÁKOVÁ, *Velká mše (Životopis kardinála Josefa Berana)*, Řím: Křesťanská akademie 1970, 399–400; wersja oryginalna: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. vol. IV pars V*, Romae 1978, 393–394. Współautorem wystąpienia miał być teolog czeski, ks. Alexander Heidler, działający pod pseudonimem „Otec Křišťan” w Radio Wolna Europa. Por. *Jan Hus ve Vatikánu: Mezinárodní rozprava o českém reformátoru 15. století a o jeho recepci na prahu třetího tisíciletí*, Praha 2000, 131.

² „Tak se zdá, že i v mé vlasti katolická církev stále trpí pro to, co bylo v minulosti jejím jménem vykonáno proti svobodě svědomí, jako bylo v 15. století upálení kněze Jana Husa nebo v 17. století vnější donucení velké části českého národa, aby zase přijal katolickou víru, podle zásady *Cuius regio – eius religio*, jež byla uplatňována”. [Wydaje się więc, że także w mej ojczyźnie Kościół katolicki wciąż cierpi przez to, co w przeszłości zostało w jego imieniu wykonane wbrew wolności sumienia, jakim było w wieku XV spalenie ks. Jana Husa lub w XVII stuleciu zewnętrzne przymuszenie znacznej części narodu czeskiego do ponownego przyjęcia wiary katolickiej, zgodnie z zasadą *Cuius regio – eius religio*, która była wykorzystywana.]

zastrzeżeń, które miałyby swe źródło w oportunizmie. Jeżeli tak się stanie, i to w duchu pokuty za grzechy w tej sprawie wcześniej popełnione, bardzo wzrośnie przez to autorytet naszego Kościoła dla pożytku narodów”³.

Pomimo poniekąd apologetycznego tonu tej wypowiedzi, podyktowanego ówczesną sytuacją Kościoła za żelazną kurtyną⁴, słowa te uznać można za proroczą przestrożę, skłaniającą ku pochyleniu się nad dorobkiem minionych wieków. Celem niniejszego tekstu jest więc zaznajomienie z twórczością wybranych autorów czeskich w kwestii tolerancji religijnej. Ze względu na objętość ograniczę się do okresów wymienionych w przytoczonych powyżej słowach – a więc XV i XVII wieku, które postaram się przybliżyć na przykładzie fragmentów⁵ twórczości trzech znaczących autorów: Jana Husa, Jana Amosa Komeńskiego, oraz Petra Chelčického, który uznawany jest za jednego z największych teoretyków tolerancji religijnej i abolicjonizmu okresu średniowiecza.

1. Jan Hus – nietolerowanie zła jako obowiązek chrześcijański

Ogólnie postać ks. Jana Husa utożsamiana jest z inicjatorem i przywódcą ideowym ruchu reformistycznego i społecznego, nazwanego po jego śmierci husytyzmem, a ten z prekursorską formą reformacji niemieckiej XVI wieku. Taki obraz jest jednakże znacznie uproszczony. Rzeczywistym i najważniejszym motywem ruchu husyckiego były oczekiwania eschatyczne – końca rzeczywistości ziemskiej i nadejścia nowej ziemi i niebios. Jako kryteria oceny posłużyły: schizma papieska, uchylanie prawa Bożego w nauczaniu i praktyce oraz cierpienia sprawiedliwych.

Oczekiwania te miały jednak swoją prehistorię – w warunkach czeskich i morawskich m.in. działalność Jana Milíča z Kromierzyża, który nadejście Antychrysta ogłaszał już w latach 60. XIV wieku; wystąpienie Matěje z Janova na początku XV w. utożsamiającego zło i wyzysk ekonomiczny w Kościele z królestwem diabła; oraz Jakoubka ze Stříbra, rówieśnika Husa, którego ten zachęcał do cierpliwości⁶. Wobec apokaliptycznej mentalności i strachu z powodu mocy Anty-

³ „Tak nás tedy i dějiny napomínají, abychom na tomto koncilu zásadu náboženské svobody a svobody svědomí vyhlásili jasnými slovy a bez výhrad, které by pramenily z oportunistických důvodů. Jestliže se tak stane, a to i v duchu pokání za hříchy v této věci dříve spáchané, mohutně vzroste autorita naší církve k prospěchu národů.“

⁴ Bliżej na ten temat zob. m. in.: BALÍK, *Kdo nás reprezentoval na koncilu?*, „Katolický týdeník” nr 8 z 23.1.2013, dodatek *Perspektivy*.

⁵ Wszystkie wymienione tu postacie łączy m. in. to, że ich spuścizna literacka nie została jak dotychczas wystarczająco opracowana, a nawet nie zawsze doczekała się całościowego wydania krytycznego. Ponadto ich twórczość jest tak rozległa, iż samo jej dogłębne poznanie wymagałoby kilkudziesięciu lat badań.

⁶ T.A. FUDGE, *The Night of Antichrist: Popular Culture, Judgment and Revolution in Fifteenth-Century Bohemia*, „Communio viatorum: A theological journal” 37 (1995) nr 1, 33–36.

chrysta na ziemi, szukano zabezpieczenia w postaci uczestnictwa w Komunii eucharystycznej, najlepiej pod dwiema postaciami. Miała ona umożliwić ostanie się w czasie próby poprzedzającej koniec – dlatego udostępniano ją wszystkim ochrzczonym, a nawet (co najmniej od 1412 roku) dzieciom⁷.

Odcinanie się od rzeczywistości ziemskiej skutkowało zwykle w dziejach skrajnym kwietyzmem i pacyfizmem lub też – na odwrót – skłonnością do przemocy. Husytyzm jako ruch obrał raczej tę drugą drogę⁸. Rzeczywistym problemem nie było samo stosowanie środków wyrazowych nawołujących do rozprawienia się z idololatrią w postaci kultu pieniądza na podstawie poszczególnych cytatów z Pisma, ale przede wszystkim określenie miary, na ile były one rozumiane jako dosłowna zachęta do działania, albo też jako hiperbola⁹.

Hus jednakże był nie tylko gorliwym duszpasterzem dążącym do oczyszczenia Kościoła od wszystkiego, co miało być dla wierzących przeszkodą w wierności wobec wprowadzania w życie prawdy Ewangelii, lecz także działaczem akademickim (m.in. rektorem wszechnicy praskiej), obrońcą czeskiej racji stanu na uniwersytecie, kodyfikatorem rodzimej gramatyki oraz zwolennikiem i głosicielem też uważanych za postępowe, które stały się podstawą ruchów społecznych. W tym sensie nawiązywał do szerszego klimatu ideowego, który był wspólnym dziedzictwem chrześcijaństwa zachodniego minionych wieków.

Poglądy reformatorów czeskich okresu przedhusyckiego i husyckiego stają się bowiem bardziej zrozumiałe wraz z uwzględnieniem kontekstu rozwoju chrześcijaństwa zachodniego od czasów podziału Imperium Rzymskiego, a zwłaszcza w drugim tysiącleciu. Jednorodność społeczeństwa chrześcijańskiego średniowiecznej Europy umożliwiła traktowanie heretyków i bluźnierców jako burzycieli ładu społecznego oraz jako zagrażających prawdziwej wierze i zbawieniu wiecznemu innych chrześcijan – a więc możliwe było ich tropienie, prześladowanie, torturowanie, a nawet skazywanie na kary fizyczne i śmierć¹⁰.

Dla Husa herezją było uporczywe trzymanie się tego, co sprzeciwia się Pismu Świętemu¹¹. Zaś obowiązkiem każdego chrześcijanina jest podporządkowanie się

⁷ *Tamże*, 39.

⁸ *Tamże*, 41.

⁹ Np. niektórzy rówieśnicy Husa oskarżali go o nawoływanie do przemocy, natomiast do rzeczywistych aktów przemocy prowadziła działalność reformistyczna Jakoubka ze Stříbra oraz Jenonýma Praskiego. *Tamże*, 37n.

¹⁰ Por. np. wypowiedzi Tomasza z Akwinu: „Heretycy słusznie mogą być skazywani przez władze świeckie na śmierć, nawet gdy nie gorszą innych, ponieważ są bluźniercami przeciwko Bogu jako wyznawcy fałszywej wiary (...). Tym bardziej heretycy, skoro udowodni się im herezję, winni być nie tylko wyklęci, ale zupełnie słusznie powinni zostać skazani na śmierć“. Cyt. za: J. KRACIK, *Tolerancja i nietolerancja w dziejach Kościoła. Starożytność i średniowiecze*, „Znak” 45 (1993) nr 6/457, 66n.

¹¹ „Kacířství jest blud Pismu odporný, neústupně držáný” [Kacerstwo jest herezją przeciwną Pismu, podtrzymywaną nieustępliwie]. Cyt. za: A. LENZ, *Jan Hus a svoboda*, Praha 1890, 21.

prawdzie dowiedzionej na podstawie autorytetu Pisma¹². Jeśliby natomiast ktoś był zatwardziałym heretykiem, powinien być zmuszany do przyjęcia prawdy¹³. Czynność ta jest specyficznym zadaniem książąt świeckich¹⁴. Pomimo rozróżniania obrazu Bożego i podobieństwa w człowieku w sensie zbliżonym do ujęcia teologii prawosławnej¹⁵, Hus twierdził, iż wszystkie czyny popełnione w stanie grzechu śmiertelnego są grzeszne (*De Ecclesia*, rozdz. XXI), zaś ich sprawca – włącznie z papieżem i królem – traci prawo do jakiegokolwiek godności kościelnej bądź funkcji społecznej, a nawet majątku¹⁶. Natomiast władza świecka ma prawo, a nawet obowiązek karać duchownych za ich występki – podobnie jak miało to miejsce w starożytnym Izraelu za czasów Salomona, Jozjasza i Nehemiasza; natomiast opinia przeciwna (= w sensie egzempcji duchowieństwa wobec trybunału świeckiego) jest ponoć błędna¹⁷. Natomiast obowiązkiem panów, a także mieszczan, jest fizyczne zapobieżenie grzechom (zwłaszcza lubieżnym), nawet za cenę zastosowania kar cielesnych lub śmierci¹⁸. Wzorem tej postawy ma być sytuacja wypędzenia kupców ze świątyni jerozolimskiej¹⁹.

¹² „Křesťané všichni, praví, mají věřiti, jak jest Bůh přikázal, aby bylo věřeno... [každý] hotov jest, a má býti hotov, když jemu bude pravda z písma sv. ukázána, aby ji mile přijal, a držel li by co proti písmu, aby pravdu poznaje, ihned ustúpil.” [Chrześcijanie wszyscy, mówi, mają wierzyć, jak Bóg nakazał był, by wierzone ... /každy/ gotów jest i gotów być powinien, kiedy zostanie mu prawda z Pisma św. dowiedziona, by z umiłowaniem ją przyjął i jeżeli podtrzymywał był cokolwiek przeciwko Pismu, aby prawdę poznawszy, zaraz ustąpił]. Cyt. za: A. LENZ, *Jan Hus a svoboda*, 28.

¹³ *Adv. Scriptum octo doctorum* – cyt. za: *tamże*, 31.

¹⁴ *Adv. Indulgentias papales* – cyt. za: *tamże*, 32. Takie stanowisko Husa krytykował już jego rówieśnik Petr Chelčický: „Nebot' jedině Boh můž duši stvořiti a sám ji zpuosobit s tělem, a pro hřiech odlúčiti ji od těla. Protož morděř člověčí chápe se pomsty, a známé viny k smrti, jenž toliko na samého Boha sluší” [Albowiem tylko Bóg może duszę stworzyć i ukształtować ją razem z ciałem i z powodu grzechu odłączyć od ciała. Dlategoż morderca człowieczy sięga po pomstę za znaną przewinę, na śmierć, która tylko samemu Bogu przystoi]. Cyt. za: *tamże*, 33.

¹⁵ „A viež, že smrtelným hřiechem ztrati podobenství Božie Trojici svaté, ale obrazu nic, jenž sšeredí hřiechem; jako kdyby obraz, který podobný k některému člověku učiněný, zšeredil tak, že by obrazem zůstal, ale neměl podobenství k onomu člověku” [I wiedz, iż poprzez grzech śmiertelny utraci podobieństwo do Trójcy Świętej, lecz niczego z obrazu, który przez grzech zbrzydnie jak obraz, podobny do człowieka i takim utworzony, zbrzydł tak, że pozostałby obrazem, lecz nie miał podobieństwa z tym człowiekiem] – *Postilla*, čtenie 33. na den sv. Trojice – cyt. za: *tamže*, 39.

¹⁶ *Tamže*, 42–43.

¹⁷ *Contra occultum adversarium* – cyt. za: *tamže*, 44n.

¹⁸ „Knížata, páni rytíři, měšťané měli by brániti, aby lidé jejich nesmilnili, zvláště necizoložili, pakli by nechtěli nechati, ale mrskati, bítí, ale nesmím říci, zabítí” [Książęta, panie rycerze, mieszczanie powinni zabraniać, by ludzie im poddani nie dopuszczali się rozpusty, zwłaszcza nie cudzołożyli, jeśli zaś nie chcieliby, to trzeba ich smagać, bić, nie mogąc powiedzieć, że zabić]. *Výklad viery...*, I, 133 – cyt. za: *tamže*, 45.

¹⁹ „... že slušie pánóm světským moci puditi zlé, aby byli dobří; a kněžím slušie, aby ne tak moci, jako napomináním dobrým vedli lid k večeri [Páně]. A obojiem dal jest Kristus [...] příklad; kněžím: káže pokorně; a pánóm: jakožto král, vymrskáváje z chrámu svatokupce...” [že przystoi panom świeckim przemocą pobudzać złych, by byli dobrými; zaś kapłanom przystoi, by nie tyle przemocą, co dobrym upominaniem prowadzili lud do wieczery /Pańskiej/. I obydwom dał był Chrystus przykład – kapłanom: każąc pokornie; panom zaś: jako król smagając ze świątyni świętokupców]. *Postilla*, neděle 3. po sv. Trojici: o pozvaných k večeri – cyt. za: *tamže*, 46–47.

Reasumując, należy podkreślić bardzo mocny aspekt etyczny i wolitywny, dzięki któremu Hus *de facto* podporządkowywał prawa i swobody jednostki celom religijno-społecznym. W takim ujęciu, w którym zwłaszcza – w imię zachowania zwartości społeczeństwa chrześcijańskiego w ramach teokratycznych struktur społecznych i politycznych – nie tylko karanie występków, ale wręcz sama ocena, czy i kiedy doszło do ich popełnienia, przekazane zostały władzy świeckiej, o faktycznej tolerancji dla poszczególnych ludzi nie ma raczej mowy, gdyż walka ze złem prowadzi do nietolerancji wobec tych, co je sprawiają. Paradoxem historii stało się to, że dokładnie w myśl głoszonych przez siebie zasad mistrz praski został stopniowo pozbawiony swych funkcji, godności, dochodów, a nawet życia – i to zarówno przez sądy kościelne, jak też sferę świecką.

2. Tolerancja narzędziem naprawy zepsutego świata u Jana Amosa Komenského

J.A. Komenský poświęcił tolerancji 18 punktów (artykułów) w rozdziale VIII swej *Panorthosii* (*De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*), w części VI, z 1644 roku²⁰. Rozdział zajmuje się tematem środków zapobiegających nieludzkim zachowaniom, i to na trzech płaszczyznach: „zagładzenie przeszłości”, tolerancja, wzajemne pojednanie. W ramach rozważań o tolerancji autor najpierw wymienia jej uzasadnienia, by następnie przejść do kwestii szczegółowych: tolerancja pomiędzy uczonymi; skromność w przedstawianiu swych racji; spokój w dyskusji zamiast sporów; wystrzeganie się przesądów; uprzedzeń i wzajemnego osądzania się; chęć uczenia się od wszystkich, także głupich; tolerancja religijna; tolerancja u sprawujących władzę. Widać więc, iż autor nie traktuje tematu tolerancji religijnej w sposób akademicki, lecz praktyczny.

Oдноśnie do tolerancji w sprawach religijnych Komenský rozróżnia cztery grupy jej „adresatów”²¹: chrześcijan, muzułmanów, Żydów, pogan. Powodem do „braku nienawiści”, czyli tolerancji, wobec pierwszej grupy, powinno być to, że są „sługami Chrystusa, lub się za nich co najmniej podają”. Tolerancja wobec muzułmanów ma opierać się na fakcie, iż „uznają naszego Chrystusa za wielkiego proroka i nie pozwalają na bluźnienie mu”. Natomiast odnośnie do Żydów Komenský podaje trzy powody, szeregowane hierarchicznie: „są naszymi księgarzami / bibliotekarzami”, gdyż zachowali nam wiernie skarb słowa prorockiego, zaś „Bóg zachowuje ich właśnie w tym celu, by wiernie strzegli mu skarbu słowa

²⁰ *Všerápná práva. Všeošobné porady o nápravě věcí lidských*, Praha 1950.

²¹ *Tamže*, 117.

aż do zupełnego nawrócenia pogan i samych Żydów”; temu podporządkowane zostało to, że „do nich należy przyjęcie za synów i chwała i przymierza i nadanie Prawa i służba i obietnice, a nawet Chrystus według ciała (Rz 9,4-5), a my zostaliśmy przyjęci tylko gwoli braku ich zaufania, jakie przydarzyło im się do czasu (Rz 11)”, oraz „nadzieja na nawrócenie, dla której zostali zachowani”. Argumentacja ta wzmocniona została cytatem biblijnym przywołanym z Iz 65,8, gdzie mowa jest o niedojrzałych winogronach, zawierających błogosławieństwo w postaci soku, a więc nie należy ich niszczyć. Natomiast tolerancja wobec pogan ma zasadzać się na przekonaniu, iż „są ślepymi i zasługującymi raczej na nasze współczucie niż nienawiść”, oraz na naśladowaniu Chrystusa, który „znosił słabych dotąd, dopóty nie naprawił ich”, w wyczekiwaniu momentu zmiłowania Bożego nad nimi i nadejścia czasu „wejścia²² pełni pogan” (Rz 11,25).

Pomimo tego w miarę otwartego podejścia do ludzi innej wiary, trzeba poczynić jedną znaczącą uwagę w ślad za komeniologiem M. Steinerem. Ten w swym artykule²³ poświęconym rozumieniu tolerancji u morawskiego „nauczyciela narodów” zauważył, iż Komenský stosunkowo rzadko używał słów *tolerantia* czy *tolerare*, a jeśli już, to w znaczeniu typowym dla swych czasów, a więc znoszenia przykrości, udręk, chorób, a nie w dzisiejszym rozumieniu tolerancji religijnej. Bardziej chodziło mu o ideę praktycznej współpracy na zasadach poznanej prawdy, co określał jako „współistnienie” czy „współdziałanie”. Natomiast zbliżanie stanowisk w kwestiach doktrynalnych ujmował w kategorii „pojednania”, a więc *reconciliatio*. Tak więc nawet analizowany wyżej stosunkowo systematyczny tekst ma, oprócz zwykłego kontekstu dzieła, swój meta-kontekst w postaci stwierdzenia, iż pansoficzne poglądy Komenského w ramach starań o naprawienie świata nie zawsze i nie w pełni korelowały z jego poglądami teologicznymi, dotyczącymi prawdziwości doktryny poszczególnych wyznań chrześcijańskich.

3. Petr zwany Chelčický – tolerancja jako biblijny wymóg ujawniania się zamiarów Bożych w czasach ostatecznych²⁴

W odróżnieniu od powszechnie znanych postaci Husa i Komenského osoba ostatniego z wybranych przeze mnie reprezentantów myśli czeskiej na temat tole-

²² Komenský używa formy optatywu czasownika „vzejít”, dosłownie oznaczającego „wzejść”, a nie „wejść” (jak w przekładzie BT); w oryginale użyte greckie *eiselthein* natomiast sugeruje dotarcie do czegoś.

²³ M. STEINER, *K pojetí tolerance u J. A. Komenského*, „Studia Comeniana et Historica” 39 (2009) nr 81–82, 56–61.

²⁴ Tę część swego artykułu oparłem głównie na najnowszym opracowaniu monograficznym J. BOUBÍN, *Petr Chelčický. Myslitel a reformátor*, Praha 2005, które całościowo ujmuje nie

rancji religijnej pozostaje do dzisiaj zasłonięta całunem tajemnicy. Jednakże niektóre z jego poglądów były znane i cenione także w krajach i czasach odległych przez ludzi tej miary, co Lew N. Tołstoj czy Mahatma Gándhí²⁵. Chodzi o jednego z najbardziej oryginalnych myślicieli średniowiecza, Petra Chelčického.

Petr, znany jako „Chelčický”, żył prawdopodobnie w latach ok. 1380–1450, przy czym dokładnych danych nie sposób uzyskać ani określić. Nie jest także pewna jego tożsamość – najprawdopodobniej chodziło o członka niższej szlachty, Petra o nazwisku Záhorka, który nie był absolwentem żadnej uczelni, a także nie przyjął żadnych święceń. Pochodził z rodziny katolickiej, ale w wieku dojrzałym stał się (najprawdopodobniej ok. 1412 roku) podatny na wpływy waldensów, begardów i tzw. duchaczy (braci wolnego ducha) oraz reformatorów XV wieku. Chelčický negował istnienie czyśćca, kult obrazów i świętych, domagał się zaprzestania wojen, wykonywania kary śmierci, składania przysięgi i zniesienia systemu parafialnego, zaś w eklezjologii skłonił się ku predestynacyjnemu modelowi prawdziwego Kościoła, którego wierni uchodzić muszą za „głupców dla Chrystusa”²⁶.

Za dzieło Chelčického uważane było w przeszłości ok. 50 traktatów liczących łącznie kilka tysięcy stron, jednakże sygnowanych jako autentyczne jest tylko kilka z nich. Łączy je to, że pisane były wszystkie w języku czeskim, a ich myślą przewodnią było przekazanie pouczeń dotyczących pewnej drogi do zbawienia. W większości dotyczyły wyjaśniania tekstów biblijnych. Niektóre przeznaczone były do czytania prywatnego, zaś inne do głośnego odczytywania w licznych zgromadzeniach (tzw. „mowy”). Tym bardziej może dziwić, iż niektóre z nich adresowane były wprost duchownym, choć ich autorem był myśliciel świecki. Najwybitniejszymi dziełami Chelčického są: *Postilla* (zbiór myśli na temat czytań biblijnych), *Siet' viery pravé* (rozważania na temat nauki chrześcijańskiej w nawiązaniu do obrazu cudownego połowu z ewangelii Łukaszowej) oraz *O bestii a obrazu jejím*. Wszystkie ukazały się drukiem już w XVI wieku²⁷. Głównym problemem interpretacyjnym pozostaje fakt jedynie fragmentarycznego zachowania niektórych dzieł oraz niepewna datacja²⁸.

Myślenie apokaliptyczne było integralną częścią kontekstu ideowego jego poglądów. Podzielał je wraz z wieloma myślicielami i reformatorami czeskimi tamtych

tylko wyniki dotychczasowych badań, ale też dogłębnie analizuje wiele kwestii historycznych i tematycznych związanych z tym autorem.

²⁵ Chodziło o radykalny sprzeciw wobec stosowania przemocy, za co wielkimi sympatiami darzył Chelčického L.N. Tołstoj, a także (dzięki lekturze dzieł tegoż ostatniego) Mahatma Gandhi. Zob. *tamże*, 7.166n.

²⁶ *Tamże*, 19–24.40.

²⁷ *Tamże*, 65–69. Spis wszystkich dzieł Chelčického zob. *tamże*, 181nn.

²⁸ *Tamże*, 72n.

czasów, m.in. Husem, Jakoubkiem ze Stříbra. Kluczowe było przejęcie przez nich poglądów Johna Wycliffa zwłaszcza w eklezjologii, sakramentologii i pojęciu prawa Bożego (w ramach ruchu taboryckiego Wycliffa nazywano nawet „piątym ewangelistą”). Radykalne formy apokaliptycyzmu husyckiego zaobserwować można było zwłaszcza wśród taborytów²⁹, a zwłaszcza niektórych sekt z nich wyłonionych (m.in. adamici). Chelčický jednak dokonał pewnej spirytualizacji takiego spojrzenia w sensie wewnętrznego wstępowania na „tę górę, jaką jest Pan Jezus”³⁰.

Na początku lat 20. XV wieku za ideał ruchu husyckiego uznano „rycerza Chrystusowego”, mieczem broniącego prawa Bożego przeciw tym, którzy mu się sprzeciwiają. W reakcji na to Chelčický wskazywał, że chrześcijaninowi nie przystoi walczyć przeciw innym ludziom, gdyż jest to postępowanie właściwe poganom. Zniżanie się ku stosowaniu broni i przemocy świadczy o ich braku wiary, a bez tego nie mogą oni stanąć do najstraszniejszego boju, jakim jest walka duchowa z diabłem. A skoro, jak napisał w dziele *O boji duchovním*, „człowiek jest rzeczą mdlą, chorą (słabą) i głupią”³¹, i to bez względu na zajmowaną pozycję społeczną czy kościelną, nie powinien wyczerpywać niepotrzebnie swych sił do walki z tymi, którzy nie są jego faktycznymi nieprzyjaciółmi³².

W okolicy, gdzie żył Chelčický, czyli w południowych Czechach, wzmagał się wpływ radykalnych taborytów, którzy postulaty reformistyczne chcieli forsować siłą; zaś po 1415 roku stali się sami obiektem represji rządzących katolików oraz niektórych husytów – możliwe więc, że poglądy Chelčického były reakcją na te wydarzenia. Późną jesienią próbował przekonać w południowych Czechach taborytów, a pod koniec tegoż roku w Pradze Jakoubka ze Stříbra, do porzucenia przemocy w zaprowadzaniu „prawa Bożego”, jednakże bezskutecznie³³. Pojęcie „prawa Bożego” stało się dla niego probierzem zasadności wszelkich innych zasad i praw, łącznie z tymi kościelnymi i świeckimi – w tym stał się podobnym do Husa. Źródłem poznania prawa Bożego stało się dlań przede wszystkim Pismo św., a zwłaszcza Nowy Testament³⁴.

²⁹ Nazwa ta pochodzi od „tábor” (= obozowisko), będący zgromadzeniem licznych wiernych na wysokiej górze lub pagórku (prawdopodobnie na wzór biblijnych zgromadzeń ludu Bożego oraz wstąpienia apostołów z Jezusem na „górze Tabor”), gdzie miały miejsce proste nabożeństwa liturgiczne, głoszenie słowa w języku rodzimym oraz duchowe przeżycia ratunku z ginącego pokolenia w kończącym się złym świecie. Dotyczy to sytuacji zwłaszcza w okresie wiosny i lata roku 1419. *Tamże*, 23.

³⁰ „Nebot' Pán Ježíš jest ta hora, k níž se dobře táhnú všickní nemocní, lační a žizniví, aby život věčný v ní našli a cestám božím se naučili.“ [Albowiem Pan Jezus jest tą górą, do której słusznie ściągają wszyscy chorzy, łaknący i pragnący, by znaleźć w niej życie wieczne i nauczyć się dróg Bożych]. Cyt. za *tamże*, 23.

³¹ „Člověk jest mdlá věc, nemocná a hlúpá”. Cyt. za *tamże*, 75.

³² *Tamże*, 74n.

³³ *Tamże*, 13n., 23n., 30.

³⁴ *Tamże*, 24 i 69.

Z drugiej jednakże strony pokazywał, jak wszystkie sfery życia społecznego i religijnego stały się narzędziami diabła w odwodzeniu ludzi od prawdy Bożej – nie tylko ciało, ale też pocziwe stany (dziewictwo, małżeństwo, wdowy), a nawet sama Biblia. Antychryst zasiadł na tronie Piotrowym, zasiedlił klasztory, pod postacią księży taboryckich poszedł do wiernych. Skoro autor ten uświęcenie uważał za niemożliwe do połączenia ze skażoną rzeczywistością stworzoną opanowaną przez Złego, to twierdził, że Kościół korzystający z instytucji „tego świata” nie może być prawdziwym Kościołem Chrystusa³⁵. Z apokaliptycznym nastawieniem łączył się u niego specyficzny sposób rozumienia małżeństwa, rodziny i wychowania. Odstawiając mu rangi sakramentu, ukazywał równocześnie jego konieczność w dziejach ludzkich, podkreślał też jego walor światowy, prowadzący nierzadko do zawładnięcia sercem kosztem relacji do Boga – dzięki czemu staje się ono przyczyną grzechu śmiertelnego. Natomiast zadanie wychowawcze rodziny, polegające na uczynieniu z „małych diabełków” (= dzieci) dobrych chrześcijan, jest, zdaniem Chelčického, osłabiane przez zło rodziców, złe społeczeństwo i zepsuty Kościół – a jednak zalecał ograniczenie w tym względzie kar fizycznych, będących często próbą dogonienia dotychczasowych zaniedbań rodziców³⁶.

Radykalny biblicyzm doprowadził Chelčického do antyustrojowości społecznej i kościelnej, co w ówczesnych czasach postrzegane było jako jedno z największych zagrożeń. Według jego dzieła *Siet' viery pravé* właśnie połączenie władzy świeckiej z duchowną po Edykcie Mediolańskim stało się permanentnym niebezpieczeństwem skażenia prawa Bożego u chrześcijan³⁷, zaś reprezentantów owego połączenia nazwał on antychrystami – np. papieża, cesarza, a później każdego, kto w jakikolwiek sposób sprzeciwia się Chrystusowi. Wobec nagminnej działalności „antychrystów”, a zwłaszcza wojen między chrześcijańskimi władcami i państwami oraz schizmy w Kościele, uznał on czasy sobie obecne za ostateczne. Eschatologiczna walka dobra ze złem odbywać się miała w sercu każdego człowieka, co doprowadziło go do swoistego indywidualizmu opartego na sceptycyzmie – zwłaszcza po roku 1419, kiedy to zawiódł się na instytucjach społecznych i kościelnych, które, jego zdaniem, miały przyczynić się do poszerzenia władztwa Chrystusowego; od tej pory traktował nadzieje pokładane w jakichkolwiek instytucjach jako przejaw naiwności³⁸.

Na podstawie biblijnej historii Izraela, w której władza królewska pojawić się miała w efekcie odejścia od wiary monoteistycznej, zaczął nabierać coraz

³⁵ *Tamże*, 75.

³⁶ *Tamże*, 41.

³⁷ *Tamże*, 128n.

³⁸ *Tamże*, 75nn.

większego dystansu wobec władzy ziemskiej i kościelnej. Rozumiał ją tylko w sensie negatywnym, gdyż jej istotę upatrywał w stosowaniu przemocy, zastraszaniu, zadawaniu cierpienia i śmierci, co razem wzięte sprzeciwia się przykazaniu miłości bliźniego. Poza tym wychodził z przykrego doświadczenia, iż władzę – w sensie zadawania przemocy – stosują z reguły „ludzie najgorsi, bez wiary i cnoty”, tak więc staje się ona samonapędzającym się potworem, kojarzonym z apokaliptyczną bestią (tą jest całe chrześcijaństwo, które stanęło przeciw Chrystusowi i porzuciło Jego prawo, zaś prawowiernych zmusza przemocą do popełniania niegodziwości). Natomiast władza została ustanowiona jedynie do okiełznania złych zapędów u tych ludów, które „nie posiadają u siebie żadnej cnoty ani znajomości spraw boskich”, zaś u chrześcijan ma stać się zbędną, bo zastąpioną przez ewangelię³⁹. Chociaż sam zdecydowanie odcinał się od stosowania przemocy i preferowanym przez siebie taborytom zarzucał przede wszystkim „odstępstwo” od prawa Bożego⁴⁰, był w stanie dostrzec w konsekwencji zbrojnych sporów także boską pedagogię, aczkolwiek widzianą w perspektywie kary za przemoc wyrządzoną prawu Bożemu i Eucharystii⁴¹. Natomiast przez udostępnienie niektórych dzieł teologów taboryckich na temat eucharystii ich przeciwnikom w Pradze miał się przyczynić do zguby księży taboryckich, jak mu to zarzucano jeszcze w XVI wieku⁴².

W dziele *O církvi svaté* rozwinął augustyńsko-wiklefowską eklezjologię opartą na idei Kościoła jako zboru wszystkich wybranych (w sensie niepoznawalności w czasie ziemskim przeznaczenia poszczególnych jednostek ludzkich do zbawienia). Wysnuł jednak z tego wniosek, że skoro nie można z pewnością nikogo zaliczyć do predestynowanych, ani reprobowanych, to nie ma sensu stosowanie jakiegokolwiek przymusu, czy nawet przemocy, by ktoś pozostał w Kościele, bądź powrócił na jego łono. Wręcz przeciwnie – Kościół stosujący i błogosławiący przemoc i opierający się na mocy świeckiej z pewnością nie jest Kościołem Chrystusa⁴³. Skoro zaś do zachowywania prawa Bożego zdolni są tylko ludzie dobrzy, nie ma jakiegokolwiek sensu zmuszanie złych do jego przestrzegania⁴⁴. Dalszym argumentem przeciw stosowaniu przemocy na usługach społeczeństwa i Kościoła stały się Chelčickiemu fakty z życia apostołów

³⁹ *Tamże*, 94n., 116.

⁴⁰ *Tamże*, 80.

⁴¹ „A jakož sú jí oni učinili, tak jest jim učinil Pán. Nemohli sú jí tak daleko potlačiti, byť jich život dále nebyl potlačen jako lajno na cestě”. [I jakož oni byli są učinili, tak im byl jest učinil Pan. Nie mogli jej byli podeptať, by ich žycie nie zostało podeptane jak łajno na drodze] – chodzi o stosunek do „boskiej ofiary”, czyli eucharystii, ze strony taboryckich pikartów, którzy zostali pokonani przemocą przez wojska husyckie. (*O těle božim*).

⁴² *Tamże*, 88n.

⁴³ *Tamże*, 90.

⁴⁴ *Tamże*, 105.

i pierwszych chrześcijan, którzy nie znali rozróżnienia na trzy warstwy społeczne, występujące w chrześcijaństwie średniowiecznym. Przeciw temu zwrócił się w dziele *O trojím lidu*⁴⁵.

Kwestia stosunku do kary śmierci różnicowała poszczególne frakcje husytów. Taboryci, a zwłaszcza wódz wojsk husyckich Jan Žižka, nie mieli w większości żadnych skrupułów nie tylko z faktycznym wykonywaniem, ale też wprowadzeniem do statutów i dokumentów publicznych tortur i kary śmierci zadawanej na kilka sposobów. W odróżnieniu od nich, późniejszy przywódca duchowy księży taboryckich i mówca na soborze bazylejskim, Mikołaj z Pelhřimova, sprzeciwiał się wydawaniu wyroków sprzecznych z zasadami ewangelii i postulował, by sędziowie nie kierowali się przykładami starotestamentalnymi, lecz tymi danymi przez Chrystusa i zwyczaje Kościoła pierwotnego. Kompromisowe stanowisko zajął Jan Rokycana reprezentujący środowisko husytów praskich – postulował on, by w przypadkach, gdy wyrok śmierci jest konieczny, dać skazanemu co najmniej 40-dniowy okres do słuchania nauk duchownych, nawrócenie wewnętrzne i pokutę. Podobnie też nie było zgody co do tego, za jakie zbrodnie można godziwie zastosować ową karę. Polemiki dotyczyły najczęściej kradzieży, które – w odróżnieniu od innych krajów europejskich – były sądzone tu znacznie lżej. Być może umożliwiła to nie tylko krytyka m.in. Chelčického, wykazująca proporcjonalność między stosowaniem surowych kar a wzrastającą ilością kradzieży, ale także to, że z powodu wlokących się sporów doktrynalnych pomiędzy zwolennikami poszczególnych konfesji oraz działalności ekstremistycznych sekt i grup na porządku dziennym były oskarżenia i procesy o herezję. Zdaniem historyków znacząco wpłynęło to na utworzenie na początku XVI wieku zasad tolerancji religijnej dotyczącej również ateistów⁴⁶.

Chelčický stał się autorem pierwszej w dziejach czeskiej rozprawy na temat kary śmierci, nazwanej *Za kradzież nie godzi się człowieka na śmierć wydawać*⁴⁷. Uzasadnienie swych poglądów abolicjonistycznych oparł nie tylko na istniejącej już argumentacji teoretycznej (nieodwracalność kary śmierci, jej niewspółmierność wobec poszczególnych przestępstw, za jakie była sądzana), ale wprost na

⁴⁵ „Nebo Buoh skrze apoštoly neustavil jest krále cierkvi svaté, aby na svém meči nesl pokušení jejie a bojoval za ni proti nepřátelóm jejím a pudil mocí tu cierkev k službě jeho. Ani jí jest ustavil rychtářuov, ani konšeluov, aby cierkev svatá, přicházejje před ně, súdila se o zboží tohoto světa; ani jest jí ustavil biřicuov a katuov, aby údobě cierkvi svaté jedni druhé věsili nebo se spolu na skřipcích mučili pro tělesné věci. Tot' jest pohanóm a tomuto světu poručeno.” [Albowiem Bóg poprzez apostołów nie ustanowił był dla Kościoła świętego króla, by niósł on na swym mieczu jego pokusy i walczył przeciw jego nieprzyjaciołom i popychał mocnie tenże Kościół do swej służby. Ani był ustanowił dla niego sędziów i rajców, by Kościół święty przed nich przychodząc, procesował się o towar tego świata; ani był dla niego ustanowił zbirów i katów, by członki Kościoła świętego jedne drugich wieszały, albo łamały się kółem z powodu rzeczy cielesnych. To bowiem należy do pogan i tego świata]. Cyt. za: *tamže*, 92.

⁴⁶ *Tamže*, 146nn.

⁴⁷ *Pro krádež nenie hodné člověka na smrt vydati* – jej tekst oryginalny zob. *tamže*, 152–156.

słowach ewangelii. Wykorzystał znaną przypowieść o pszenicy i kąkolu w wersji Mateuszowej, by wykazać, iż karanie śmiercią sprzeciwia się nie tylko słowom Chrystusa, ale też faktowi, że jedynie sam Bóg wie, kogo zaliczyć ma do której grupy. Predestynacyjne rozumienie zbawienia podpowiadało mu wyprowadzenie dalszego argumentu w postaci wskazywania na specyficzną posługę złych wobec dobrych spoczywającą w poddawaniu tych ostatnich próbie⁴⁸.

Oryginalność Chelčickéhoho idei o tolerancji jest tym cenniejsza, iż część jego pism powstała jako kompilacja twórcza z dzieł innych autorów (np. J. Husa, T. Štítného, Markolta ze Zbraslavic)⁴⁹. Jego dzieła zyskały tak wielki autorytet wśród członków późniejszej Jednoty Braci Czeskich, że aż do końca XV wieku stawiano je w honorowej kolejności zaraz po Biblii⁵⁰. Powodem było najprawdopodobniej *stricte* skrypturystyczne podejście ich autora. Natomiast inni myśliciele, zwłaszcza późniejsi, przedkładający motywacje polityczne nad religijnymi, jak np. T.G. Masaryk, zajmowali wobec tolerancyjności Chelčickéhoho stanowisko sceptyczne, choć szanowali go jako wzór moralny⁵¹.

4. Próba podsumowania

Po zaprezentowaniu poglądów reprezentatywnych autorów czeskich w kwestii tolerancji religijnej czas spróbować dokonać pewnego podsumowania. Ze względu na niepełność prezentacji nie może ono rościć sobie prawa do zupełności, jednakże przynajmniej pewne ważne cechy mogą w nim zostać dostrzeżone.

Choć nie zostało to powiedziane wyraźnie już na samym wstępie, poszukiwania nie mogły ograniczyć się do odnajdywania znaczenia samego słowa lub co najwyżej jego synonimów. Powodem było nie tylko to, że samo pojęcie tolerancji w dzisiejszym sensie jest znacznie późniejsze, ale też, że jego zakres znaczeniowy zmieniał się w różnych epokach, a również u poszczególnych autorów. Połączenie werbalno-synonimicznego i treściowego (w dzisiejszym znaczeniu) ujęcia pozwoliło jednakże na przeprowadzenie pewnych analiz i dostrzeżenie niektórych cech zbieżnych.

We wszystkich zaprezentowanych poglądach (włącznie ze słowami kard. Berana wypowiedzianymi na soborze w 1965 roku) dostrzec można pierwszoplanowo-

⁴⁸ „Sú prospěšní zlí lidé dobrým, trápíce je bezprávím, haněním, nepokojem i jiným protivenstvím, aby tak spravedliví zkúšeni byli skrze ně v své dobrotě, právě-li se Boha bojí a jej milují” [Pożytecznymi są ludzie zli dla dobrych, trapiąc ich nieprawością, ganiem, niepokojeniem i innymi przeciwnościami tak, by sprawiedliwi byli przez nich doświadczani w swej dobroci, azali poprawnie boją się Boga i go milują.]. *Tamže*, 150n.

⁴⁹ *Tamže*, 71.

⁵⁰ *Tamže*, 162n.

⁵¹ *Tamže*, 169n.

we wychodzenie od rozumienia odpowiadającego etymologii – a więc znoszenia w sensie negatywnym (Chelčický) lub też „stonowanej wrogości” (zwłaszcza u Komenského) wobec inaczej wierzących i myślących; lub też, w wersji inwersyjnej, odmowy tolerowania postępowania uznawanego za niegodziwe (Hus). Sposób spojrzenia zdradza ujęcie całościowe, a więc religijnie motywowaną perspektywę realizowania tego, co odbierano jako nakaz prawdy absolutnej („prawo Boże”); przemawia za nim także sposób argumentacji, opierający się prawie wyłącznie o warsztat teologiczno-historyczny. Wniosek taki potwierdza również ujęcie współczesnych historyków, np. J. Války⁵². Tak samo kontekst dziejowy chrześcijaństwa czeskiego, które w pewien sposób wyprzedziło sytuację reformacji niemieckiej i szwajcarskiej, odpowiadał idei jedności kościelno-społecznej w ramach królestwa (a nawet Europy zachodniej). Stąd więc nawet postulat umożliwienia faktycznej koegzystencji nie prowadził do faktycznej tolerancji w sensie przyznawania tych samych religijnych, politycznych i ludzkich praw wszystkim społecznościom eklezyjalnym i ich indywidualnym członkom, jak miało to miejsce w czasach Oświecenia⁵³.

Dalszym wspólnym elementem, którego doniosłości zdają się nie dostrzegać (co najmniej dostatecznie, o ile nie w ogóle) badacze-historycy i większość nie-teologów), a jaki odegrał co najmniej niepoślednią, jeżeli nie wprost pierwszoplanową rolę w formowaniu się zaprezentowanych poglądów, był kontekst teologiczny. Chodziło zwłaszcza o kwestie eschatologiczne, a konkretnie o specyficzne nastroje apokaliptyczne. Nie jest bez znaczenia, że właśnie uwzględnienie tejże perspektywy jako scalającej pomogło rozwiązać niektóre kwestie sporne dotyczące oceny Jana Husa jako reformatora Kościoła z katolickiego punktu widzenia⁵⁴. Albowiem przekonanie o kończącej się rzeczywistości ziemskiej prowadzi nierzadko nie tylko do radykalizacji nastrojów i poglądów, ale też może wpływać na poszczególnych autorów w sensie opuszczania (lub co najmniej przesuwania na dalszy plan) tego wszystkiego, co ze względu na ważkość chwili wydaje się być mało ważne – a to dotyczy również tego, co może czy ma być przedmiotem tolerancji. Co prawda w przypadku Komenského nie był ów apokaliptycyzm tak jednoznaczny, lecz również jego cechowało wy-

⁵² J. VÁLKA, *Tolerance či koexistence? (K povaze soužití různých náboženských vyznání v českých zemích v 15. až 17. století)*, „Studia Comeniana et Historica” 18 (1988) nr 35, 68–69; [przedruk w: TENŽE, *Husitství na Moravě, náboženská snášenlivost, Jan Amos Komenský*, Brno 2005, 241n.

⁵³ Por. *tamże*, 67–72 [240–245].

⁵⁴ Dotyczy to zwłaszcza konferencji husologicznej zorganizowanej w Watykanie z inicjatywy papieża Jana Pawła II w grudniu 1999. Bliżej na ten temat zob. m.in.: W. BUGEL, *Od herezyka do reformatora Kościoła. Wspólna reinkarnacja postaci Jana Husa jako fundament pojednania Kościołów czeskich i uzdrawiania pamięci historycznej narodu*, w: *O ekumenizmie w Roku Wiary. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 30-lecia Instytutu Ekumenicznego KUL*, Lublin 2014, 391–403, zwłaszcza 394nn. wraz z podaną tam literaturą.

akcentowanie eschatologiczne oraz przekonanie o skażeniu świata i potrzebie jego naprawy.

Pewne podobieństwa zauważyć można też w kwestii systematyczności, z jaką analizowani autorzy starali się odnosić do zjawisk, które chcieli objąć tolerancją, lub też jej odmawiali. Zarówno Chelčický, jak też Komenský świadomie rozwijali całościowe spojrzenie na świat i Kościół i w ramach tego proponowali rozwiązania o charakterze „globalnym” czy też powszechnym; zaś Hus koncentrował się co prawda pierwszoplanowo na czeskich realiach społeczno-politycznych i kościelnych, jednakże w sprawach eklezjologicznych również wykazywał tendencję do całościowej wizji Kościoła, zwłaszcza w kwestii papieżstwa i praktyk dostojników kościelnych.

Analizowane poglądy wykazują też oczywiste różnice. Najbardziej znaczącą jest niewątpliwie radykalny sprzeciw wobec wszelkiej przemocy, włącznie z karą śmierci, u Chelčického, podbudowany religijnie oraz celowo i systematycznie rozwijany; gdy tymczasem Komenský zdawał się przestrzegać przed przemocą bardziej ze względu na jej skutki; zaś Hus wcale nie wykazywał żadnych zahamowań w kwestii jej prawomocnego – jego zdaniem – stosowania, nawet wobec dostojników kościelnych i hierarchii społecznej. Różnicującą autorów wydaje się być również kwestia respektu wobec sumienia indywidualnego: Chelčický pozostawia przywilej wglądu w serce i osądu zamiarów człowieka jedynie samemu Bogu; Komenský, będąc sam wygnańcem religijnym, domaga się wolności sumienia dla wszystkich, zwłaszcza mniejszości konfesyjnych; natomiast Hus zdaje się w ogóle nie brać pod uwagę sfery sumienia u tych, wobec których zewnętrznie złych czynów odmawia im tolerancji także w sferze społecznej i kościelnej, zaś w przypadku swego sporu przed soborem nie wahał się odwoływać do autorytetu własnego sumienia, które kazało mu odwołać się wprost do samego Chrystusa z pominięciem wszelkich instancji kościelnych.

Prawdopodobnie wyszczególnione tu różnice i zauważone podobieństwa nie są jedynymi, jakie ktoś bardziej dogłębnie obeznany z twórczością owych trzech reprezentantów czeskiej myśli religijno-tolerancyjnej mógłby znaleźć. Trzeba to pozostawić innym, gdyż celem tego tekstu nie była wyczerpująca analiza. Natomiast tytułem zakończenia pozwolę sobie wrócić jeszcze do słów kard. Berana z auli soborowej.

Czy zatem historia nietolerancji minionych wieków stała się przestrożą na czasy późniejsze? Już sam fakt, iż po niespełna dwu stuleciach od krwawych konfliktów w okresie husyckim doszło do ponownych i być może na większą skalę występujących problemów związanych z szerzeniem reformacji, a zwłaszcza rekatalizacją Czech i Moraw, jest bardzo wymowny, podobnie jak los Komenského, ostatniego biskupa Jednoty Braci Czeskich, powstałej jeszcze w XV wieku. Nieuwzględnienie owej przestrogi potwierdza jeszcze dobitniej to, że samo

wystąpienie kard. Berana miało za cel przekonać tych dostojników katolickich, którzy jeszcze w 1965 roku dystansowali się do myśli o tolerancji i wolności religijnej. Jak gdyby sprawdzał się przez to pobrzmiewający gdzieś z mrocznej oddali kąśliwy aforyzm G.W.F. Hegla: „Z historii narodów możemy się nauczyć, że narody się z historii nie nauczyły niczego”.

Czy jednak trzeba być tylko pesymistycznym sceptykiem w tym względzie? Już sam fakt, że na stosunkowo małym terytorium pojawiło się na przestrzeni dwustu lat co najmniej kilku autorów, z czego dwóch o znaczeniu ponadnarodowym (Chelčický i Komenský), których poglądy i dzieła dotyczące tolerancji i naprawiania świata wniosły znaczący wkład w rozwój myślenia i kultury w kilku dziedzinach wiedzy i wielu krajach, pokazuje dobitnie, że potrzeba tolerancji oraz jej rozumienia i uzasadniania jest na tyle znacząca dla ludzi kolejnych wieków, iż temat ten będzie wciąż na nowo podejmowany. By zaś odkrywcze i wiekopomne nieraz dokonania tych, co w myśleniu wyprzedzili swą epokę, nie poszły w zapomnienie i nie ostały się niewykorzystane, potrzebny jest trud ich recepcji przez znaczną (lub co najmniej opiniotwórczo znaczącą) część społeczeństwa.

The History as a Warning against the Shortage of the Religious Freedom within the Writings of the Selected Czech Authors of the Past Centuries

Summary

In his speech at Vatican II the cardinal Beran pronounced a warning against the shortage of religious freedom which had caused – as history warns us – a division of the Czech society and spiritual injury lasting to this day. The article presents a view on the question of tolerance in versions of three important Czech authors of the 15th and the 17th century, i.e. from the times explicitly mentioned in the speech as illustrative examples of intolerance. These authors are John Hus, J.A. Comenius and Petr Chelčický. The first of them stressed on the ethical level and thus refused to tolerate a morally bad action of the holders of secular and ecclesial authorities, even including the use of violence. The second one focused rather on the questions of improvement of the world and of a possible cooperation, so rather he searched, out of the frame of reconciliation of Christian denominations, for reasons for a more positive attitude towards both other Christians and the Jews and Muslims. The last named author, because of his inclination to the radical biblicism, tended to an apocalyptic look at the time contemporary to him, and thus called not only for tolerance towards people non-respecting the divine law who may be beneficial to orthodox-believing Christians, but especially

refused violence as incompatible with both Gospel's demands and the tradition of the early Church. Thanks to his systematical open opposition to use of capital punishment he has become the first Czech theorist of abolitionism. The conclusion of the article brings an attempt to summing up these authors' thoughts in a broader historical and societal context.

Słowa kluczowe: tolerancja; wolność religijna; Czechy; Hus; Komenský; Chelčický.

Keywords: tolerance; religious freedom; Bohemia; Hus; Komenský; Chelčický.