

RADOSŁAW ŁAZARZ

Państwowa Wyższa Szkoła Teatralna w Krakowie
Wydział Zamiejscowy we Wrocławiu, Polska
radlazarz@gmail.com

Czeskie ciało Boga

Przyzwyczajenie, w jakim większość z nas wyrasta, staje się podstawą przekonania o bezcielesności Boga. Wydaje się nam, że chrześcijańska wizja bytu, jakim jest Bóg, ujmuje go wyłącznie jako coś transcendentnego i pozbawionego jakkolwiek rozumianej cielesności. Postrzeganie takie jest zgodne z duchem szeroko rozumianej chrześcijańskiej ortodoksji, ale równocześnie nie wyczerpuje chrześcijańskiego rozumienia Boga. Odwołuje się bowiem w tym wypadku tylko i wyłącznie do rozumienia Boga czy to jako pierwszej przyczyny, czy w ogóle bytu, który sytuuje się całkowicie poza światem. Nie wyczerpuje, gdyż chrześcijaństwo opiera się na wierze w żywego, wcielonego Boga, który poniósł odkupieńczą śmierć za grzechy ludzkości.

Fizyczne wcielenie Boga pociągnęło za sobą powstanie i aranżowanie narracji zbawienia, ukonkretnienie ikonografii wyobrażeń boskich oraz, co za tym idzie, psychologiczne oswojenie Boga jako Jezusa. Wcielenie Boga dokonało się w danym czasie i miejscu, w ściśle określonej rzeczywistości historycznej. Mogło się wprawdzie wydawać, że pozostanie ono aktualne jedynie dla stosunkowo niewielkiej grupki wyznawców. Za sprawą działalności misyjnej, podjętej w znacznej mierze przez św. Pawła, wiara w nie przekroczyła jednak granice etniczne i kulturowe narodu Izraela i stała się popularna, a w końcu powszechna, wśród innych ludów Cesarstwa Rzymskiego. Rozpowszechnienie chrześcijaństwa było równoznaczne z popularyzacją wizerunku Żywego Boga. W tym przypadku nie miał znaczenia fakt, że tak naprawdę wygląd jego samego jest nikomu nieznanym. Całkowicie ludzkie działanie poznawcze, jakim jest przyswojenie sobie wpiery czyjegoś obrazu (twarzy, postaci), musi zejść na plan dalszy przed niemożnością dokonania tegoż. Przedstawienia Jezusa znane z wczesnej sztuki chrześcijańskiej są tylko i wyłącznie pewnymi wizjami artystycznymi czy kulturowymi, a jego rzetelniejszy obraz zawarty jest jedynie w ewangeliach. Tym samym wyobraże-

nia związane z postacią dotyczą wyłącznie wzmianek o jej działalności i związane są z jej poglądami.

Obecność wcielonego Boga w określonym czasie i przestrzeni stała się jednak przyczyną wystąpienia dwóch zdarzeń, w których samo ciało Boga odgrywa niepoślednią rolę. Wydarzeniami tymi są ustanowienie Sakramentu Ołtarza oraz powstanie Kościoła. Pierwsze z nich dotyczy głównego przedmiotu niniejszego artykułu tylko marginalnie i podnoszę je wyłącznie dla zasygnalizowania husyckich odniesień związanych z Sakramentem Ołtarza. Drugie natomiast, oraz wynikające z niego konsekwencje, jest głównym przedmiotem zainteresowania.

Problematyka eucharystyczna jest ściśle związane z obecnością Boga i stanowi upamiętniające zalecenie pozostawione uczniom:

Wziął też chleb, po dziękczynieniu połamał i dał im, mówiąc: To jest Moje ciało, które za was będzie wydane. To czyńcie na moją pamiątkę (Łk 22, 19)¹.

Wskazanie pozostawione przez Jezusa nabiera szczególnej ważności w kontekście kształtowania się husytyzmu jako ruchu religijnego domagającego się zrównania wiernych z kapłanami w dostępie do Eucharystii. Drugi z artykułów praskich był postulatem wprowadzenia komunii dla wszystkich pod obiema postaciami. W ten sposób kwestia właściwej obecności Eucharystii w życiu wiernych stała się jednym z naczelných punktów „husyckiego wyznania wiary”. Przyjmowanie komunii „pod dwiema postaciami” stało się wprawdzie hasłem wywoławczym husytyzmu, ale w obrębie wyznania brakowało zgodności co do natury samego sakramentu. Sam Jan Hus był zwolennikiem konsubstancjacji. Twierdził więc, że podczas Eucharystii chleb i wino zachowują swoją substancję, ale dołączają do nich Ciało i Krew Chrystusa. Sakrament jest więc w istocie współtworzony przez poszczególne substancje. Teologia katolicka uznaje natomiast transsubstancjację, czyli całkowitą przemianę chleba i wina w Ciało i Krew. Wprawdzie oba stanowiska zgodne są co do rzeczywistego istnienia Ciała i Krwi Chrystusa w sakramencie komunii, jednak stanowisko Husa jest wyraźnie temporalne, gdyż współlistnienie dokonuje się wyłącznie podczas sprawowania sakramentu.

Rozumienie Eucharystii stało się od pewnego momentu jedną z osi sporu między oboma głównymi odmianami husytyzmu, kalikstynami i taborytami. Obóz umiarkowany głosił naukę o konsubstancjacji, opowiadał się zatem za rzeczywistą obecnością ciała i krwi Chrystusa w sakramencie. Rzeczywista obecność natomiast znajdowała się pod stałą krytyką kaznodziejów i ideologów taboryckich, co znajdowało szerszy oddźwięk również pośród gorzej teologicznie wykształconych taborytów. Podstawą krytyki stało się literalne odczytywanie Pisma św. i prawd wiary zawartych w Wyznaniach Wiary Kościoła. Przez od-

¹ Wszelkie cytaty z Nowego Testamentu podaję za: *Pismo święte Nowego Testamentu. Przekład ekumeniczny*, Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce, b.r.w.

wołanie się do jednego z nich² formułuje swoją krytykę choćby Vilém mydlarz, taboryta obecny podczas dysputy teologicznej z Janem z Příbramia, która odbywała się w Klatovach:

Bracia, wiedźcie, nasza wiara jest taka, że Ciała Chrystusowego nigdzie tu nie ma na ziemi. Wszak mówimy w *Wierzę*: Siedzi po prawicy Boga Ojca i stamtąd nie zstąpi aż do dnia sądneho. Dalej też mówimy: pójździe sądzić żywych i umarłych [...]. Gdyby Chrystus tu był obecny swoim ciałem naturalnym, przecież by je dawno zjedli apostołowie. I kto by nas odkupił?³

Zaprezentowane tutaj daleko sensualistyczne rozumienie obecności w sakramencie było z kolei przedmiotem krytyki teologów kalikstyńskich, którzy zarzucali jej zbyt naiwne operowanie rozumieniem terminu „ciało Boga”⁴.

Właściwym przedmiotem niniejszego studium nie są jednak zagadnienia związków między rozumieniami cielesności Boga a Eucharystią, lecz kwestie związane z husycką eklezjologią. Powiązanie ciała Boga, niezależnie od tego, czy ujmowanego rzeczywiście, czy symbolicznie, z Kościołem i człowiekiem wymaga jednak kilku słów wprowadzenia.

Powstanie Kościoła jest wydarzeniem, w którym ujawniona zostaje bezpośrednio obecność Boga. Nastąpiło ono w dzień Pięćdziesiątnicy, niedługo po tym, jak apostołowie byli świadkami Wniebowstąpienia. Wcielony w ciało Bóg odszedł więc z tego świata, ale na uczniów zstąpił Duch św. W opisie zawartym w *Dziejach apostołskich* trudno wprawdzie doszukać się przesłanek wskazujących na cielesne uczestniczenie Boga w wydarzeniu, ale znacznie bardziej interesujące są zakotwiczone w cielesności skutki. Skutkiem natchnienia przez Ducha św. stało się mówienie i prorokowanie w językach, dzięki czemu każdy z licznie podówczas zgromadzonych w Jerozolimie słyszał naukę o Chrystusie w języku ojczystym. Można tu zaobserwować bezpośrednie odwołanie do sposobu tworzenia wyobrażeń Jezusa, które dotyczyły przede wszystkim słów. Była to więc rzeczywistość opowiadana, przekazywana werbalnie, a same kwestie dotyczące wyglądu fizycznego, ciała samego, traktowano jako drugorzędne. W pewnym sensie można stwierdzić, że poznawanie Chrystusa obecne w Nowym Testamencie jest poznawaniem Żywego Boga tylko i wyłącznie w jego rzeczywistości intelektualnej, w tym, co mówi bardziej niż poprzez to, jaki jest. Rzeczywistość powstania Kościoła rozgrywa się niemal w literalnym odniesieniu do słów ewangelisty Jana o Słowie, które było Bogiem.

Rozpatrywanie związków między ciałem a Kościołem odbywa się na kilku planach. Pierwszym jest postrzeganie ciała ludzkiego z perspektywy K o ś c i o ł a

² Prawdopodobnie podstawę refleksji stanowiło Nicejsko-Konstantynopolińskie Wyznanie Wiary, ale ze względu na popularność użycia w liturgii husyckiej i podobnie sformułowaną treść nie można też wykluczyć Apostolskiego Wyznania Wiary jako punktu odniesienia.

³ J. Vančura, *Dějiny někdejšího královského města Klatov*, t. I, cz. 1, Klatov 1927, cyt. za: S. Bylina, *Hussitica. Studia*, Warszawa 2007, s. 136.

⁴ Husyckie spory o znaczenie i naturę Sakramentu Ołtarza będą przedmiotem osobnego studium. W niniejszym artykule sam ten problem jedynie sygnalizuję.

jako instytucji służącej zbawieniu duszy. Określony w ten sposób cel determinuje negatywne postrzeganie samego ciała, które posiada wprawdzie pewien aspekt utylitarny, ale w istocie swojej jest przede wszystkim zasadniczym utrudnieniem dla duszy w osiągnięciu zbawienia. Wyraźny rozdział na ciało i duszę jest dziedzictwem silnie dychotomicznej tradycji platońsko-augustyńskiej. Sam św. Augustyn dorobek jednego z głównych inspiratorów swojej filozofii podsumował następująco:

Platon stworzył doskonały system filozoficzny, o którym nie pora teraz się rozwodzić. Dla moich celów wystarczy powiedzieć, że Platon rozróżnił dwa światy, jeden rozumowy, w którym zamieszkuje sama prawda, i ten zmysłowy, którego istnienie, jak wiadomo stwierdzamy wzrokiem i dotykiem. Tamten zaś jest zdaniem Platona prawdziwy, ten zaś podobny do prawdziwego i ukształtowany na wzór tamtego. I dlatego dla duszy, która poznała siebie, tamten świat jest źródłem jasnej i czystej prawdy. Natomiast świat zmysłowy może zrodzić w duszach głupców nie wiedzę, lecz mniemanie⁵.

W przywołanym fragmencie widoczny jest też właściwy pewnym nurtom, w tym augustianizmowi, podział myśli chrześcijańskiej. Przekształcone zostały tylko zmienne wyrazowe i w miejsce „poznania” pojawia się „zbawienie”. Augustyn używa jednak „poznania” również, gdy mówi o aktywnościach duszy i różnicach między poznaniem intelektualnym a zmysłowym. Celem staje się dla Augustyna i jego kontynuatorów nie tylko poznanie, ale przede wszystkim wyzwolenie z błędów fizyczności, jakimi są grzechy i poznanie Chrystusa, według określenia Augustyna, „wewnętrznego nauczyciela”. Przy tak ukierunkowanym celu działania ciało musi zostać poddane deprecjacji głównie ze względu na swoją wynikającą z materii skłonność do błędu/grzechu, jak również łatwiejsze uleganie temuż.

Ciało jest czynnikiem, który odwodzi od właściwego chrześcijańskiego życia i zbliża człowieka ku grzechowi. Cieleśne zakorzenienie grzechu może przywodzić na myśl głównie seksualne konotacje. Są one również prawdziwe. Grzech jest przede wszystkim pożądliwością. Sam przedmiot pożądania wydaje się w ocenie husyckich teologów zdecydowanie mniej ważny. Gatunkowy ciężar grzechu, jego aspekt jakościowy, jest niezależny od przedmiotu pożądane, chociaż trzeba przyznać, że występują obiekty mniej i bardziej godne wyboru, ale przede wszystkim od znaczenia osoby, która się grzechu dopuszcza. Zależność taką wskazuje Jan Hus, gdy rozważa status suspendowanych za utrzymywanie życia seksualnego duchownych: „u prałata pycha szatańska, niedbalstwo przy ewangelizacji i judaszowska chciwość są grzechami cięższymi niż cielesna rozpusta”⁶. Niezłomnie towarzyszące Husowi i wszystkim jego kontynuatorom przekonanie o wadze, jaką dla dobrego duchowego życia ma właściwie działające duchowieństwo, znalazło swój wyraz w szczególnie silnym potępieniu niepraworządnych zachowań wyższego duchowieństwa.

⁵ Św. Augustyn, *Przeciw akademikom XVII–37*, przeł. K. Augustyniak, [w:] *idem, Dialogi filozoficzne*, Kraków 2001, s. 143–144.

⁶ J. Hus, *O Kościele*, XXIII F, przeł. K. Moskal, Lublin 2007, s. 232.

Ciało ciąży ku grzechowi, nie jest jednak bezpośrednio przyczyną grzechu. Należy je uznać raczej za pretekst do popełniania grzechów. Najwłaściwszą przyczyną grzechu jest bowiem wolna wola. Ciało jest materialne i właściwe ludziom, istnieją jednak kategorie bytów, które są bezcielesne, ale, jak można zauważyć, również grzeszne. Materia nie może zatem być bezpośrednią przyczyną grzechu, gdyż w takim razie byty niematerialne a czysto duchowe byłyby od grzechu wolne. Część aniołów jednak kierowana własną pychą pobudziła swoją wolną wolę do działania przeciw Bogu. Materialne ciało jedynie zwiększa możliwość i prawdopodobieństwo popadnięcia w grzech, ale go bezpośrednio przez sam fakt swojego istnienia nie implikuje. Wyraźnie pisze o tym Hus w traktacie *Dcerka*: „A i to wiedz, że człowiek nie miałby pokusy ze strony ciała, gdyby nie było duszy”⁷.

Grzeszność człowieka można więc, jak zauważyliśmy, obserwować na dwóch poziomach: ciała i wolnej woli. Specyfiką rodzajową człowieka jest jednak posiadanie ciała i dlatego też grzechy powstałe wskutek nadużycia ciała wydają się ludziom właściwsze. Znajduje to potwierdzenie w przytoczonych wyżej słowach Husa o baczniejszym zwracaniu uwagi na cielesne grzechy szeregowych księży niż na nadużycia władzy dokonywane przez biskupów i prałatów.

Ciało jest ograniczone. Dotyczy to zarówno zamknięcia w ściśle określonej przestrzeni, jaką zajmuje, jak i podatności na wpływ czasu, nie jest bowiem nieśmiertelne. Istnieje tylko i wyłącznie w danym miejscu i, co najważniejsze, czasie. Temporalne ograniczenie ciała powoduje, że działa ono wyłącznie podczas swojego życia. Dokonuje rzeczy dobrych lub wzniosłych, czuje i doznaje, ale też grzeszy tylko w owym ściśle określonym czasie bez możliwości wykonania pewnych czynności w nieokreślonej przyszłości. Grzech jest skutkiem niedoskonałości i nadużycia wolnej woli. W przypadku ludzi jest popełniany najczęściej przy pomocy ciała lub też wydatnym ciała współuczestnictwie. Dodatkowo postrzeganie grzechu jako utraty więzi z Bogiem z perspektywy osób zaangażowanych w tworzenie i podtrzymywanie takiej właśnie więzi uchodzi za znaczne wykroczenie, które powinno być ukarane. Ze względu na ograniczoną dyspozycję czasową kara nie może, lub nie powinna, być zbyt odwołana, by nie mogła zaistnieć okoliczność niewykonania kary. W związku z tym, szczególnie w radykalniejszych wersjach husytyzmu, kara za grzech powinna następować jak najszybciej po samym zaistnieniu grzechu.

Ściśle zamknięcie konieczności ukarania grzechu w określonym przedziale czasowym stanowi jeden z elementów wyróżniających nauczanie taboryckie. Sam Hus przystawał na możliwość istnienia czegoś pośredniego między karą a nagrodą. We wspomnianym już traktacie *Dcerka* wyraźnie zaznacza istnienie czyśćca, stwierdzając, że „ogień czyścicowy będzie palił dobrych i oczyści ich ze

⁷ J. Hus, *Dcerka*. Odczyt internetowy: <http://www.sesity.net/elektronicka-knihovna/dcerka.pdf> (dostęp: 5 czerwca 2010); przeł. R.Ł.

wszystkich grzechów”⁸. Występuje więc czyściec w roli właściwej również nauczaniu katolickiemu, jako miejsce przeznaczone dla ludzi, którzy nie popełnili grzechów tak ciężkich, by być jednoznacznie potępionymi, ale też ich własna postawa nie pozwala im na bezpośrednie przejście do raju. Stanowi więc czyściec miejsce pośrednie, w którym dusza doznaje czegoś w rodzaju mąk, skoro płonie w ogniu, ale równocześnie nie podlega ostatecznej i wiecznej karze. Dodatkowo zyskuje możliwość dostąpienia zbawienia w znacznie większym stopniu niż podczas życia. Istnienie czyścica, jak też wszelkie koncepcje uzasadniające jego istnienie, zostało poddane surowej krytyce ze strony Taboru. Mistrz Hus wysuwał krytykę ceremonii religijnych związanych nierozzerwalnie z istnieniem czyścica, a szczególnie nadzwyczaj hojnego opłacania księży odprawiających egzekwie, ale opierał ją nie na bezcelowości takich działań, lecz na potępieniu inkasowania należności finansowych, zwłaszcza nadmiernych, za modlitwę o spokój duszy zmarłego. Dla księży i kaznodziejów z Taboru oznacza to tylko i wyłącznie prolongowanie kary.

Wędrowni głosiciele wiary w służbie Taboru w krytyce „miejsca trzeciego w zaświatach” uciekali się do rozmaitych środków, w tym również argumentów niezwiązanych bezpośrednio z zapisem ewangelicznym. Posługiwano się choćby grammi słownymi, zarówno odwołującymi się do łaciny, jak i budowanymi w języku ojczystym. W znanym dziele antytaborowym zachowały się przykłady tych gier, używano więc w odniesieniu do czyścica terminu „purgač” (środek na przeczyszczenie), który stanowił odwołanie do łacińskiego *purgatorium*, oraz zamiast czeskiej nazwy „očistec” używano wymiennie słowa „ošistec”, wprowadzając tym samym sugestię fałszywości zarówno samego miejsca, jak i wszelkich praktyk religijnych z nim związanych⁹. W związku z kultowym katolickim odniesieniem istnienia czyścica negowanie jego istnienia ma wymiar nie tylko teologiczny. Dokonywana przez taborytów negacja ma również na celu zaprzestanie uprawiania wszelkiego rodzaju praktyk pokutnych, odwołujących się do społeczności żyjących wiernych z duszami czyścicowymi, a pośrednio przez to stanowi próbę pozbawienia kleru katolickiego znacznej części wpływów, która pochodzi choćby z opłat za msze odprawiane za dusze zmarłych.

Istnieje jeszcze jedna przesłanka taboryckiej krytyki pomysłu teologicznego, jakim jest czyściec. Istnienie tego miejsca implikuje perspektywiczne traktowanie kary za grzechy, która odbędzie się w pewnej przyszłości. Kara analogicznie do grzechu powinna mieć charakter natychmiastowy i nie może być odkładana na przyszłość. Powinna być, jak najściślej, wymierzona tu i teraz; między innymi by zapobiec rozprzestrzenianiu się grzechu. Dodatkowym bodźcem do walki z koncepcją czyścica jest pragnienie utrzymywania ludu chrześcijańskiego w millenarystycznym nastroju czystości duchowej. W związku z tym też wszel-

⁸ *Ibidem*.

⁹ Jan z Příbramě, *Život kněží tábořských*, Příbram 2000, s. 56. Podaję za: S. Bylina, *Husyckie spory o czyściec*, [w:] *idem*, *op. cit.*, s. 105.

kiego rodzaju występki przeciw Bogu powinny być poddawane natychmiastowej pokucie, ale oczywiście najlepiej byłoby, gdyby nie przydarzały się w ogóle.

Akcentowanie doraźnego wymiaru kary dokonywane przez taborytów, lub choćby czynienia pokuty, oprócz dbałości o duszę zawsze stanowi odwołanie do sfery cielesnej. Pokuta lub kara dotyczy poszczególnych ludzi w każdym aspekcie ich bycia. Pokuta lub kara, zwłaszcza w postulatach taboryckich, odnosi się do ciała także w bardziej symbolicznym jego postrzeganiu. Szczególnie w odniesieniu do kary, która jest bezpośrednią eliminacją grzechu, ale może też stać się eliminacją grzesznika. Najdobitniej widać to w czwartym z artykułów praskich, czyli tekście ogólnohusyckim, powstałym jeszcze przed wyodrębnieniem się obozów utrakwistycznego i taboryckiego. Czytamy tam, że każdy, bez względu na stan, kto popełnił grzech śmiertelny, powinien być karany przez władzę świecką. Oznacza to nie tylko odebranie władzy sądom kościelnym nad świeckimi w sprawach duchowych, ale przede wszystkim powinno oznaczać oddanie osób, które dopuściły się grzechu śmiertelnego, pod jurysdykcję władzy prawnie zdolnej do karania na gardle, czyli orzekania i przeprowadzania wyroków śmierci. Lista grzechów śmiertelnych znacznie jednak wykraczała poza przyjmowane przez Kościół katolicki grzechy główne. Oczywiście, znajdowały się na niej grzechy przeciw ciału, jak choćby obzarstwo, ale to nie one stanowiły najistotniejszą część owego spisu. Za grzechy śmiertelne uznane zostały bowiem również następujące czyny: czary, lichwa, pobieranie pieniędzy za udzielanie sakramentów (chrztu, bierzmowania, spowiedzi, komunii i ostatniego namaszczenia), pobieranie opłat za msze zaduszne czy też za wprowadzenie na urząd nowych biskupów w danej diecezji lub księży niższej rangi. Jak łatwo zauważyć, znaczna część win uznanych za grzechy śmiertelne związana jest z duchowieństwem i dotyczy zespołu czynności, które w dużej mierze powinny mieścić się w zakresie obowiązków owego stanu wynikających z samej istoty jego powołania. Pobieżny nawet przegląd wykroczeń potępianych w trzecim artykule praskim aż nadto wyraźnie wskazuje na zasadniczą obawę ustawodawców. Karane powinny być ze szczególnym potępieniem przestępstwa przeciw społeczności wiernych. Czynnem, który godzi w społeczność, jest choćby żądanie pieniędzy za udzielenie sakramentu, czyli wykonanie czynności, do której wszyscy chrześcijanie powinni mieć równy dostęp i która nie może być rozdzielana w zależności od stanu majątkowego danej osoby, jak też z samego jej charakteru nie można nią handlować. Nie wolno bowiem sprowadzać widzialnego znaku łaski bożej do rangi towaru. Wykroczenie przeciw społeczności wiernych jest w świetle trzeciego artykułu tożsame z grzechem, oznacza więc osłabienie lub zerwanie więzi łączącej społeczność z Bogiem. Surowość w wymierzaniu kary jest uzasadniana przez ewangeliczne odwołanie: „jeśli twoja ręka prowadzi cię do grzechu, odetnij ją. Lepiej jest dla ciebie, abyś zyskał życie, będąc ułomnym, niż mając obie ręce poszedł do Gehenny, w ogień nieugaszony”¹⁰. Społeczność wiernych jest bowiem

¹⁰ Mk 9, 43.

ciałem Boga, zatem każdy, kto działa na jej szkodę, przede wszystkim w wymiarze łączności z Bogiem, powinien być traktowany jak poszczególne opisane przez ewangelistę Marka części ciała.

Tak bowiem jak jest jedno ciało i ma wiele członków, a wszystkie członki, chociaż jest ich wiele, są jednym ciałem, tak też jest i z Chrystusem. Wszyscy przecież w jednym Duchu zostaliśmy ochrzczeni, aby stanowić jedno Ciało: czy to Żydzi, czy Grecy, czy niewolnicy, czy wolni. Wszyscy też zostaliśmy napojeni jednym Duchem. Ciało bowiem to nie jest jeden członek, lecz liczne [...]. Jeśli jeden członek cierpi, cierpią z nim wszystkie członki, jeśli jednemu członkowi jest okazany szacunek, radują się z nim wszystkie członki. Wy zaś jesteście Ciałem Chrystusa, a z osobna członkami¹¹.

W przywołanym fragmencie *Listu do Koryntian* widać ujęcie rzeczywistego problemu, jakim jest funkcjonowanie społeczności wiernych, która stanowi Ciało Chrystusa, czy też, używając innego terminu — jest Kościołem. Postrzegamy więc Kościół jako Ciało Boga, zakładamy przy tym, że nie jest ciałem rzeczywistym, ale czymś wyrażonym jako „ciało”. Nie możemy pojmować go sensualistycznie, chociaż nie istnieje ono wyłącznie jako nazwa. Kościół w czasach Husa, jak też o wiele wcześniej przed Husem, pojmowany jest jako Ciało Boga, ale oprócz ewidentnego mistycznego odniesienia cielesność Kościoła ma także odniesienia społeczne czy prawnicze. W świecie, w którym zwyciężyło chrześcijaństwo, Kościół przejął bowiem i wykorzystał, modyfikując na własne potrzeby, zarówno greckie, wspólnotowe myślenie o społeczności państwa, jak i hellenistyczne rozumienie „oikumene” — wszechświatowej społeczności o uniwersalistycznym charakterze. Świadomość antycznego pochodzenia pewnych sposobów myślenia o Kościele musiała być w średniowieczu żywa, skoro jeszcze u progu XV wieku Hus, podając możliwe rozumienia Kościoła, stwierdzał: „w języku greckim znaczy zgromadzenie objęte jedną władzą, jak uczy Arystoteles w 2 księdze *Polityki*, w rozdziale 7 [...]. Kościołem w tym znaczeniu nazywa się zgromadzenie wszystkich ludzi według Ewangelii św. Mateusza”¹².

Definicja Kościoła zaproponowana i utrzymywana przez Jana Husa była jednak odwołaniem do innych podstaw niż prawne lub społeczne, w znacznej mierze wskazujące na korporacyjny charakter ciała, jakim jest Kościół. Twierdzi więc Hus następująco: „Święty Kościół katolicki, czyli powszechny, jest zatem społecznością wszystkich przeznaczonych [*omnium praedestinatorium universitas*], którą są wszyscy przeznaczeni — obecni, przeszli i przyszli”¹³. Kryterium przynależności do Kościoła jest czysto eschatologiczne. Hus w swoim podstawowym dziele wyznacza kierunek myślenia, który — jak widzieliśmy — rozwinął jego kontynuatorzy zarówno z umiarkowanego, jak i radykalnego odłamu husytyzmu. Proponowane przez Husa rozumienie Kościoła musiało spowodować konflikt z ówczesnym Kościołem katolickim. Mistrz Hus twierdzi bowiem, że do

¹¹ 1 Kor 12, 12–27.

¹² J. Hus, *O Kościele*, I A, s. 10.

¹³ *Ibidem*, I B, s. 10–11.

Ciała Boga mogą należeć tylko te osoby, które będą zbawione, bądź też już, na mocy boskiego postanowienia, zbawione zostały. Ciało Chrystusa postrzegane przez Husa nie jest jednak tożsame z tym, które istnieje w opinii Kościoła oficjalnego. Ekskluzywna, w pewnym sensie, eklezjologiczna koncepcja Husa nie wyklucza jednak istnienia Kościoła oficjalnego. Stanowi raczej doprecyzowanie rozumienia samej istoty Kościoła jako instytucji, która jest Ciałem Chrystusa. Celem proponowanej reformy nie jest tworzenie nowego, autentycznego Kościoła. Hus pragnie jedynie tego, aby istniejący już hierarchiczny i sakramentalny Kościół poddał się oczyszczeniu i zaczął rzetelnie realizować swoją własną istotę. Kościół interpretowany przez pryzmat swojej cielesności powinien przede wszystkim podobać się Chrystusowi. Przyjmując pewne uproszczenie, właściwy Kościół musi być ciałem, które Chrystus zaakceptuje¹⁴.

Oczyszczenie ciała musi spowodować usunięcie elementów w jego funkcjonowaniu całkowicie niewskazanych. Szczególnie zaś takich, których obecność w ciele, mimo że organicznego pochodzenia, może zaszkodzić samemu organizmowi. W kazaniach wygłaszanych w Kaplicy Betlejemskiej wyraźnie odwołuje się do terminologii cielesnej, gdy mówi o potępionych, że „są jak wrzody, flegma i łajna”¹⁵.

W ten uniwersalny obraz Kościoła, ciała w wymiarze doczesnym złożonego z różnych elementów, zarówno czystych jak i plugawych, wpisuje się w specyficzny sposób Kościół, który powstał w Czechach po męczeńskiej śmierci Mistrza Husa. Jego działania prowadzone były w oparciu o głoszenie Słowa Bożego w języku ojczystym i sprawowanie Sakramentu Ołtarza pod obiema postaciami. Czy jednak można sądzić, że w związku z przywiązaniem do głoszenia ewangelii i sprawowania liturgii po czesku, a nie w łacinie, powstał wówczas Kościół narodowy? Zdecydowanie nie. Negatywna odpowiedź na tak postawione pytanie może być oparta na dwóch argumentach.

1. Husytyzm, jakkolwiek pięknie brzmi ten stereotyp, nie był nurtem wyznaniowym właściwym tylko i wyłącznie Czechom. Husytami byli także Morawianie i Ślązacy, jak również Polacy. Zdarzali się też Niemcy. Z pewnością rewolucja husycka przeorała gruntownie całe Królestwo Czech i nie pozostawiła obojętnym żadnego ze stanów, wydaje się jednak, że właściwiej byłoby myśleć o husytyzmie jako ruchu państwowym, a nie narodowym. Taką sugestię wnosi jeden z najwybitniejszych współczesnych badaczy zagadnienia, František Šmahel¹⁶.

2. Niezależnie od późniejszych przemian ideologicznych nauka Husa jest skoncentrowana na kwestiach eklezjologicznych. Bezpośrednim skutkiem takiego zorientowania problemu badawczego jest zdecydowany prymat kwestii wiary nad jakąkolwiek rzeczywistością ziemską i świecką.

¹⁴ Por. Ef 5, 26–27.

¹⁵ Podaję za: K. Moskal, „*Aby lud był jeden...*” *Eklezjologia Jana Husa w traktacie „De Ecclesia”*, Lublin 2003, s. 120.

¹⁶ Por. F. Šmahel, *Idea národa v husitských Čechách*, Praha 2000, s. 144 nn.

Rzeczywistość krucjat antyhusyckich spowodowała zaangażowanie się kwestii narodowych i wyznaniowych. Ciało Boga, jakim jest Kościół, zaczęło być w obliczu zagrożenia coraz częściej utożsamiane z prawdziwym Kościołem, za który uznawano Kościół husycki, i z ludem Czech. Wojny husyckie, czyli *de facto* wojny religijne XV wieku przyczyniły się, zwłaszcza wśród dysydentów wyznaniowych w Królestwie Czech, do ścisłego zespolenia koncepcji ciała narodu z ciałem Kościoła partykularnego. Ostateczne oblicze przybrała ona w postulatcie narodu trwającego na wygnaniu sformułowanym przez Jana Amosa Komeńskiego.

The Czech body of God

Summary

Christian perception of personal God is to a large extent based on the embodiment of Christ. This is also the source of the physical image of God's body. Present in the last supper, as well as the perception of Church as the mystical body of Christ. Both images are present — in various ways — in different forms of Hussite movement.

The Eucharistic question became the principal axis dividing the movement into two groups: the Calixtines, who acknowledged the real presence of Jesus in the Sacrament (consubstantiation) and the Taborites, who interpreted His presence as symbolic.

To discuss the relation between the Czechs and God's body it is most important to focus on the question of ecclesiology. It is in this question that the teaching of Jan Hus is most clearly formulated — Church being the community of the chosen people. Hus stresses the importance of proper participation in Church life, e.g. listening to God's word in the mother tongue. Jan Hus did not intend to limit the Church to its national dimension, but his teachings brought about this effect as well.

The followers of Hus tended to identify the genuine Church of Christ with the Czech country and language because nowhere else the Word of God could be understood in Czech. The final aspect concerning the relation between body and God is the sinfulness of the human body. The Calixtine theologians draw conclusions similar to those drawn by the Catholic thinkers. They accept the existence of Purgatory as the place of the post-death torment on the body and soul. The Taborites firmly oppose such beliefs, teaching of the necessity of punishment for sin directly on Earth, because after death it will not be possible.

Keywords: body, sin, Eucharis, Church, Purgatory, Calixtins, Taborites.