

Współczesna czeska duchowość (refleksja teolingwistyczna obrazu Boga w wybranych publikacjach Halíka, Czendlika i Fleka)

Irena Bogoczová

Uniwersytet Ostrawski, RC

irena.bogoczova@osu.cz

Streszczenie

Artykuł przedstawi najbardziej typowe cechy religijności (oraz sekularyzacji) czeskiego społeczeństwa, wskaże na historyczno-polityczne źródła tej odmienności oraz tendencje jej rozwoju. Na podstawie odpowiedniej literatury fachowej, popularnonaukowej i zdecydowanie popularyzującej (a nawet rozrywkowej) opublikowanej w ciągu ostatnich 20–30 lat przez czeskich autorów (socjologów, teologów, psychologów, księży, katechetów, dziennikarzy itp.) artykuł przybliży (polskiemu) odbiorcy typ narracji używanej podczas omawiania tematów związanych z Bogiem, Biblią, Kościołem, wiarą, duchowością... W artykule zostaną przytoczone konkretne przykłady takiej narracji. Do przygotowania artykułu posłużyły prace takich badaczy, jak np. D. Červenková, P. Fiala, H. Hamplová, P. Hošek, Z. R. Nešpor, P. Říčan, O. I. Štampach, D. Václavík, R. Vido. Szczególna uwaga zostanie poświęcona publikacjom Tomáša Halíka (Ptal jsem se cest), Zbigniewa Czendlika (Postel, hospoda, kostel) oraz Alexandra Fleka (Parabible). Przedmiotem analizy jest sposób wyrażania się o Bogu (świętości), wierze, wierzących, księżach, Kościele.

Słowa kluczowe: czeska religijność, Kościół, Bóg; Tomáš Halík, Alexandr Flek, Zbigniew Czendlik

Abstract

Contemporary Czech Spirituality: The Theolinguistic Reflection of the Image of God in
Selected Texts by Halík, Czendlik and Flek

The present paper introduces the most typical features of religiosity (and secularization) in Czech society, pointing out their historical-political origins and the tendencies in their development. Based on relevant professional, scientific-popular and unambiguously popular (entertaining) literature produced by Czech authors (sociologists, theologians, psychologists, priests, journalists, etc.) over the last 20–30 years, the contribution will familiarize Polish readers with the type of narrative used in works on God, the Bible, the Church, faith, mysticism, etc., providing concrete examples of such discourse. Writings by researchers such as D.

Červenková, P. Fiala, H. Hamplová, P. Hošek, Z. R. Nešpor, P. Říčan, O. I. Štampach, D. Václavík, R. Vido were used for the paper. Special attention is devoted to works by Tomáš Halík (Ptal jsem se cest), Zbigniew Czendlik (Postel, hospoda, kostel) and Alexander Flek (Parabible). The subject of the analysis is the way of Czech and Polish authors express themselves when writing on the themes of God (holiness/sacrum), faith, believers, priests, and the Church.

Keywords: Czech religiosity, Church, God; Tomáš Halík, Alexandr Flek, Zbigniew Czendlik

W obecnych *hi-tech* czasach pytamy, jak mówić o Bogu, ale czasy te są nad nami od początku góra, ukradkiem nawróciły nas na własną wiarę (Hadjadj [2013] 2016: 15).

1. Wprowadzenie

Do zadań rozwijającej się od końca lat 80. XX w. teolingwistyki należą, jak wiadomo, badania nad wypowiedziami skierowanymi do Boga lub przeznaczonymi dla innych odbiorców, ale mówiącymi o Bogu, świętości, wierze, Kościele. Należą do niej również badania nad przekazami dogmatów/prawd chrześcijańskich, nad tekstami, których zadaniem jest wprowadzenie odbiorcy w pewien specyficzny duchowy nastrój, dostarczenie informacji naukowych z zakresu teologii, pośredniczenie w ich „laicyzacji”, umożliwianie ludziom doświadczania Bożej obecności, budowanie odpowiedniej postawy moralnej człowieka, kreowanie jego światopoglądu, wpływanie na jego zachowania itp., czyli ukierunkowanie go na *sacrum* (Nowak 2005: 13). Mimo że teolingwistyka to stosunkowo młoda subdyscyplina lingwistyczna, to komunikacja religijna jest stałym składnikiem historii ludzkości (Mlacek 2012: 13), nawet jeżeli językoznawcy tę sferę ludzkiej aktywności dostrzegli stosunkowo niedawno.

Celem niniejszego artykułu¹ jest przedstawienie, szczególnie polskiemu odbiorcy, specyfiki czeskiej narracji na tematy związane z Bogiem, religijnością lub ateizmem. W tym celu sięgnięto do prac czeskich naukowców, szczególnie socjologów i historyków, jak i opublikowanych wypowiedzi działających w środowisku czeskim księży, w pewnym sensie teologicznych celebrytów, cieszących się w Czechach niemałą popularnością, występujących często w mediach i upowszechniających swoje oryginalne stanowiska, myśli, komentarze. Granica pomiędzy pierwszą a drugą wspomnianą grupą autorów jest płynna, ponieważ wielu

¹ W artykule został przedstawiony fragment wyników badań nad językiem religijnym prowadzonych przez autorkę w ramach projektu Uniwersytetu Ostrawskiego: *Obráz sacrum v jazyce křesťanské mládeže*, SGS04/FF/2019-2020.

badaczy społeczeństwa czeskiego skończyło (również) studia teologiczne (np. Pavel Říčan, Jan Jandourek, Max Kašparů), z kolei znany w Czechach katolicki duchowny, pochodzący z Dębowca na Śląsku Cieszyńskim, Zbigniew Czendlik, jest nietuzinkowym proboszczem. W poniższych rozdziałach zostaną więc zaprezentowane m.in. wydarzenia historyczne istotne dla zrozumienia odmienności sposobu wyznawania wiary w Boga przez Czechów, ich refleksji nad rolą i znaczeniem Kościoła. W dalszej kolejności zostanie przedstawiony autentyczny materiał językowy, który nie tylko odzwierciedla stosunek autora wypowiedzi do kwestii związanych z duchowością, lecz także oddaje – przynajmniej do pewnego stopnia – specyfikę samej „duszy” czeskiego narodu.

2. Czeska religijność czy czeski ateizm? Ujęcie teoretyczne

O państwie czeskim twierdzi się, że należy do najbardziej ateistycznych (Hamplová 2008: 20)². W spisach ludności w 2011 r. do wiary przyznało się ok. 14% mieszkańców, z tego 1,08 miliona Czechów podało wyznanie rzymskokatolickie, 192 tys. – inne. Stosunkowo wiele osób, ok. 45% respondentów, skorzystało z możliwości nieodpowiadania na to pytanie³, kolejnych 7% określiło siebie jako wierzących, ale nieprzynależących do żadnego konkretnego Kościoła. Z danych wynika, że prawdziwych bezwyznaniowców, takich, którzy otwarcie przyznają się do ateizmu, jest w Republice Czeskiej (dalej RC) niewiele, wg szacunku badaczy 8–30% (Martinek 2016: 16). Brak tradycyjnej formy wiary w Boga nie oznacza jednak nieobecności wiary w transcendentność. Znany czeski teolog Tomáš Halík jest autorem określenia „cosiści” (*něcisté*). Cosiści to ci, którzy do kościoła nie chodzą, ale wierzą, że coś nad nimi jest⁴. Dodajmy, że Kościół w RC ma status organizacji niepaństwowej, niedochodowej. Kościoły (odłamy wyznaniowe) zostały zarejestrowane w dokumencie *Rejstřík církví a náboženských společností*, który jest dostępny na stronach internetowych Ministerstwa Kultury RC. Obecnie rozwija swoją działalność na terenie państwa czeskiego 15 autokefalicznych tradycyjnych Kościołów chrześcijańskich (szczegółowo patrz Martinek 2016).

W jaki sposób czeska literatura fachowa (socjologiczna) przedstawia czeskiego wierzącego? Żeby odpowiedzieć na to pytanie, należy najpierw, zdaniem Tomáša Halíka (1997: 49–50), podać definicję wierzącego, co stanowi nie lada problem. Przywołany autor ujmuje tę

² Pod względem obecności tradycyjnych form wiary w życiu mieszkańców Republika Czeska znajduje się w trzeciej (ostatniej) kategorii krajów postkomunistycznych. Według źródła (Václavík 2010) pierwszą grupę tworzą państwa: Albania, Polska, Rumunia, Słowacja, w pewnym sensie Bułgaria; drugą – Węgry, Słowenia i Rosja. Na trzecim miejscu plasuje się nie tylko Republika Czeska, ale także Estonia i wschodnie tereny byłej NRD.

³ Według Zdeňka Nešpora (2008) Czesi są nawet dumni ze swojego ateizmu.

⁴ Patrz także Aniela Róžańska (2019).

kwestię w następujący sposób: w badaniach nad religijnością nie można stawiać pytań, czy dana osoba wierzy w Boga lub chodzi do kościoła, choć frekwencja wiernych na nabożeństwach jest prawdopodobnie najbardziej dostępnym wskaźnikiem tradycyjnej religijności (Hamplová 2013: 46). Należałoby stwierdzić, w jakiej mierze osoba wyznająca Boga zna treści swojej wiary, do jakiego stopnia utożsamia się z nimi, jak wygląda jej życie duchowe, co doświadcza, jak wiara przejawia się w jej życiu codziennym, czy identyfikuje się z instytucjami kościelnymi itp. Halík zauważa, że tradycyjny (prototypowy) wierzący staje się towarem deficytowym podobnie jak ortodoksyjny ateista⁵, a w przyszłości będzie przeważał „wierzący z zastrzeżeniami” (Halík 1997: 210) i – dodajmy – z roszczeniami, ponieważ doszedł do wniosku, że Bóg nie postępuje zgodnie z jego oczekiwaniami. Słowa te odnoszą się nie tylko do środowiska czeskiego. Według Petra Fiali sytuacja w państwie czeskim może służyć przestrogą dla sąsiadów, może zostać wykorzystana jako „laboratorium” (warsztat) sekularyzacji, służące do modelowania tego, co stanie się faktem w innych krajach europejskich, gdzie procesy sekularyzacji osiągną wkrótce podobne rozmiary (Fiala 2007)⁶.

Z tych zmian (czeski) Kościół nie zdaje sobie niestety sprawy; jego działalność duszpasterska zmierza w niewłaściwym kierunku – do adresata na wymiarciu, zamiast skupić się na realnym odbiorcy (Halík 1997: 49–50). A odbiorca ten jest specyficzny. Zdaniem Halíka w Czechach zwiększa się liczba chrześcijan w postaci młodych nonkonformistycznych intelektualistów miejskiego typu, którzy pojawiają się obok tradycyjnego „prostego wierzącego” z jakiejś morawskiej wioski (Halík 1997: 262). Halík w odniesieniu do czeskiej religijności używa określenia „nieśmiała/płochliwa pobożność” (*plachá zbožnost*). Religijność ta na pewno nie jest okazała, jaskrawa, głośna, masowa (tłumna), natrętna, pokazowa, a jest raczej wyciszona, nierzucająca się w oczy, indywidualna, prywatna. Dla Czechów jest też typowe to, że mniej więcej połowa z nich nie ma zaufania do Kościoła (Hamplová 2008: 23). Niechęć tę oddaje znikomy udział w nabożeństwach, czyli „ubywanie stada”, ale też uczulenie na tematy związane z Kościołem, którego powodem są niezbyt fortunnie przeprowadzone (i wytłumaczone społecznością czeskiej) restytucje dóbr Kościoła oraz próby ingerencji Kościoła w sprawy polityczne, o czym będzie jeszcze mowa poniżej.

⁵ Zresztą, jak podkreślają źródła, sam ateizm jest już za zenitem; prawdziwych ateistów ubywa, a wiernych w kościołach również.

⁶ Niebezpieczne jest, zdaniem czeskich teologów i socjologów, niedostrzeganie sygnałów kryzysu Kościoła: z jednej strony księgi parafialne wypełniają się danymi o nowych obrządkach kościelnych (chrzcie, ślubie kościelnym), z drugiej – kościoły stają się coraz bardziej puste. „Nadejdzie dzień, gdy ksiądz w zupełnie pustym kościele rozłoży na ławkach księgi parafialne i będzie przemawiał do nich” – zwraca uwagę Max Kašparů ([2003] 2008: 191).

Czeski ateizm oznacza więc nie odrzucenie Boga i *sacrum*, ale religii jako idei czy doktryny. Ludzie na co dzień mają wolny związek z Kościołem, może nawet odnoszą się do niego z sympatią jako do instytucji, do której można się zwrócić o pomoc w chwilach, gdy jest im potrzebna, uważając, że Kościół jest do dyspozycji na każde zawołanie (Hošek 2012: 39). W czeskich pracach o postmodernizmie i o postsekularyzmie wyraża się równocześnie strach przed obojętnością, gorszą od ateizmu (ponieważ zagorzały ateista o Bogu myśli częściej niż człowiek obojętny religijnie). Halík np. twierdzi, że nie obawia się ani antyklerykalizmu, ani zagorzałego ateizmu, ponieważ gdzie ludzi Kościół denerwuje, tam ciągle od niego czegoś oczekują, a oczekiwania czasami się spełniają. Natomiast „od obojętności podobnie jak od zarazy racz nas ustrzec, Panie!” (Halík 1997: 52).

Źródła podkreślają, że wielu Czechów po prostu rodzi się do ateizmu, podobnie jak kiedyś ludzie rodzili się do religijności, nie zastanawiając się nad tym faktem. W związku z tym Pavel Říčan odróżnia przeżycie (doświadczenia) typu *numinosum* (właściwe *sacrum*) od religijnej codzienności. Na temat tego drugiego zjawiska wyraża się, że jego modelowym przypadkiem jest człowiek, który urodził się do religijności, wchłonął ją w rodzinie razem z podstawowym wychowaniem, przyswoił ją sobie jako prawdziwą naukę o świecie, wdrożył ją do własnego życia, przyzwyczaił się do obecności Boga i duchowości, polubił religijność w sposób bezwarunkowy i niekrytyczny, a także mniej lub bardziej gorliwie okazuje bliźnim pomoc (Říčan 2002: 246).

Badacze zauważają obecność ateizmu „praktycznego”, „wygodnego” (ew. „fuzzy”, „soft” itp.), wynikającego z rezygnacji z takich przejawów religijności, do których należy modlitwa, kontemplacja, obecność na nabożeństwach, dotrzymywanie przynajmniej niektórych zasad moralnych wynikających z etyki chrześcijańskiej itp.⁷. Taki ateizm oparty jest raczej na filozoficznym agnostycyzmie w sensie „Bóg być może istnieje, ale mnie to nie obchodzi”. Inny charakter ma natomiast ateizm „teoretyczny”, ideologicznie podbudowany, taki, który wyraźnie neguje Boga i sferę transcendentną. Kolejną odmianą ateizmu jest ateizm „wojujący”, gotowy do prześladowania czy innej formy ograniczania swobód tych, którzy wierzą (por. np. Štampach 1998: 120–121).

⁷ Ludzie nie godzą się na opcję, że Kościół będzie czegoś w zamian za to wymagał; chcą religijności „z ludzką twarzą” (aluzja do popularnego z lat odwilży hasła „socjalizm z ludzką twarzą”). Według Pavla Hoška (2012: 39) „Kościół powinien być w dobrym znaczeniu tego słowa konserwatywny i jego zadaniem nie powinno być organizowanie aktywności wolnoczasowych ani zapewnienie „serwisu religijnego”.

Wedle „uniwersalnych” postmodernistycznych cech czeskiego *sacrum* i *profanum*, do których należą życie w zgodzie z sobą oraz z przyrodą, odrzucanie holistycznej religijności⁸, kult suwerennego Ja, indywidualizm⁹, konsumpcja¹⁰, dewaluacja autorytetu księdza¹¹ itp., można zauważyć kilka odmiennych cech typowo czeskich. Wynikają one z odmienności rozwoju historycznego narodu czeskiego, ale też ze stałych właściwości temperamentu Czechów, ich poczucia humoru, preferencji wartości itp. Źródła z reguły podają następujące przyczyny odrębności czeskiej religijności:

Do historycznych uwarunkowań należy, zdaniem badaczy, stosunkowo szybkie odejście w kierunku protestantyzmu¹² oraz wyjątkowo mocno odczuwana trauma wskutek wojny trzydziestoletniej, łącznie z bitwą na Białej Górze (dziś dzielnica Pragi) w 1620 r., którą w znacznej mierze wywołał konflikt ówczesnych autorytetów Kościoła (Hošek 2012: 21, 85–101). Konsekwencją wojny była rekatolizacja (i germanizacja) ze strony Habsburgów, zmuszających ludność czeską bądź do zmiany przekonań (wiary), bądź do emigracji. Część historyków uważa, że czeski pobiałogórski katolicyzm był tylko formalny, powierzchowny, na co według Václavíka nie ma dowodów (Václavík 2010: 57–58). Przywołany autor podkreśla fakt, że po wydaniu patentu tolerancyjnego (1781) nie notowano żadnego masowego powrotu ludności czeskiej do nauki Lutra.

Z powyższym stwierdzeniem wiąże się specyficzny charakter czeskiego odrodzenia narodowego (koniec XVIII w., a szczególnie XIX w.), kojarzącego wiarę katolicką z cesarstwem austriackim (austro-węgierskim) stanowiącym przeszkodę na drodze do kształtowania własnego narodu, własnej państwowości (*antirakušáctví*)¹³. Rozłąkę z Wiedniem utożsamiano z rozstaniem się z Rzymem i odwrotnie. Narracja historyczna była wtedy

⁸ Szczególnie młodej generacji nie podoba się przyjmowanie gotowej wiary w całości (pakietu ideologii), jest ona przyzwyczajona zachowywać się w sferze duchowej jak przy szwedzkim stole – z wszystkiego bierze tylko po trochu, np. z chrześcijaństwa ślub kościelny, z buddyzmu – uszanowanie każdego życia itp. (Kašparů [2003] 2008: 37), a najwyższą wartością jest indywidualny błogostan (Vido 2011: 283).

⁹ Chodzi o nowy typ wierzącego, który poszukuje bezpośredniego doświadczania różnych form duchowości (Červenková 2018: 17), który sam decyduje o ich wyborze i który nie chce być biernym odbiorcą transcendencji, ale partnerem dialogu z Bogiem (Ibidem: 84). Thomas Luckmann kiedyś rzekomo napisał: „subiektywne niezrozumienie indywidualizacji polega na domyśle, zgodnie z którym jednostka, która obraca się wokół własnej osi, jest równocześnie autorem tego obiegu” (cyt. za Beck [2008] 2018: 100).

¹⁰ „Konsument artykułów duchowych występuje w roli klienta, który zamawia i kupuje produkty religijne od najróżniejszych dostawców na podstawie szerokiego marketingu, promowane przez *public relations*, jednym słowem – na zasadach wolnego rynku” (Hošek 2012: 76).

¹¹ Za to odpowiedzialni są czasami sami kaznodzieje: zdarza się, że nie doceniają kompetencji językowej, a szczególnie wiedzy specjalistycznej niejednego słuchacza (Kašparů 2008, 184–185).

¹² Protestanci w okresie przed porażką czeskiej szlachty na Białej Górze tworzyli na historycznych ziemiach czeskich zdecydowaną większość.

¹³ W Polsce właśnie katolicyzm stał się częścią tożsamości narodowej; poza tym (katolicki) zabór austriacki był najmniejszym z zaborów.

zdecydowanie antyklerykalna, a szczególnie antykatolicka (por. apoteoza tragicznej postaci Jana Husa, podkreślanie tradycji Jednoty Braci Czeskich, interpretacja husytyzmu jako punktu kulminacyjnego sławnych dziejów ludu czeskiego).

W podobnym duchu niosła się ideologia tzw. pierwszej republiki. W okresie międzywojennym, kiedy to Czesi (i Słowacy) pozbyli się już Habsburgów i stworzyli samodzielne (demokratyczne) państwo czechosłowackie, nadal nasilały się antykatolickie nastroje i niekatolickie formy religijności. Petr Fiala (2007: 35) antyklerykalizm i liberalne postawy antykościelne uważa za archetypowy składnik nowoczesnej czeskiej kultury, łącznie z kulturą polityczną tego kraju. W tym okresie wykreowano obraz Czecha jako Szwejka, obdarzonego specyficznymi cechami charakteru (*švejkovství*), do których należy m.in. pragmatyzm i zaradność życiowa, kierowanie się własnym zdaniem, tylko pozorne szanowanie autorytetów i niepozwalanie im na ingerowanie w życie prywatne. Duże znaczenie miało i to, że szczególnie czeska część ówczesnej Czechosłowacji była mocno uprzemysłowiona, a pokaźna warstwa robotnicza brała aktywnie udział w życiu społecznym. Antykatolicka i antyklerykalna była reprezentacja polityczna pierwszej Czechosłowacji, aczkolwiek statystycznie w kraju żyło w tym czasie najwięcej katolików (Václavík 2010: 77). Animozje wynikały również z wrogiego nastawienia powojennych zwycięskich mocarstw wobec Kościoła rzymskokatolickiego. W 1920 r. powstał „narodowy” odłam Kościoła, *Církev československá*, który w r. 1971 przyjął nazwę *Československá církev husitská* i do którego przeszło wiele dotychczasowych ortodoksyjnych katolików. Nadal podkreślano znaczenie protestantyzmu jako siły napędowej czeskiego rozwoju społecznego (adoracja Jana Husa, Jana Amosa Komeńskiego – ostatniego biskupa Jednoty Braci Czeskich, Fratiška Palackiego – „ojca narodu czeskiego”, słowackiego ewangelickiego pisarza, językoznawcy i etnografa piszącego w języku czeskim, Pavla Josefa Šafaříka/Šafařika oraz – aktualnie – Tomaša Garrigue’a Masaryka nazywanego „tatusiem” (*náš tatíček Masaryček*)¹⁴.

Po drugiej wojnie światowej doszło do wyraźnego kroku w kierunku lewicy. Zgodnie z danymi nowo powstałego (1946) Czechosłowackiego Instytutu Badań Opinii Publicznej po wojnie wierzyło w Boga ok. 80% mieszkańców republiki, w nabożeństwach regularnie uczestniczyło ok. 20%. Wysiedlenie Niemców, którzy z reguły wyznawali wiarę

¹⁴ David Václavík (2010) zwraca słusznie uwagę na fakt, że Josef Dobrovský był z kolei katolikiem; katolikami byli również księża skupieni wokół wydawnictwa należącego do Václava Matěje Krameriusa (1753–1808). Halík (1997: 38) z kolei przypomina, że prekursorami odrodzenia narodowego byli liczni jezuici, którzy miłość do narodu czeskiego i dumę z jego przeszłości wcielali do kultu patronów typu svatý Václav, svatý Vojtěch, Jan Nepomucký itp.

rzymskokatolicką, wpłynęło w dużej mierze na obniżenie odsetka katolików w kraju. Zmiany ustroju politycznego przeprowadzone w 1948 r. były co prawda znaczące, ale ich wpływu na już wtedy obojętny stosunek Czechów do Kościoła, szczególnie katolickiego, nie należy eksponować. Przebudowa dotknęła raczej organizację działalności Kościoła, jej finansowanie, do którego zobowiązało się państwo, dokładnie resort oświaty i kultury, ponieważ majątek Kościoła został skonfiskowany. Dzięki temu zabiegowi państwo na długie lata przejęło nad Kościołem kontrolę i władzę. Powstał Urząd Państwowy do Spraw Religijnych (*Státní úřad pro věci církevní*), wydziały teologiczne zostały oddzielone od uniwersytetów i podporządkowane temu urzędowi, podobnie jak wszystkie inne instytucje kościelne. Wykształcenie teologiczne można było uzyskać tylko na jednym wydziale (*Římskokatolická cyrilometodějská bohoslovecká fakulta*), który w 1953 r. został przeniesiony z Pragi do miasta Litoměřice. Dopiero w połowie lat 60. doszło do inauguracji roku akademickiego na drugim wydziale teologicznym – w Ołomuńcu¹⁵. Ewangeliccy pastory kończyli z reguły studia w Bratysławie. Okres ten został nazwany „wpędzaniem Kościoła do kościołów” (*zahánění církve do kostelů*) i prowadził do izolacji „religijnej subkultury”. Podobnie negatywne konsekwencje miało przerwanie międzygeneracyjnej ciągłości przekazu prawd/dogmatów religijnych, przerwanie działalności pastoralnej wśród młodzieży. Wspomnieć należy również wpływ działającego w Brnie Instytutu Ateizmu Naukowego Czechosłowackiej Akademii Nauk (*Ústav vědeckého ateismu ČSAV*), na czele z prof. Jiřím Loukotką.

Sytuacja nie zmieniała się generalnie ani po aksamitnej rewolucji. Kościół był przez Czechów nadal odbierany jako instytucja, a niezyczliwy stosunek społeczeństwa do instytucji nie poprawił się wyraźnie¹⁶. Idealny obraz Kościoła w najnowszej historii narodu czeskiego odzwierciedla potrzeby i życzenia przeważającej liczby Czechów: Kościół nie powinien być ani zbyt bogaty, ani mocny, raczej szlachetny, pokorny, skromny i ofiarny; powinien zajmować się działalnością humanitarną, charytatywną. Czescy chrześcijanie są wyjątkowo mało ortodoksyjni. Ortodoksyjni, jak zauważa Hošek (2012: 98), nie są nawet czescy ateści: gorliwych materialistów jest wśród nich niewielu, większość tworzą wspomniani „cośiści”. Cechą Czechów jest też to, że nie tylko sprzeciwiają się przynależeniu do konkretnej grupy wyznaniowej, ale odmawiają podawania odpowiedzi na pytania o wiarę, uważając ją za sprawę

¹⁵ Obecnie Uniwersytet Karola posiada dwa wydziały teologiczne: katolicki i husycki.

¹⁶ Trzeba zaznaczyć, że inna sytuacja występuje na Morawach (Petr Fiala uważa, że różnica ta jest istotna, por. Fiala 2007: 21), a szczególnie na Słowacji, więc dane statystyczne pochodzące z okresu sprzed podziału Czechosłowacji w 1992 z reguły niwelują te różnice, zniekształcając obraz religijności zarówno Czechów (Morawian, Ślązaków), jak i Słowaków.

prywatną, osobistą¹⁷. Czesi po prostu nie traktują chrześcijaństwa jako „izmu”, ale jako zwyczajną „chrześcijańskość”. Cechuje ich niechęć do spektakularnych przejawów wiary w Boga, które uważają za infantylne, a słowo *pánbičkář* (pobożniś, świętoszek) należy do bardzo obraźliwych wyrazów.

Pomimo wszystko na przełomie lat 80. i 90. XX w. doszło do największego odrodzenia Kościoła w czeskiej historii. Kościół w tym czasie cieszył się niebywałą popularnością: w mediach mówiło się wiele o kanonizacji Anežki z Przemyslidów, o wizycie papieża Jana Pawła II w Czechosłowacji wiosną 1990 r. i innych wydarzeniach Kościoła. Podczas spisu ludności w r. 1991 przynależność do któregoś z Kościołów zadeklarowało 44% mieszkańców Czechosłowacji, z tego 39% – do rzymskokatolickiego. Fala entuzjazmu po jakimś czasie opadła, ponieważ chodziło o znacznie wyidealizowany obraz Kościoła: w osobie kardynała Tomáška dopatrywano się zjednoczenia Kościoła z demokracją, dużą rolę odegrało zaangażowanie niekonwencjonalnych księży katolickich, często związanych z dysydem, undergroundem, z Václavem Havlem itp., np. Václava Malého czy Tomáša Halíka. Podkreślano ich odwagę obywatelską, konfrontowano prawdy kościoła z dogmatami rządów totalitarnych, przeciwstawiano religijne wartości moralne praktykom komunistycznych służb bezpieczeństwa itp. Gdy życie publiczne wróciło do starych schematów, Kościół szybko stracił ten chwilowy przywilej (Fiala 2007: 38), tym bardziej, że instytucja ta nie zrzeszała wyłącznie męczenników; wyszło na jaw, że wielu księży współpracowało z reżimem (źródła podają, że co dziesiąty; por. Fiala 2007: 39; Václavík 2010: 117). Sami przedstawiciele Kościoła popełnili też, zdaniem badaczy, błąd, wychodząc z założenia, że do odnowy religijności można dojść w sposób naturalny, że wystarczy nawiązać do sytuacji sprzed 1948 r. (Václavík 2010: 154) albo legalizować alternatywny Kościół działający dotychczas w konspiracji, do którego należeli Josef Zvěřina, Felix Max Davídek, później Tomáš Halík i inni. Pomyłką okazała się próba ingerencji kardynała Miroslava Vlka w sprawy polityczne, a mianowicie jego wystąpienie z żądaniem dymisji drugiego rządu Václava Klause (koniec 1997 r.). Niechęć do Kościoła budziło publiczne wypowiadanie się księży na temat aborcji. Zdaniem socjologów i znawców historii Kościoła czeskie duchowieństwo nie wykorzystało własnego potencjału, np. projektu Dziesięciolecia Odnowy Duchowej, którego realizacja rozpoczęła się w połowie lat 80. XX wieku. Ostateczny cios zadała Kościołowi – paradoksalnie – restytucja majątków sakralnych¹⁸,

¹⁷ Takich, którzy nie utożsamiają się z żadną tradycyjną religią, ale uważają się za wierzących, jest ok. 750 tys. Grupa ta zajmuje drugie miejsce – za członkami Kościoła rzymskokatolickiego (Hošek 2012: 100).

¹⁸ Pomimo gestu ze strony Kościoła rzymskokatolickiego w postaci odstąpienia 10 miliardów z 59 na korzyść innych grup wyznaniowych (Martinek 2016: 62) oraz faktu, że kościoły ożywiły działalność szkół kościelnych, wyremontowały swoje nieruchomości, zwiększyła się też liczba kapłanów (Fiala 2007: 154).

a szczególnie zignorowanie otwartej dyskusji na ten temat z resztą społeczeństwa. Wszystkie te czynniki spowodowały, że w okresie 1991–2001 wyraźnie wzrosła liczba osób bez wyznania, a szczególnie poważnie ubyło katolików. Kościół rzymskokatolicki odbierany jest obecnie jako instytucja broniąca interesów pewnej tylko grupy społecznej, będącej w zdecydowanej mniejszości, jako organizacja działająca na zasadzie (kosztownych) zainteresowań swoich członków, czasami co prawda przydatna, ale stanowczo nieopłacalna i nieintegrująca społeczeństwa. Z drugiej strony rzadko występuje tu zjawisko formalnego tylko przynależenia do Kościoła (Fiala 2007: 156), a wiara, o ile została zachowana, jest szczera.

3. Czeska religijność na tle materiału językowego

Do ilustracji powyżej omówionych faktów posłużą trzy teksty źródłowe:

- (1) publikacja *Ptal jsem se cest*, w której w rozmowie z teologiem, socjologiem i dziennikarzem Janem Jandourkiem wypowiada się na tematy związane z wiarą w Boga, działalnością duszpasterską, sytuacją społeczną i polityczną w Republice Czeskiej itp. przywołany już kilkakrotnie Tomáš Halík¹⁹;
- (2) podobny wywiad, opublikowany w formie książki pt. *Postel – hospoda – kostel*, którego Markécie Zahradníkovéj, kobiecie wielu zawodów, udzielił popularny w Czechach ksiądz Zbigniew Czendlik²⁰;
- (3) *Parabiblia*, oryginalna, nowoczesna wersja życiorysu Jezusa, której autorem jest Alexandr Flek²¹.

Jak już zauważono, w poniższym tekście zajmę się dokładniej tym, w jaki sposób wypowiadają się o Bogu (na temat wiary) te trzy wyraźne, a równocześnie odmienne osobistości. Stylizacja wypowiedzi wynika z indywidualnej perspektywy teologicznej (filozoficznej, doktrynalnej) autorów, jak również z ich charakteru, osobowości, poczucia humoru, doświadczeń życiowych. Dla potrzeb niniejszego artykułu wynotowałam tylko niektóre sformułowania, które następnie tłumaczę na język polski. Są na tyle wierne (dosłowne), że można je uważać za cytaty. Moja ingerencja we fragmenty oryginału polega na tym, że

¹⁹ Tomáš Halík (*1948, Praga) skończył nie tylko studia teologiczne, ale również filozofię, socjologię, psychologię, filologię. Jest katolickim duchownym (konwertytą) i równocześnie profesorem uniwersyteckim.

²⁰ Zbigniew Czendlik (*1964, Dębowiec) skończył studia teologiczne w Polsce; jest katolickim księdzem, od 1992 r. żyje i pracuje w Czechach, pełni funkcję dziekana diecezji lanskrounskiej (miasto Lanškroun).

²¹ Alexandr Flek (*1968) jest ewangelickim teologiem i kaznodzieją, tłumaczem; ponadto prowadzi działalność wydawniczą, angażuje się w projekcie *Bible 21* (chodzi o nowe ekumeniczne tłumaczenie Biblii).

wypowiedzi autorów uzupełniam niezbędnymi wyjaśnieniami w nawiasach kwadratowych, zmieniam kolejność wyrazów w pierwotnym kontekście albo stosuję inny znak interpunkcyjny (najczęściej średnik zamiast kropki), kontynuując zapis małą literą. Jeżeli używam cudzysłowu, oznacza to, że występuje on również w tekście oryginału.

3.1. Język narracji Tomasza Halíka różni się w zależności od charakteru jego wypowiedzi: może on być *stricte* naukowy, artystyczny lub bardziej przystępny dla przeciętnego odbiorcy, dla laika. Ze względu na fakt, że w powyższym tekście podałam już wiele parafraz i cytatów z omawianej publikacji (por. *plachá zbožnost, něcista, věřící s výhradami, městský nonkonformní mladý intelektuál*), poniżej skupiam uwagę wyłącznie na następujących tematach:

Bóg, relacja między Bogiem i człowiekiem:

[Halík zgadza się z tezą współrozmówcy, że człowiek powinien żyć spokojnie i za bardzo Bogu nie przeszkadzać, i kontynuuje:] jednym z najbardziej sympatycznych dla mnie obrazów Jezusa w Ewangelii to scena, gdy uczniowie na wzburzonym jeziorze wpadają w popłoch, podczas gdy znajdujący się wśród nich Jezus spokojnie śpi. Jezus przemawia tam swoim snem. Wydaje mi się nawet, że jego sen jest w tej scenie głębszym objawieniem niż późniejszy cud (...), Jezus nie przychodzi w imię jakiegoś „deus ex machina”, bozi za kulisami (...), Bóg Jezusa jest wśród nas, na naszym pokładzie, nawet choćby tu milczał i spał (s. 275).

Niewysłuchana modlitwa? Owszem, taka może być okazją do przyjęcia Boga – może po raz pierwszy – jako żywego i niezależnego partnera. Odkryciem, że Bóg nie jest automatem, do którego wystarczy wrzucić grosze własnych modlitw i zaczekać, kiedy wyleci zamówienie; (...) Z perspektywy Ewangelii taki religijny handel to bluźnierstwo i zabobon (s. 277).

[choć Bóg milczy,] raz zobaczymy prawą stronę i sens tego wszystkiego (s. 275).

(...) takie chwile, gdy zadrży w życiu duchowym człowieka wszystko, jak gdyby Bóg zmarł (...), są cenne i ważne. Należy je przyjąć jako kluczowe doświadczenie religijne. Bowiem gdzieś w tym miejscu kończy się posiadanie „religijnych złudzeń”, a zaczyna się prawdziwa wiara (s. 209).

[o modlitwie do Boga:] (...) jest dobre, gdy Bogu poświęcamy pierwsze i ostatnie chwile dnia (...) wkładam na chwilę swoje serce do Bożej dłoni; wielu ludzi narzeka, że zasypia podczas modlitwy; mówię do nich: Nie przejmujcie się za bardzo tym, że to nie najlepszy sposób modlitwy (...), uświadomcie sobie z wdzięcznością, że to zdecydowanie najlepszy sposób na zasypianie (s. 280).

Bóg jest centrum mojej przygody (s. 126).

Kler, czeska kultura religijna („płochliwa pobożność”) i zagrożenie ze strony sekt:

Kiedyś zaciekała mnie wypowiedź byłego dziekana wydziału teologicznego w Erfurcie, że „teolog to zawodowy niedowiarek”. Ateista lub wierzący, który nie jest teologiem, mogą sobie

pozwolić na szybkie konkluzje i więcej się nie zastawiać. (...) Dobry teolog jest przeciwieństwem do ideologa; [nie powinien też być] religijnym rzemieślnikiem (s. 259).

Jestem katolickim księdzem, a jednocześnie czeskim intelektualistą, zakorzenionym w tej tradycji. (...) Jak mógłbym tu zwiastować Ewangelię, a nie znać „mowy” naszej kultury? Wtedy byłbym podobny do tych urzędników religijnych, których usługami rytualnymi ludzie po prostu przestają się interesować, albo do natrętnych „ewangelizatorów” amerykańskiego typu, których obsesyjna agitacja religijna działa na czeską mentalność z reguły zupełnie nieefektywnie (s. 50–51)²².

Ale co mi naprawdę przeszkadza u zawodowych „sektobijców” to generalna demonizacja wszystkich nietradycyjnych form religijnego poszukiwania (...), tak, należy pokonywać mentalność sekciarską we własnych szeregach i wszędzie, gdzie [sekta] łapie dusze w pułapkę „zamkniętej myśli”. Ale trzeba szanować tych, którzy szukają (...). Najskuteczniejszą profilaktyką w stosunku do sekt nie jest straszenie ludzi, ale oferta w postaci wiarygodnej alternatywy, zdrowej, żywej i głębokiej duchowości (s. 265).

3.2. Styl wyrażania się Zbigniewa Czendlika jest prosty, lekki, metaforyczny, dowcipny (ale nie niepoważny), nawet w miejscach, gdy omawia się tematy szczególnie intymne. Uważamy, że refleksja na temat czeskiego środowiska religijnego formułowana przez Polaka, który studia teologiczne skończył w Polsce i tam też pełnił przez jakiś czas służbę kapłańską, jest tu wskazana i wyjątkowo cenna. Na podstawie użytych środków językowych można odpowiedzieć na pytania:

Jaki Bóg nie jest?

Bóg nie jest karcącym sędzią; kara Boska przeciwstawia się istocie Boga (s. 166–167).

Nie bój się, Pan Bóg nie człowiek, nie wypnie się na ciebie; nie jest samolubny, nie oczekuje, że go będziemy od rana do wieczora chwalić i wielbić, rzekłbym, że na nasze podlizywanie i ukłony wcale nie jest łasy; po co mu to? (...); Pan Bóg nie jest żadnym egomaniakiem spragnionym naszego obskakiwania (s. 157); dobroduszny złodziejaszek będzie w końcu Panu Bogu miłszy od tych wszystkich, którzy myślą, że są najbardziej religijni i bez grzechu (s. 158).

[Bóg] nie jest ekspressem do kawy ani kelnerem w jakiejś knajpie; dlaczego myślimy, że wystarczy strzelić palcami i on dla nas zrobi, co nam wpadnie do głowy? (s. 167).

Bóg to nie żadna karetka pogotowia, nie będzie ludzi ratował z oparów (wyciągał z opresji) (s. 168); najpierw zagracymy i zdewastujemy sobie czymś życie, a potem o to osądzamy Boga (s. 168), zwalamy to na Boga (s. 169); możemy się zachowywać jak idioci i popisywać się przed nim po raz

²² Halík słynie ze starannego, wysokiego stylu wyrażania się, bogatego słownictwa.

kolejny głupimi sztuczkami, a on nam i tak czy siak za każdym razem znowu wybaczy (...), bez końca przymyka na każdego z nas oko (s. 171).

Jaki Bóg jest?

(...) miłosierny, wspaniałomyślny; ogłasza amnestię – na okrągło, na poczekaniu (s. 226); jest przyzwyczajony do naszego nieustannego niedotrzymywania obietnic (s. 232); jest niepoznawalny [na tym świecie], nie zmieści się w naszym umyśle, ale na szczęście zmieści się w naszym sercu; Boga przecież nie trzeba nigdzie specjalnie szukać (s. 156).

Bóg był zawsze członkiem naszej rodziny (...), nie byliśmy żadnymi fanatykami, u nas z wiarą specjalnie nie przesadzano, ale Pan Bóg po prostu należał do naszego codziennego życia (s. 15); Bóg to najlepszy przyjaciel, partner, współnik, kompan; powinniśmy z nim bardziej współpracować; jest architektem, budowniczym, chodzi mu o nasze zaangażowanie, współudział (s. 162); Bóg to „szef” (s. 203).

Pan Bóg widzi wprost do naszego serca, jego żadnym makijażem ani super kiecką nie oszukamy (s. 91).

Jaka jest relacja między Bogiem a człowiekiem?

Każdy ma z Bogiem swoją oryginalną i unikalną relację (s. 172).

[ludzie to] materiał, półfabrykat; [odwołując się do słów popularnego czeskiego komika i aktora Bolka Polívki, Czendlik wyraża się:] nieważne, czy my wierzymy w Boga, ważne, by Bóg wierzył w nas; najważniejsze, by Bóg nie stracił wiary w człowieka i nie został ateistą (s. 162).

Bóg zna mnie najlepiej i dobrze mnie rozumie, choć czasami robi minę, że moich czynów nie kuma, (...) ja też jestem nieraz z jego powodu zmieszany (s. 144).

Pytam Go, czy potrafiłby świat wymyślić jakoś lepiej, w końcu jest genialny (...), sam miałbym wobec niego sporo reklamacji i czasami mówię do niego: To ci się naprawdę nie udało!; zdarza się, że my dwaj z sobą nie rozmawiamy, on mi też spokojnie nie odbiera telefonu i demonstracyjnie milczy; (...) ale jest wielkoduszny, nieskończenie cierpliwy, jesteśmy zgrani, w końcu zawsze się dogadamy; wierzę, że nosi moje zdjęcie w portfelu i że ma je również przypięte do lodówki (s. 145); [raz] się ucieszy, że już nareszcie jestem w tym jego niebie (s. 146); gdy się z nim wreszcie spotkam (...), mam nadzieję, że udzieli mi audiencji i będzie miał dla mnie dość czasu (s. 148).

Jestem kochany przez Boga (s. 155), chcę mu udowodnić, że we mnie dobrze zainwestował (s. 156).

[autor został księdzem, ponieważ:] Pan Bóg to ze mną po prostu tak jakoś załatwił; właściwie bawiliśmy się z nim w berka, najpierw pozwolił mi przez chwilę uciekać, a potem mnie i tak dogonił (...), gdybym go już trochę nie znał, mógłbym sądzić, że Pan Bóg wszystko z rozmysłem urządził,

wiem, że on tak nie robi, uważa nas za partnerów, lubi z nami współpracować (s. 39); nie zaznałem żadnego przełomowego (...) doświadczenia, Bóg nie potrząsał mną ani nie kołatał (s. 148).

Robię sobie żarty nie z Boga, ale z tego, jak go sobie wyobrażamy; [ale i Bóg z ludzi/autora] stroi sobie dość często żarty, poczucia humoru mu zdecydowanie nie brakuje (s. 122).

[żartem o celibacie:] Ja jestem tak wymagający, że by Pan Bóg dla mnie takiej żony/kobiety na świecie nie znalazł (s. 126).

[o czyścicu:] (...) będzie jakiś niekończący się ogonek, w którym będziemy musieli Pana Boga wystać jak kiedyś banany (s. 148).

[o ateście:] mnie konkretnie może utwierdzić w wierze dzięki temu, że zmusza mnie do głębszego myślenia o niej (...), wiesz, dlaczego Pan Bóg lubi ateistów? Bo nie zawracają mu głowy! (s. 96).

Ludzie z reguły nie odrzucają Pana Boga i wiary, ale raczej kościół jako instytucję; zdarza się, że nie przyznają się do wiary, żeby ich inni nie wrzucili do jednego worka z jakimiś świętoszkami (s. 163).

Wiara jest dla mnie motywacją i daje mi nabój/ładunek i energię życiową; za bardzo demonstrowana wiara jest, moim zdaniem, impotentna (s. 143).

[o filantropii:] Pan Bóg dobrze wie, ile zarabiam i ile daję (s. 136).

Zmartwychwstanie Jezusa to boski happy end (s. 213).

Jaki jest Kościół, kler?

[Kościół to] znana firma, Watykan – dyrekcja; [księża pracują] na pełny etat (s. 183); obecny papież jest prawdziwą megastar (s. 186).

Potrzebna nam jest jakaś dobra agencja, która by nam pomogła „promować” Boga i wiarę. Jestem pewien, że w dzisiejszych czasach nie osiągniemy sukcesu, jeżeli tego swojego „towaru” ludziom nie podamy w atrakcyjnym opakowaniu. Na przykład w pudełku od Marlboro, to moim zdaniem kultowe opakowanie (s. 199).

[ludzie nie lubią katolików, ponieważ np.] mamy na sumieniu inkwizycję, wojny krzyżackie, i jakby tego nie było dość, spaliliśmy Jana Husa na stosie; nic dziwnego, że nas wielu ludzi odbiera jako organizację zbrodniarzy (s. 201); jesteśmy bosko-ludzkim projektem, gdyby z nami nie współpracował Duch Święty i nie mielibyśmy nad sobą samego Pana Boga, już dawno byśmy splajtowali; (...) ponieważ my mu to tu na dole grubo partaczymy; szczególnie [marnujemy] to jego dobre imię i image Bożej marki; ale to już ryzyko prowadzenia działalności gospodarczej; [w zachowaniu] Boga to pewna brawura,] że w ogóle z nami ludźmi w to wszedł.

[duchowieństwo to] boski menedżment średniego szczebla (s. 203).

Ludzie czasem księdza mylą z non-stop serwisem (s. 109).

[ludzie mówią o autorze:] ponowoczesny popksiądz, „bulwarowy (brukowy) księżulo”, [nie przeszkadza mu to, ponieważ] Jezus (...) też nie siedział w domu i nie czekał, aż go ktoś znajdzie. Był według wszelkich źródeł bardzo towarzyskim gościem (s. 98).

[ksiądz] jest w końcu wizytówką Boga (s. 123); mecenasem Boga (s. 228); [z drugiej strony ksiądz] nie jest prominentem Boga (s. 209).

[na studiach teologicznych] najbardziej mnie nudziło studiowanie Biblii, szczególnie Starego Testamentu (...), babrać się [w Biblii] uważam za całkowitą stratę czasu (s. 48).

Kazanie powinno być jak sukienka mini: krótkie, dopasowane i powinno coś pięknego ukrywać (s. 50).

[o służbie kapłańskiej w Polsce:] w praktyce to na przykład oznaczało, że otrzymywałem codziennie jedzenie pod nos; nie zbywano nas: na śniadanie jedna szynka, druga szynka, kiełbasa taka, siaka, jajka na sto sposobów, dżemy różnego gatunku, po prostu serwis all inclusive (...), do tego czasu byłem dobrze zaopatrzonym pracownikiem Pana Boga (s. 66).

[o sytuacji Kościoła w Czechach:] czeski kościół jest mniejszy liczebnie i biedniejszy, ale zdecydowanie bogatszy pod względem aktywności swoich członków (...), rzekłbym, że w Polsce mamy to źle uregulowane, czasami dochodzi do skrajności – nie pozostawiamy miejsca nawet dla samego Pana Boga, przyjmujemy jego rolę (s. 71–72).

[o Kościele w Polsce i świętach kościelnych, które z reguły pokrywają się z państwowymi:] są zawsze okazałe, wielu biskupów, dużo muzyki, dużo potraw (...), czeski kościół w wyniku minionych wydarzeń raczej nie rzuca się w oczy, jest skromny (...) ucisk komunistyczny wyszedł Kościołowi w Czechach nie tylko na złe, ale też na dobre (s. 73).

Mam go [Boga] w sercu (...), nie mam potrzeby wentylowania naszego dialogu i zdradzania szczegółów (s. 144); nie jestem żadnym menadżerem gwiazdy popu, żeby zapełniać Bogu stadiony; jestem ewangelistą na słowo honoru, (...) nie chcę nikomu niczego wbijać do głowy (s. 144).

3.3. Do podstawowych zabiegów stylizacyjnych **Alexandra Fleka** należy dostosowanie treści Ewangelii wg św. Mateusza, Marka, Łukasza i Jana do aktualnej lub niedawnej sytuacji społecznej i politycznej w środowisku czeskim. Autor *Parabiblie* cytuje lub modyfikuje hasła związane z wydarzeniami okresu rewolucji aksamitnej lub nawiązuje do znanych wyroków czeskich polityków. Akcja rozgrywa się w Czechach, na Śląsku (w RC) lub na Morawach,

wyjątkowo poza granicami państwa czeskiego: Jezus spędził dzieciństwo v Nošovicach²³, gdzie poznał swoich kolegów (uczniów/apostołów), dokonał wielu cudów i skąd wyjechał do Pragi jako kandydat na czeskiego prezydenta. Typowa jest też zmiana antroponimii i toponimii na podobnie brzmiące współczesne czeskie nazwy własne, np.: Nikodem/Novotný, Zacheusz/Zdeněk, Kana Galilejska / Karviná, Nazaret/Nošovice itp.

Do ciekawszych „parabiblijnych” nazw należą następujące: *Jan Nurkowicz*, czyli Jan Chrzciciel; *Józef Cieśla*, który prowadzi skromną firmę w *Noszowicach*. Faryzeusze, biegli w piśmie, arcykapłani, starsi ludu itp. zostali zastąpieni m.in. przez *doktorów teologii* (np. Nikodem – przez *Th.D. Novotnego*²⁴); „przełożony nad celnikami Zacheusz, człowiek bogaty” to w *Parabiblii* egzekutor Zenek (*Zdeněk*), *sponsor partii rządzącej, korupcjonista*; mistrz lub rabin w tradycyjnej wersji Nowego Testamentu nazywany jest tu *trenerem*. Uczta weselna nie odbywa się w Kanie Galilejskiej, ale przebiega w mieście przemysłowym *Karviná*, znanym z wydobywania węgla kamiennego i odpowiedniego profilu społecznego (kulturowego) miejscowej ludności. Jezus zamienił tu wodę w wino wytrawne, a nie w *tanie wino w kartonie*, które tu zwykle się pije. Studnia Jakuba w Samarii to znana *gospoda u Kalicha w Pradze*, gdzie nie pije się wody, ale piwo. W podobny sposób zostały w *Parabiblii* „unaocznione” inne wydarzenia²⁵. Język *Parabiblii* jest współczesny, zawiera słowa Nieliterackie, potoczne, anglicyzmy, modne okazjonalizmy itp.

4. Wnioski

Z literatury odnoszącej się do dziejów Kościoła w środowisku czeskim oraz z analizy materiału źródłowego wynikają następujące wnioski:

Czeskich wierzących cechuje równowaga, autentyczność przeżywania *numinosum*, zaufanie do Boga (siły wyższej), który jest odbierany jako partner, do którego nie ma się zbyt wielkiego dystansu, co pozwala nawet na pewną poufałość, pobłażliwość, familiarność. Widoczna jest tendencja do przypisywania Bogu cech ludzkich, konfrontacja perspektywy postrzegania (wszech)świata przez Niego ze sposobem myślenia człowieka. Czeski

²³ W dialogach pojawił się w pewnym miejscu nawet laski dialekt, który podkreśla peryferyjność, skromność, nieokazałość środowiska, z którego pochodzi Jezus – w przeciwieństwie do uprzywilejowanych terenów centralnych, szczególnie Pragi.

²⁴ Nazwisko Novotný należy do najczęściej spotykanych nazwisk czeskich; tak nazywał się jeden z czeskich polityków, pierwszy sekretarz partii komunistycznej, a w okresie 1957–1968 czechosłowacki prezydent (Antonín Novotný).

²⁵ Język *Parabiblii* został szczegółowo przedstawiony w innej pracy auterek I. Bogoczová, A. Parszewska, zatytułowanej „*Parabiblia* Alexandra Fleka jako sposób prezentacji treści ewangelizacyjnych” (w druku).

chrześcijanin potrafi też krytycznie ocenić własną niedoskonałość, nie brakuje mu poczucia humoru. Boga szuka nie w kościele, ale częściej w sobie, we własnym sercu. Jego zachowanie wobec Boga nie jest uporczywe, natrętne, a raczej spokojne, cierpliwe, wyrozumiale.

Z drugiej strony czeski wierzący nie jest specjalnie odważny, bohaterski, ani w warunkach autokratycznych (totalitarnych), ani w atmosferze pluralizmu politycznego. Nie wyznaje wiary w sposób pryncypialny, fundamentalny, bezkompromisowy; jest stosunkowo tolerancyjny, otwarty na różne formy duchowości, ale też na postawy ateistyczne. Takie podejście do wiary nie zawsze mu się opłaca. Woli jednak ryzykować pewne pomyłki niż zostać posądzony o dewocję, fałszywą pobożność, fanatyzm. Kościół odbiera jako instytucję, której trzeba w pewnym sensie pilnować, żeby się zbytnio nie wzbogaciła i żeby nie przywłaszczyła sobie prawa ingerowania w sprawy polityczne państwa i życie prywatne jego mieszkańców.

Pojawiające się w analizowanych tekstach liczne cytaty, aluzje, parafrazy i hasła uświadamiają odbiorcom fakt, że historia się powtarza, a natura ludzka się nie zmienia.

Na zakończenie należy podkreślić, że język analizowanych oryginałów – a mam nadzieję, że również powyższych przykładów – nie denerwuje odbiorcy, nie oburza, nie obraża, nie obniża wartości wyrażanej treści... Aczkolwiek użyte środki językowe nie zawsze należą do kulturalnej odmiany czeszczyzny (i do jej neutralnej warstwy stylistycznej), to atutem takiego sposobu wyrażania się jest zrozumiałość i szczerłość.

Bibliografia

- Beck, Ulrich ([2008] 2018) *Vlastní Bůh. Mírotvorný a násilný potenciál náboženství*. [Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen. Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen] (tłum.) Tomáš Chudý. Praha: Karolinum.
- Czendlik, Zbigniew, Markéta Zahradníková (2016) *Postel, hospoda, kostel*. Praha: Argo.
- Červenková, Denisa (2018) *Etika mezikulturního a mezináboženského dialogu*. Praha: Karolinum.
- Fiala, Petr (2007) *Laboratoř sekularizace (Náboženství v ne-náboženské společnosti: český případ)*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Flek, Alexandr (2018) *Parabible (Tisková zpráva o našem prezidentovi Ježíši z Nošovic)*. Praha: Biblion.

- Hadjadj, Fabrice ([2013] 2016) *Jak dnes mluvit o Bohu? Evangelizační anti-pomůcka*. [Comment parler de Dieu aujourd'hui? Anti-manuel d'évangélisation. Paris: Salvator, coll. Forum] (tłum.) Pavla Doležalová. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Halík, Tomáš, Jan Jandourek (1997) *Ptal jsem se cest*. Praha: Portál.
- Hamplová, Dana (2008) „Religiozita dospělých v České republice na počátku 20. století”. [W:] Dušan Lužný, Zdeněk R. Nešpor et al., *Náboženství v menšině. Religiozita a spiritualita v současné české společnosti*. Praha: Malvern; 20–62.
- Hamplová, Dana (2013) *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*. Praha: Karolinum.
- Hošek, Pavel (2012) *A bohové se vracejí. Proměny náboženství v postmoderní době*. Jihlava: Mlýn.
- Kašparů, Max, Jan Paulas ([2003] 2008) *Do výšky volím pád*. 2. rozšířené vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- Martinek, Michael (2016) *Přehled křesťanských církví a jejich aktivit v ČR*. Praha: Portál.
- Mlacek, Jozef (2012) *Štylistické otázky náboženskej komunikácie (úvahy o jej vymedzovaní a štylistickej členitosti)*. Ružomberok: Verbum.
- Nešpor, Zdeněk R. (2008) „Český Kendal. Úvodem k sociologickému studiu současné religiozity / spirituality v České Lípě a v Mikulově”. [W:] Dušan Lužný, Zdeněk R. Nešpor et al. (red.), *Náboženství v menšině. Religiozita a spiritualita v současné české společnosti*. Praha: Malvern; 7–19.
- Nowak, Małgorzata Danuta (2005) *Świadectwo religijne. Gatunek – język – styl*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Róžańska, Aniela (2019) „(A)religijność po czesku – ateizm, analfabetyzm religijny czy coś więcej?” *Edukacja Międzykulturowa*, 1 (10); 38–54.
- Říčan, Pavel (2002) *Psychologie náboženství*. Praha: Portál.
- Štampach, Odilo Ivan (1998) *Náboženství v dialogu. Kritické studie na pomezí religionistiky a teologie*. Praha: Portál.
- Václavík, David (2010) *Náboženství a moderní česká společnost*. Praha: SLON.
- Vido, Roman (2011) *Konec velkého vyprávění? Sekularizace v sociologické perspektivě*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.