

### 1.3.2. Język religijny

W literaturze przedmiotu język religijny występuje w szerszym i węższym znaczeniu. W znaczeniu szerszym oznacza język tekstów metareligijnych, a zwłaszcza język specjalistyczny, naukowy, czyli język, którym w razie potrzeby posługują się historycy, filozofowie, socjologowie, psychologowie religii oraz specjaliści innych specjalności w ramach religioznawstwa, ale także przykładowo język teologii moralnej, dogmatycznej, sakramentalnej. Jego odmianą jest język teologiczny, który biorąc pod uwagę jego strukturę i terminologię, może wprawdzie do pewnego stopnia przypominać język naukowy innych dyscyplin, co poniekąd stanowi przejaw koniecznego pragmatyzmu, jednak ze względu na swoje osadzenie w jednoznacznym kontekście religijnym i powiązanie z teologicznym rozważaniem Objawienia zachowuje niewątpliwie charakter języka religijnego. W ujęciu węższym język religijny jest – według Jacka Wojtysiaka – zbiorem wyrażeń językowych (oraz reguł określających sposób posługiwania się nimi) i występujących w biblijnych tekstach świętych, uznanych za objawione, w przypadku chrześcijaństwa określanych mianem pism kanonicznych, deuterokanonicznych i do pewnego stopnia także pism apokryficznych, oraz w dziełach doktrynalnych i traktatach teologicznych w formie wyznań wiary, pism dogmatycznych, encyklik, listów pasterskich, katechizmów oraz w publicznych i prywatnych wypowiedziach związanych ze sprawowaniem kultu i realizacją praktyk religijnych – niekiedy utożsamianych z językiem liturgicznym, używanym jako język tekstów i ceremonii religijnych – np. tekstów liturgicznych, modlitw, również prywatnych, dalej katechezy, kazań, homilii i w końcu religijnej literatury pięknej. Najważniejszą częścią tak rozumianego języka są niewątpliwie biblijne teksty objawione, które w połączeniu z oficjalną wykładnią Kościoła stanowią wyraz woli Bożej,

---

op. cit., s. 121nn., 134nn.; Preul, *Gottesdienst und religiöse Sprache*, op. cit., s. 388nn.; Timo Veijola, *Offenbarung als Begegnung: Von der Möglichkeit einer Theologie des Alten Testaments*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 88, 1991, s. 435nn.; Weder, *Metapher und Gleichnis*, op. cit., s. 382nn.

a których autorem był i pozostaje ostatecznie sam Bóg, który za pośrednictwem Ducha Świętego posłużył się człowiekiem dla wyrażenia w sposób zrozumiały dla ludzi nadprzyrodzonych treści orędzia Bożego<sup>93</sup>.

Zdecydowanie inny charakter posiada definicja Małgorzaty Nowak, która przez język religijny rozumie środek komunikacji w życiu religijnym, dotyczący zagadnień religijnych i obejmujący zarówno sam język traktowany jako składnik religijnych aktów i zachowań, takich jak np. liturgia czy modlitwa, jak i język zawierający wypowiedzi o Bogu i postawie człowieka w stosunku do Boga, czyli różnego rodzaju świadectwa, publicystykę, poezję oraz prozę. Z kolei w znaczeniu czysto religijnym (przy czym Gerard Siwek i Wiesław Przczyzna posługują się w tym kontekście pojęciem języka Kościoła), jest to język, którym posługuje się Kościół nie tylko w komunikacji wewnętrzkościelnej (*ad intra*), lecz także i w komunikacji ze

<sup>93</sup> Franz Calvelli-Adorno, *Über die religiöse Sprache: Kritische Erfahrungen*, Frankfurt a.M. 1965; Lorey, *Mechanismen religiöser Information*, s. 74nn.; Andrzej Bronk, *Charakterystyka języka religii w filozofii analitycznej*, ZN KUL 16, 1973/3-4, s. 22nn.; Wade T. Wheelock, *The Problem of Ritual Language: From Information to Situation*, „Journal of the American Academy of Religion” 50, 1982/1, s. 49nn.; Gustav Mensching, *Sprache und Religion*, [w:] Kaempfert, *Probleme der religiösen Sprache*, op. cit., s. 10nn. [= 1948]; Romano Guardini, *Die religiöse Sprache*, [w:] tamże, s. 50nn. [= 1955]; Eugen Biser, *Religion und Sprache*, [w:] tamże, s. 353nn.; Paul Tillich, *Das Wesen der religiösen Sprache*, [w:] tamże, [= 1955/1964], s. 82nn.; Marzena Makuchowska, *O statusie języka religijnego*, [w:] Stanisław Gajda (red.), *Systematyzacja pojęć w stylistyce: Materiały z konferencji z 24-26 IX 1991*, Opole 1992, s. 167nn; też, *Język religijny względem pozostałych odmian polszczyzny*, [w:] Zdzisław Adamek, Stanisław Koziara (red.), *Od Biblii Wujka do współczesnego języka religijnego. Z okazji 400-lecia wydania Biblii ks. Jakuba Wujka*, Tarnów 1999, s. 182; Oscar Cullmann, *Das Gebet im Neuen Testament*, Tübingen 1994, s. 166n.; Irena Bajerowa, *Swoistość języka religijnego i niektóre problemy jego skuteczności*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 3, 1994, s. 11nn.; Jan Andrzej Kłoczowski, *Język, którym mówi człowiek religijny*, „Znak” 1995/12 (= 487); Wiesław Przczyzna, Gerard Siwek, *Język w Kościele*, [w:] Walerian Pisarek (red.), *Polszczyzna 2000. Orędzie o stanie języka na przełomie tysiącleci*, Kraków 1999, s. 130; Iwona Pałucka, *Czy istnieje „język religijny”?*, „Język Polski” 2000/3-4, s. 176nn.; Wojtysiak, *Język religijny*, op. cit., s. 572nn.; tenże, *Bóg, 1.: Semiotyczny status terminu*, [w:] Rusecki, Kaucha, *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, op. cit., s. 161nn.; Bogusław Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, Kraków 2004, s. 280nn.; Janiec, *Komunikacyjny wymiar liturgii*, op. cit., s. 224, 233nn.

światem zewnętrznym (*ad extra*), w tym także za pośrednictwem środków społecznego przekazu, a zwłaszcza Internetu. Nie jest to bynajmniej język hermetyczny, zastrzeżony dla Kościoła czy dla niego wyłącznie zrozumiały, ale sposób komunikacji, którym człowiek wierzący posługuje się w sytuacji religijnej. Za pewną odmianę języka religijnego można też zapewne uznać język kaznodziejski, który Jadwiga Sambor z punktu widzenia stylistyki określa jako gatunek literacki przynależny do stylu retorycznego, jednocześnie widząc w nim odmianę języka mówionego lub według innego określenia nacechowaną elementami języka potocznego normatywno-dydaktyczną formę języka literackiego<sup>94</sup>.

Język religijny (*religious language, religiöse Sprache*) – w swoim podstawowym znaczeniu – jest przede wszystkim językiem pobożności, a zatem trudno go utożsamiać z uwagą na jego specyfikę z innymi środkami komunikacji międzyludzkiej, aczkolwiek może on służyć także komunikowaniu się w sprawach wiary z innymi ludźmi. Za pomocą języka religijnego człowiek wyraża przede wszystkim swój stosunek do Boga i wyłącznie za jego pośrednictwem może dojść do obcowania z samym Bogiem i prawdopodobnie także przyszłego zjednoczenia. Jest to język nie tylko werbalny, którym posługuje się człowiek niemal wyłącznie w liturgiczno-kultowym kontek-

---

<sup>94</sup> Grzegorski, *Wprowadzenie do teorii przekazu homiletycznego*, op. cit., s. 50nn.; B. Wahlsröm, *The Indefinability of Religion*, Temenos, s. 113n.; Józef Herbut, *Z syntaktycznej problematyki języka religijnego*, „Roczniki Filozoficzne” 32, 1984/2, s. 35nn.; tenże, *Logiczna charakterystyka języka religijnego*, [w:] Antoni B. Stępień, Tadeusz Szubka (red.), *Oblicza dialogu. Z dziejów i teorii dialogu: Chryścijanie-marksści w Polsce*, Lublin 1992, s. 33nn.; Jadwiga Sambor, *O języku współczesnych kazań polskich: Próba opisu*, [w:] Maria Karpluk, Jadwiga Sambor (red.), *O języku religijnym. Zagadnienia wybrane*, Lublin 1988, s. 59; H. Kurek, *Odpowiedzialni za słowo, czyli o oficjalnej odmianie polszczyzny mówionej księży*, [w:] Wiesław Przyczyna (red.), *Fenomen kazania*, Kraków 1994, s. 163; Kłoczowski, *Język, którym mówi człowiek religijny*, op. cit., s. 5; Janina Puzynina, *Człowiek – Język – Sacrum*, [w:] Stanisław Gajda, Helmut J. Sobeczko (red.), *Człowiek – dzieło – sacrum*, Opole 1998, s. 25; Wiesław Przyczyna, Gerard Siwek, *Język Kościoła w Polsce pod koniec drugiego tysiąclecia*, „Ateneum Kapałskie” 132, 1999/3 (541), s. 335nn.; Szewczyk, *Homilia jako miejsce zastosowania zasad retoryki*, op. cit., s. 129-130.

ście, który Jan Kłoczowski określa mianem sytuacji religijnej, np. podczas odmawiania modlitwy indywidualnej – która zazwyczaj wyraża się w słowie, pomyślanym, a niekiedy połączonym z kontemplacją przyjmującej postać modlitwy mistycznej, sprowadzającej się do milczącego trwania w wyczuwalnej obecności Boga, a zatem kiedy Bóg objawia się za pomocą niewypowiedzianego słowa, ale i w trakcie modlitwy liturgicznej, dalej przy okazji sprawowania kultu (rzadziej współuczestniczenia), następnie czytania słowa Pisma Świętego, powstałego i spisane pod wpływem Ducha Świętego, i głoszenia oraz słuchania kazania, homilii lub katechezy, albo w końcu aktywnego względnie pasywnego udziału w tworzeniu i w odbiorze publicystyki religijnej<sup>95</sup>.

Nowak dokonuje w ramach języka religijnego podziału na trzy jego składowe odmiany, określone mianem podtypów, a mianowicie: język *sacrum*, język *profanum* i potoczny język religijny, aczkolwiek zdaje sobie sprawę, iż trudno mówić o wyraźnie odrębnych rodzajach komunikacji językowej. Szczególnie w przypadku potocznego języka religijnego, którego istnienie jest jej zdaniem uzasadnione, wydaje się to dosyć dyskusyjne, chociażby z tego względu, iż podobne stanowisko pozostaje w dosyć oczywistej sprzeczności z tradycyjnym rozumieniem języka religijnego. Z drugiej jednak strony warto

---

<sup>95</sup> Wölber, *Die Predigt als Kommunikation*, op. cit., s. 112nn.; Jan Wierusz-Kowalski, *Język a kult*, „Studia Religioznawcze” 1973/6, s. 90nn.; Bernhard Klaus, *Homiletische Orientierung: Die Predigt als Kommunikationsmedium*, [w:] tenże (red.), *Kommunikation in der Kirche: Predigt, Religionsunterricht, Seelsorge, Publizistik*, Gütersloh 1979, s. 111nn.; Helmut Fischer, *Sprachprobleme der Verkündigung heute – eine Problemanzeige*, [w:] Kaempfert, *Probleme der religiösen Sprache*, op. cit., s. 338nn.; Jan Miodek, *Co słyszy językoznawca we współczesnych polskich kazaniach?*, [w:] Przyczyna, *Fenomen kazania*, op. cit., s. 160n.; Jan Kamieniecki, *Terminologia teologiczna w staropolskim dyskursie religijnym*, [w:] Stanisław Mikołajczak, Tomasz Węclawski (red.), *Język religijny dawniej i dziś*, Poznań 2004, s. 262nn.; Jerzy Obara, *Socjolektalne słownictwo alumnów Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu*, [w:] tamże, s. 269nn.; Małgorzata Danuta Nowak, *Świadectwo religijne. Gatunek – język – styl*, Lublin 2005, s. 85. Por. recenzję Andrzeja Draguły, która ukazała się w roku 2006 w numerze 11 miesięcznika „Katecheta”, poświęconym katechezie i wychowaniu religijnemu.

postawić pytanie, czy określone słowo lub po prostu westchnienie musi niemal automatycznie oznaczać akt religijny, a nie np. mało konwencjonalny sposób reakcji na niespodziewaną sytuację, podobnie jak niekoniecznie każde słowo wypowiedziane podczas Mszy św. należy uznać za przynależne do języka religijnego, jak chociażby ogłoszenia parafialne czy inne komunikaty poza właściwym porządkiem liturgii, a jednocześnie jak traktować typ komunikacji za pośrednictwem sakramentów (*sacramenta pro hominibus*), kiedy człowiek doświadcza w sakramentach Boga, dotykając obszaru jego transcendencji, czyli tego wszystkiego, co wykracza poza obszar zdolności poznawczych człowieka, które to będąc swoistym połączeniem gestu i uroczyscie wypowiedzanej formuły, wymagają również słowa i są poprzez swoją denotację widzialnymi znakami jego niewidzialnej łaski. Tak więc język religijny często nie wyraża określonych treści bezpośrednio, ale znaczy za pomocą słów określone sfery działania człowieka i odsyła do rzeczywistości niewyraźnej wprost, czyli transcendentnej, np. za pośrednictwem symboli lub sakramentów<sup>96</sup>.

---

<sup>96</sup> Donald D. Evans, *The Logic of Self-Involment: A Philosophical Study of Everyday Language with Special Reference to the Christian Use of Language about God as Creator*, London 1963; Grabner-Haider, *Generative Grammatik und religiöse Sprache*, op. cit., s. 169nn.; Wolf-Dieter Just, *Die Frage nach dem Sinn religiöser Sprache in der analytischen Philosophie der Gegenwart*, Heidelberg 1973; tenże, *Religiöse Sprache und analytische Philosophie: Sinn und Unsinn religiöser Sprache*, Stuttgart 1975; Paul Ricoeur, *Poetische Fiktion und religiöse Rede*, [w:] Franz Böckle, Franz-Xaver Kaufmann, Karl Rahner, Bernhard Welte (red.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Freiburg i.Br.-Basel-Wien 1981, s. 96nn.; Richard Brinkmann, *Zum Verhältnis und zur „Logik“ literarischer und religiöser Sprache*, [w:] tamże, s. 106nn.; Ganóczy, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, op. cit., s. 131nn.; Leszek Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, Kraków 1988, s. 233; Stanisław Koziara, *Wokół współczesnych problemów komunikacji międzyludzkiej i języka religijnego*, [w:] Zdzisław Adamek (red.), *Teologia – kultura – współczesność*, Tarnów 1995, s. 68; Irena Bajerowa, *Rola języka we współczesnym polskim życiu religijnym*, [w:] Maria Karpluk, Jadwiga Sambor (red.), *O języku religijnym: Zagadnienia wybrane*, Lublin 1988, s. 9nn.; taż, *Swoistość języka religijnego*, op. cit., s. 16n.; Kłoczowski, *Język, którym mówi człowiek religijny*, op. cit., s. 5; Józef Herbut, *Elementy logiki wypowiedzi modlitewnych*, [w:] Tadeusz Dola (red.), *Ut myste-*

Szczególny przypadek języka religijnego stanowi niewątpliwie modlitwa, której istotnym elementem jest obecność – według określenia Leokadii Małunowiczówny – intencji do nawiązania przez jednostkę, względnie zbiorowość wewnętrznej łączności z bytem wyższym. Pewne jej rozwinięcie na gruncie polskim stanowi uznanie modlitwy za akt religijny, w trakcie którego człowiek prowadzi swojego rodzaju rozmowę z objawiającym się Bogiem, uznając transcendencję i moc Boga, a ponadto składając mu uwielbienie i oddając się w wierze, nadziei i miłości, a jednocześnie powierzając mu z ufnością swoją osobę<sup>97</sup>, najwyraźniej w nawiązaniu do św. Tomasza z Akwinu, według którego modlitwa (*oratio*) to akt religijny w najściślejszym znaczeniu słowa (*proprie religionis actus*). U Ojców Kościoła za klasyczne uchodzi porównanie modlitwy do wznoszenia się umysłu do Boga (*elevatio mentis ad Deum*), pojawiające się m.in. u Ewagriusza Pontyjskiego i Jana Damasceńskiego, czemu odpowiada we współczesnej literaturze metaforyczne określenie modlitwy jako „rozmowy umysłu z Bogiem”. Znaczna część wypowiedzi Ojców Kościoła sugeruje wyraźnie komunikacyjny charakter modlitwy, wręcz nazywając ją wprost, jak m.in. św. Augustyn, rozmową. I tak u greckich Ojców, zwłaszcza początkowo, pojawia się pojęcie διάλεξις, podczas gdy na Zachodzie przeważa określenie *conversatio*, także w przypadku, gdy nie jest ona wysłuchana, tzn.

---

*rium paschale vivendo exprimat. Księga Pamiątkowa dla Ks. Prof. Helmuta Sobeczki*, Opole 2000, s. 577nn.; tenże, *Semantyczne i pragmatyczne reguły*, op. cit., s. 63nn.; Harald Schweizer, „...deine Sprache verrät dich”: *Grundkurs Religiosität: Essays zur Sprachkritik*, Münster 2002, s. 45nn.; Dalgiewicz, *Język religijny – wyznanie wiary*, op. cit.; Anna Majewska-Tworek, *Ogłoszenia parafialne – opis cech gatunkowych*, [w:] Mikołajczak, Węclawski, *Język religijny dawniej i dziś*, op. cit., s. 77nn.; Nowak, *Świadectwo religijne: Gatunek – język – styl*, Lublin 2005, s. 146nn.; Zdzisław Janiec, *Komunikacja liturgiczna za pomocą gestów i ciała*, „Studia Sandomierskie” 12, 2005/1, s. 71nn.; Körner, *Wie handelt Gott durch die Sakramente*, op. cit., s. 431nn.

<sup>97</sup> Leokadia Małunowicz (red.), *Antologia modlitwy chrześcijańskiej*, Lublin 1993, s. 7; Stanisława Grabska, Andrzej Zuberbier, *Modlitwa*, [w:] Andrzej Zuberbier (red.), *Słownik teologiczny*, Katowice 1998, s. 308; Herbut, *Semantyczne i pragmatyczne reguły*, op. cit., s. 63n.

gdy Bóg nie spełni życzeń modlących się osób, w tym także prośby Jezusa w ogrodzie Getsemani o odsunięcie od niego kielicha goryczy (ποτήριον) w obliczu trwogi konania, jeśli taka byłaby tylko woła Boga<sup>98</sup>.

Za specyficzną odmianę języka religijnego, zbliżoną do modlitwy, należy uznać język komunii, o którym wspominają w swoim studium poświęconym poezji psalmów Jean-Noel Aletti i Jacques Trublet, którzy dokonują rozróżnienia pomiędzy językiem informacji a językiem komunii. I tak o ile w pierwszym przypadku chodzi o komunikowanie określonych treści i wiadomości o charakterze czysto informacyjnym przy użyciu powszechnie zrozumiałych, na ogół jednoznacznych terminów, pełniących funkcję słów-etykiet, to w przypadku języka komunii, który można odnieść nie tylko do psalmów, ale także do innych pism biblijnych, mamy do czynienia ze sposobem ekspresji przenikania, która służy do włączania innych w doświadczenia przeżywane lub odczuwane przez osobę „mówiącą” za pomocą dowolnych, z zasady wieloznacznych pojęć i zwrotów, często o charakterze metaforycznym, odwołujących się przede wszystkim do sfery uczuć, wrażeń i doświadczeń, przy czym większe znaczenie ma tutaj nie tyle ich precyzja i dosłowność, ile wewnętrzna siła i dynamika<sup>99</sup>.

W znaczeniu szerszym modlitwa oznacza wszelkie formy nawiązania kontaktu z siłami lub istotami nadprzyrodzonymi za pośrednictwem słów, gestów, dźwięków, myśli i czynów

<sup>98</sup> Mt 26, 39; Mk 14, 35n; Łk 22, 42; Ewagriusz z Pontu, PG LXXIX 1173; Jan Damasceński, *De fide orthodox.*, PG XCIV 1089; Augustin, *Comm. in ps.* 85, 7; Tomasz z Akwinu, *Summa theol.* II 2 q. 83 a. 3c; Georg Hansemann, *Können wir heute noch beten?*, Graz 1971, s. 13n.; Lydia Maidl, *Desiderii interpres: Genese und Grundstruktur der Gebetstheologie des Thomas von Aquin*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1994; Cullmann, *Das Gebet im NT*, op. cit., s. 8n., 42nn.; Johannes Bunnenberg, *Leben in Freundschaft mit Gott: Spuren von Mystik bei Thomas von Aquin*, „Geist und Leben” 71, 1998, s. 39nn.

<sup>99</sup> Veijola, *Offenbarung als Begegnung*, op. cit., s. 427nn.; Jean-Noël Aletti, Jacques Trublet, *Approche poétique et théologique des Psaumes: Analyses et méthodes*, Paris 1983, s. 16nn.; Witczyk, *Model komunikacji diafanicznej*, op. cit., s. 60nn.; Detlev Dormeyer, Massimo Grilli, *Gottes Wort in menschlicher Sprache: Die Lektüre von Mt 18 und Apg 1-3 als Kommunikationsprozess*, Stuttgart 2004.



oraz różnego rodzaju symboli. Dla porównania, Friedrich Heiler określa modlitwę na początku lat dwudziestych jako centralny punkt (*das Herz und der Mittelpunkt*) i zarazem fenomen wszelkiej formy religii (*aller Religion*), a jednocześnie sprawdzian i wyraz (*Äußerung*) osobistej religijności (*des religiösen Lebens* względnie *Erlebens*) człowieka oraz głębokiego przeświadczenia o jego obecności, podczas gdy dla Lecha Kaczmarka jest to wyraz najbardziej osobistych przeżyć człowieka wobec Boga, stwórcy świata, i cudów przyrody jako dzieła Mądrości i Dobroci Bożej, a zarazem jego spontaniczna odpowiedź wobec boskiej tajemnicy, będąca rezultatem głębokiej wiary człowieka w możliwość osiągnięcia bliskiego kontaktu z Bogiem. Z kolei według Gerardusa van der Leeuwa modlitwa jest zwróceniem się człowieka w kierunku wyższej woli i odpowiedzią na jej obecność. W tym sensie przyjmuje ona postać dynamicznego dialogu, który stanowi wyraz pobożności i postawy pełnej czci, będąc połączeniem prośby i wstawiennictwa (*intercessio*), a zarazem formą wyrażenia bliskiego stosunku pomiędzy osobą wierzącą, Chrystusem a Bogiem Ojcem. Jednocześnie modlitwa może stracić charakter dialogu i za pośrednictwem modlitwy mistycznej przekształcić się w intensywny religijnie monolog, czyli milczącą modlitwę bez słów (*ἀλάλητος* – w znaczeniu nie tyle bez słów, ile niedająca się wyrazić za pomocą słów), w trakcie której dochodzi – jak to ujmuje Tauler – do rozplynięcia się duszy w Bogu<sup>100</sup>.

<sup>100</sup> 2 Kor 12, 4; Gottlob Siedel, *Die Mystik Taulers nebst einer Erörterung über den Begriff der Mystik*, Leipzig 1911, s. 6n.; Adolf Deissmann, *Evangelium und Urchristentum*, München 1905, s. 95; J. Segond, *La prière: Essai de psychologie religieuse*, Paris 1911, s. 52nn., 135nn.; Friedrich Heiler, *Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München 1921, s. 1nn.; Romano Guardini, *Vorschule des Gebets*, Einsiedeln 1952 [= 1943]; Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zum NT*, op. cit., s. 68; Gerhard Ebeling, *Das Gebet*, ZThK 70, 1973, s. 206nn.; Kaczmarek, *Istota i pochodzenie religii*, op. cit., s. 114nn.; Leeuw, *Fenomenologia religii*, op. cit., s. 468nn.; Cullmann, *Das Gebet im NT*, op. cit., s. 104n.; Witczyk, *Model komunikacji diafamicznej w psalmach*, op. cit., s. 49n.; Karol Malasiewicz, *Socjologiczny aspekt religijności i modlitwy*, „Sosnowskie Studia Teologiczne” 4, 1999,



W ślad za Esther Chazon współcześnie coraz częściej modlitwę traktuje się jako formę ludzkiej komunikacji z Bogiem (*any form of human communication directed at God*) lub też akt komunikowania się z Bogiem (*act of communicating with God*), względnie jako odmianę dialogu (*Zwiegespräch*) człowieka z Bogiem jako partnerem (*Gegenüber*), którego ostatecznym celem jest spotkanie (*Begegnung*) z Bogiem, tak m.in. uważają Oscar Cullmann i Hermut Löhr, nawet wówczas, gdy – jak w przypadku Vincenta Brümmera – przyjmuje się, iż Bóg nie jest wprawdzie zdolny do prowadzenia realnego dialogu (*nicht dialogfähig*), ponieważ trudno go traktować jako rzeczywistą osobę (*wirkliche Person*), niemniej jednak wtedy uznaje się modlitwę za wewnętrzny dialog względnie formę realnej rozmowy prowadzonej z wyobrażanym partnerem. Jeszcze szerzej rozumie dialog Emil Lengeling, a do pewnego stopnia Josef Schermann oraz niezależnie od nich Franciszek Blachnicki, który uznaje liturgię za rodzaj mistycznego dialogu Boga z wiernymi. Tak więc niezależnie od ostatecznej oceny przydatności i stopnia precyzyjności poszczególnych definicji i określeń, zasadniczo nie ulega wątpliwości – jak się wydaje – komunikacyjny charakter samej modlitwy, przynajmniej w warstwie intencjonalnej, także jako terminu teologicznego<sup>101</sup>,

s. 161nn.; Marzena Makuchowska, *Modlitwa jako gatunek języka religijnego*, Opole 1998. Por. rec. Marii Wojtak, „Stylistyka” 8, 1999, s. 364nn.

<sup>101</sup> Hans Wenschkewitz, *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe: Tempel, Priester und Opfer im Neuen Testament*, Leipzig 1932, s. 8n.; Adalbert Hamman, *La prière*, Tournai 1959, s. 6, 434; Emil Joseph Lengeling, *Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch*, Freiburg i. Br.-Basel-Wien 1981 (2 wyd. Altenberge 1991); Mensching, *Sprache und Religion*, op. cit., s. 16; Vincent Brümmer, *Was tun wir, wenn wir beten? Eine philosophische Untersuchung*, Marburg 1985; Josef Schermann, *Die Sprache im Gottesdienst*, Innsbruck-Wien 1987, s. 142; Roland Gebauer, *Das Gebet bei Paulus: Forschungsgeschichtliche und exegetische Studien*, Gießen 1989, s. 229nn.; Leszek Kołakowski, *O wypowiedzianiu niewypowiedzianego: język i sacrum*, „Język i kultura” 4, 1991, s. 53nn.; Preul, *Gottesdienst und religiöse Sprache*, op. cit., s. 396nn.; Cullmann, *Das Gebet im NT*, op. cit., s. 26, 108n., 180; Esther G. Chazon, *Prayers from Qumran and their Historical Implications, Dead Sea Discoveries I*, 1994, s. 230, 266; Christa M. Heilmann, *Moderation des Gottesdienstes: Der Beitrag moderierender Äußerungen für die Konstitution gottesdienstlicher*

aczkolwiek warto pamiętać o psychologicznym, językowym, filozoficznym i przede wszystkim religijnym wymiarze modlitwy, który w każdym przypadku wywiera określony wpływ na sposób jej postrzegania i interpretacji.

Język religijny trudno porównywać z mową potoczną, gdyż dzięki swojej denotacji odnosi się przede wszystkim do wymiaru transcendentnego, czyli faktycznie przynależy do rzeczywistości Boga. Zatem język religijny, jak się wydaje, nie jest odmianą języka ogólnego, stanowiącą uznany środek komunikacji w życiu religijnym, gdyż przeczy temu w dosyć oczywisty sposób jego ograniczenie, i to zarówno pod względem treści, jak i zasięgu społecznego, a co najwyżej można by go uznać za specyficzną, środowiskową odmianę języka ogólnego, ani tym bardziej nie stanowi swoistego religijnego systemu słów; nie jest także religijnym zastosowaniem języka z użyciem słów i zasad gramatycznych języka ogólnego w określonym, tzn. religijnym polu doświadczenia<sup>102</sup>. To, co wyrażamy za pomocą języka re-

---

*Gemeinschaft und das Gelingen des Gottesdienstes*, Marburg 1995, s. 19; Christoph Kähler, *Gleichnisse als Poesie und Therapie*, Tübingen 1995, s. 200n.; Franciszek Blachnicki, *Liturgia dialogiem: Światło – Życie*, Lublin 1996, s. 54n.; Wolfgang Fenske, „Und wenn ihr betet...” (Mt. 6,5): *Gebete in der zwischenmenschlichen Kommunikation der Antike als Ausdruck der Frömmigkeit*, Tübingen 1997, s. 44nn., 79nn., 110nn., 283nn.; Sławomir Jabłoński, *Modlitwa – dialog czy monolog?: analiza teologiczno-psychologiczna*, „Studia Psychologiczne” (KUL) 9, 1998, s. 235nn.; Reto Nay, *Jahwe im Dialog: Kommunikationsanalytische Untersuchung von Ez 14,1-11 unter Berücksichtigung des dialogischen Rahmens in Ez 8-11 und Ez 20*, Roma 1999, s. 3n., 344nn., Corona Bamberg, *Modlitwa – spotkanie z Bogiem?*, „Homo Dei” 2000/3, s. 11nn.; Jutta Leonhardt, *Jewish Worship in Philo of Alexandria*, Tübingen 2001, s. 101, 124, 138; Hermut Löhr, *Studien zum frühchristlichen und frühjüdischen Gebet: Untersuchungen zu Clem 59 bis 61 in seinem literarischen, historischen und theologischen Kontext*, Tübingen 2003, s. 85nn., 526nn.; Muszyński, *O komunikowaniu się z Bogiem*, op. cit.; Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, op. cit., s. 94; Arthur Peacocke, *Drogi od nauki do Boga: Kres naszych wszelkich poszukiwań*, Poznań 2004; Janiec, *Komunikacyjny wymiar liturgii*, op. cit., s. 227nn.; Karl-Heinrich Ostmeyer, *Kommunikation mit Gott und Christus: Sprache und Theologie des Gebetes im Neuen Testaments*, Tübingen 2006, s. 29nn.

<sup>102</sup> Marek Karwala, *O niektórych sposobach wyrażania niewyraźnego*, [w:] Adamek, *Teologia – kultura – współczesność*, op. cit., s. 86; Irena Bajero-

ligijnego, nie sposób wyrazić w sposób adekwatny za pomocą innego rodzaju języka, ponieważ punktem odniesienia wypowiedzi jest zdecydowanie inny, nieredukowalny wymiar rzeczywistości transcendentalnej, będącej odbiciem realnie istniejących bytów, choć niekoniecznie postrzeganej w ten sam sposób przez ludzi pozbawionych wiary, która powstając na skutek wsłuchiwania się w słowo Boże, może jednocześnie uzupełniać rozumowe poznanie Boga. Wyrażenia języka religijnego, które stanowią odpowiedź lub reakcję na Objawienie, względnie są jego wyrazem lub środkiem przekazu, nabierają z chwilą ich użycia w języku potocznym innego, bardziej świeckiego charakteru, w konsekwencji nabierając nowego znaczenia, ponieważ oba języki, wpływając na siebie wzajemnie, ale w sposób wyraźnie dysproporcjonalny, odwołują się w rezultacie szybko postępującej desakralizacji języka potocznego do różnych kodów, działających w osobnych, niewspółmiernych rzeczywistościach, a często i całkowicie niezrozumiałych, zwłaszcza dla dzieci i młodego pokolenia, które mają przede wszystkim do czynienia z językiem środków społecznego przekazu i spędzają nieporównanie więcej czasu przed telewizorem bądź w Internecie aniżeli np. z księdzem czy własnymi rodzicami.

Można wręcz mówić o narastaniu, szczególnie w ostatnich latach, napięcia, a właściwie już otwartego konfliktu pomiędzy językiem potocznym a językiem religijnym, i to zarówno w mediach, jak i na styku sfery religijnej oraz świeckiej, co m.in. prowadzi do uproszczenia i banalizacji, chociażby na skutek rozpowszechniania się języka reklamy czy prymitywno-populistycznego żargonu mediów, a w konsekwencji do deformowania treści samego posłania Kościoła. Sama desakralizacja dotyczy zresztą nie tylko ogólnych określeń religijnych, ale co bardziej smutne, również pojęć sakralnych wprost odnoszących się do krzyża, imion Boga czy Matki Bożej, np. jako sposób wyrażenia emocji, a nawet niezadowolienia czy wście-

---

wa, *Szanse języka religijnego w świecie kultury masowej*, [w:] Zdzisław Adamek (red.), *Teologia – kultura – współczesność*, Tarnów 1995, s. 102; taż, *Swoistość języka religijnego*, op. cit., s. 111.

kłości. Co więcej, pojęcia z języka religijnego przeniesione do języka świeckiego nie tylko tracą swój sakralny, a w istocie święty charakter, ale są niekiedy postrzegane, zwłaszcza przez młodzież, jako oczywiste nadużycie, a nawet bluźnierstwo wobec siebie, ale i odwrotnie, celowe i szyderczo prześmiewcze przedstawianie symboli religijnych w mediach, w kulturze czy w życiu codziennym w sposób niezgodny z ich przeznaczeniem i symboliką znieważa i obraża uczucia osób wierzących. Jest to o tyle zrozumiałe, iż język religijny, nie przestając być środkiem komunikacji pomiędzy ludźmi, który winien łączyć w sobie komunikatywność ze spontanicznością, musi z jednej strony umiejętnie bronić się przed zacieraniem się różnic pomiędzy językiem religijnym a świeckim, nie tylko w ogólnodostępnych mediach, ale także i w katolickich, a z drugiej przed postępującą na skutek laicyzacji życia codziennego powszechną desakralizacją języka. Polega ona m.in. na przenikaniu do języka religijnego szeregu słów i wyrażań, ale także i sposobu myślenia z mowy potocznej, przy niemal jednoczesnym modyfikowaniu tradycyjnych znaczeń pojęć religijnych, z drugiej strony stoi przed koniecznością dochowania wierności nauce Kościoła, nie chcąc zarazem dopuścić do zbyt daleko idącej rytualizacji i w rezultacie skostnienia języka religijnego<sup>103</sup>. Posługiwanie się językiem religijnym zakłada istnienie w człowieku idei istoty boskiej połączone z przeświadczeniem o jego bezpośredniej obecności oraz uznanie własnego od niej uzależnienia, istoty, z którą człowiek czując się blisko emocjonalnie związany, pragnie dzięki objawieniu nawiązać dialogiczny kontakt, tzn. dający nadzieję na odwzajemnienie i jego podtrzymanie w przyszłości. Prosząc Boga, jednocześnie ufa mu, wielbiąc go, odczuwa cześć i lęk, a okazując własną wdzięczność, ma nadzieję na wsparcie i opiekę Boga w przyszłości.

---

<sup>103</sup> M. Kamińska, *Z problemów funkcjonowania terminologii religijnej w świadomości wiernych*, [w:] Irena Bajerowa, Maria Karpluk, Zenon Leszczyński (red.), *Język a chrześcijaństwo*, Lublin 1993, s. 91n.; Koziara, *Wokół współczesnych problemów komunikacji międzyludzkiej i języka religijnego*, op. cit., s. 68n.; Elżbieta Wolicka, *Obraz i słowo*, „Znak” 1995/12, s. 75; Grzegorz Chrzanowski, *Kościelne gadanie: Esej o potocznym języku religijnym*, „Znak”

Przedstawiciele laicyzujących i postmodernistycznych kierunków, w tym m.in. teologii laicyzacji i śmierci czy ruchu New Age, w praktyce próbują traktować wszystko to, co składa się na życie ludzkie, jako zupełnie niezależne od instytucji i wszelkich norm religijnych, czyli w istocie eliminować pojęcie Boga i traktować je jako równoważnik takich określeń, jak np. sens życia, los, miłość, nadzieja, czyli tego, co ostateczne, nieznanne i tajemnicze, a w konsekwencji zastąpić język religijny w tradycyjnym rozumieniu przez własną terminologię i świat wartości. W tym świetle wydaje się, iż za podstawową cechę języka religijnego należy uznać nie tyle kontekst sytuacyjno-wydarzeniowy samego aktu komunikacyjnego czy hieratyczność jego struktury, ile występowanie przeświadczenia o istnieniu transcendentnego bytu, także w postaci *sacrum*, względnie już samo pojawienie się czy przeczuwanie obecności Boga. W obu przypadkach czynnik boski może wystąpić zarówno w roli nadawcy, odbiorcy, na przemian w obu funkcjach jednocześnie lub też oddziaływać spoza układu. Zmienność ról dotyczy zresztą praktycznie wszystkich uczestników procesu komunikacyjnego, i tak nadawcą może być zarówno sam Bóg, jak również Słowo Boże, Duch Święty i jego posłańcy, np. aniołowie, prorocy, apostołowie, kapłani, zwykli ludzie, ale i szatan. Podobnie wygląda sytuacja w przypadku odbiorcy oraz pośrednika; zasadniczo każda zmiana pociąga za sobą konieczność zmiany formy i sposobu przekazu, użytego kodu, kanału itp.<sup>104</sup>

---

1995/12 (= 487), s. 85; Irena Bajerowa, *Szanse języka religijnego w świecie kultury masowej*, [w:] Adamek, *Teologia-kultura-współczesność*, op. cit., s. 101n.; Marzena Makuchowska, *Styl religijny*, [w:] Stanisław Gajda (red.), *Przewodnik po stylistyce polskiej*, Opole 1995, s. 449n.; Henryk Seweryniak, *Fascynujący Jezus: Kilka uwag o teologii i reklamie*, „Więź” 1997/7, s. 20; Przychylna, Siwek, *Język Kościoła w Polsce*, op. cit.; Andrzej Baczyński, *Telewizja w służbie ewangelizacji*, Kraków 1998, s. 202n.; Dieter Bonhöfer, *Widerstand und Ergebung*, Gütersloh 1998, s. 403n.; Anna Burzyńska, *Edukacja w przestrzeni „sacrum”*, czyli o tzw. modlitwie szkolnej dawniej i dziś, [w:] Mikołajczak, Węclawski, *Język religijny dawniej i dziś*, op. cit., s. 189nn.

<sup>104</sup> Kaczmarek, *Istota i pochodzenie religii*, op. cit., s. 87nn.; Pagiewski, *O odnowę języka homilii*, op. cit., s. 112; Ludwig Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, Kraków 1995, s. 60nn., 144nn.; Brümmer, *Was tun wir; wenn wir beten?*,