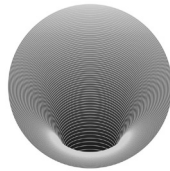




# Język religijny: kultura wysoka czy popularna?



**W ROZDZIALE V:**

*Wojciech Kudyba*

Obecność języka religijnego w kulturze popularnej – polemiki  
i dyskusje w Polsce.....

**Wojciech Kudyba**

*Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego*

## **Obecność języka religijnego w kulturze popularnej – polemiki i dyskusje w Polsce**

### **Streszczenie**

Czy język religijny powinien być wyłącznie językiem kultury wysokiej? Jakie skutki wywołują próby mówienia o Bogu językiem pochodzącym spoza kultury wysokiej? Te i podobne pytania zainicjowały żywiołową dyskusję, jaka nie tylko rozgorzała w Polsce na początku XXI wieku w środowiskach uniwersyteckich, ale także toczyła się w wysokonakładowych czasopismach, angażując grono językoznawców, literaturoznawców, filozofów, teologów i duszpasterzy. Autor artykułu referuje przebieg dyskusji i przypomina zasadnicze tezy, jakie postawiono. Przypomina argumenty tych, którzy by woleli utrzymać język religijny w obrębie kultury wysokiej, jak i tych, którzy postulują jego otwarcie na żargony środowiskowe. Zdaniem autora ta szeroka i wielowątkowa dyskusja społeczna dokonała wielu zmian w świadomości polskich katolików.

**Słowa kluczowe:** język religijny, Bóg, kultura popularna, kultura wysoka, dyskusja

### **The Presence of Religious Language in Culture Popular – Polemics and Discussions in Poland**

#### **Abstract**

Should religious language be exclusively the language of high culture? What are the consequences of trying to talk about God in a language from outside high culture? These and similar questions initiated a lively discussion that broke out in Poland at the beginning of the 21st century, not only in university circles, but also in high-circulation magazines, involving a group of linguists, literary experts, philosophers, theologians and pastors. The author of the article reports on the course of the discussion and recalls the basic theses that were put forward. It recalls the arguments of those who would prefer to keep religious language within the framework of high culture, as well as those who postulate its opening to environmental jargons. According to the author, this broad and multi-threaded social discussion has made many changes in the consciousness of Polish Catholics.

**Keywords:** contemporary pedagogy; anthropology; axiology; pedagogical challenges.

### **Wstęp**

Dynamiczny proces przemian kulturowych, jakie obserwujemy w Polsce po przełomie politycznym w 1989 r., na nowo postawił pytanie o język religijny i kształt jego obecności w społecznej komunikacji. Częścią wspomnianych przemian stało się bowiem zjawisko zaniku niektórych elementów kultury wysokiej w przestrzeni publicznej i żywiołowy rozwój kultury popularnej w tejże przestrzeni. Wśród dominujących kierunków zmian językowych znalazły się zatem tendencje do potoczności, kolokwialności, a nawet wulgarności. Szerzej niż dawniej otwarto drzwi dla żargonów środowiskowych i regionalnych odmian polszczyzny. Wszystko to stało się źró-

dłem refleksji nad stanem języka religijnego, który nigdy nie jest obszarem neutralnym, niezależnym od zachodzących przemian. Jest wręcz przeciwnie: język, którym mówimy o Bogu, zawsze pozostaje zanurzony w aktualnej przestrzeni kulturowej, bywa podatny na jej falowania i skłonności. To właśnie takiej, a nie innej kulturze zawdzięcza przecież swoją zdolność do komunikacji i swoje istnienie. Czy zatem język religii powinien być wyłącznie językiem kultury wysokiej? Czy może się szerzej otworzyć na kulturę popularną, coraz częściej manifestującą swój antychrześcijański charakter? Jakie skutki wywołują próby mówienia o Bogu językiem pochodzącym spoza kultury wysokiej?

Te i podobne pytania zainicjowały żywiołową dyskusję, jaka nie tylko rozgorzała w Polsce w środowiskach uniwersyteckich, ale także toczyła się w wysokonakładowych czasopismach, angażując grono językoznawców, literaturoznawców, filozofów, teologów i duszpasterzy.

## 1. Wśród obrońców kultury wysokiej

Można zatem rzec, że polski spór o język religijny od początku miał w swoim tle konflikt o wiele poważniejszy – był wpisany w swoistą konfrontację kulturową, w ścieranie się kultury wysokiej, stopniowo tracącej wpływ na szerokie masy społeczeństwa, z popkulturą, która na początku lat 90. rozpoczęła intensywny podbój polskiej przestrzeni społecznej. W takiej właśnie scenarii rozegrał się pierwszy etap dyskusji, który można nazwać kampanią przeciw kolokwializmom. Wydaje się, że była ona nieuchronna. Nie należało oczekiwać, że ekspansja popkultury spotka się z przychylnością tych kręgów społecznych, które – tak jak środowiska uniwersyteckie czy duszpasterskie – wydają się w szczególny sposób powołane do tego, by bronić w kulturze tego, co wysokie. Alarmujące głosy pojawiły się w połowie wspomnianych lat 90. Ich zasadniczy ton dobrze oddaje fraza ukuta przez Elżbietę Wolicką, która w jednym ze swych artykułów pisze: „do przestrzeni sakralnej wdarły się wszystkie nieczystości mowy z ulicy” (Wolicka, 1995, s. 68). Język potoczny przedstawiony jest tu jako agresor. Wyraźne przeciwstawienie przestrzeni sakralnej i przestrzeni ulicy sytuuje ów język w sferze *profanum*. Proces negatywnej waloryzacji języka potocznego wieńczy rzeczownik „nieczystości”. Obraz skonstruowany zatem został w taki sposób, że to, co potoczne, budzi niepokój zarówno moralny (jako agresor), jak i estetyczny (któż lubi nieczystości?). Przekaz, jaki otrzymujemy, jest dość wyrazisty: należy wyraźnie oddzielić świętą mowę Kościoła od mowy ulicy, usunąć tę ostatnią z przestrzeni sakralnej i bronić języka religijnego przed jej wpływami.

Niemal równocześnie z cytowanym artykułem Elżbiety Wolickiej ukazał się alarmujący tekst Ireny Bajerowej *Szanse języka religijnego w świecie kultury masowej* (Bajerowa, 1995, s. 99-113), a dziewięć lat później artykuł Doroty Zdunkiewicz-Jedynak *O Bogu łatwym, lekkim, niewymagającym. Banalizacja języka Kościoła* (Zdunkiewicz-Jedynak, 2004, s. 66-71). We wszystkich trzech tekstach pojawianie się elementów potoczności w języku religijnym jest traktowane jako symptom degradacji słowa, a nawet – patologii. Czytamy m.in.:

przejawem kryzysu słowa jest zanik dawniej wyraźnej granicy dzielącej zjawiska święte i świeckie, a więc zestawianie, a nawet mieszanie elementów językowych należących do poziomu wyższego i niższego ze sfery *sacrum i profanum*. Język wysoki, natchniony często dziś w Kościele milknie na rzecz łatwego, szybciej przemawiającego lub, w najlepszym wypadku, łączy się on z ubogim, prymitywnym, potocznym (nawet wulgarnym) (Zdunkiewicz-Jedynak, s. 67).

Przyczyną wspomnianego kryzysu jest, zdaniem autorek, uległość wobec odbiorcy, dostosowywanie wypowiedzi do jego oczekiwań, a także powierzchowna recepcja wskazań soborowych – odczytanie haseł „uwspółcześnienia” przekazu wiary jako zachęty do jego upotocznienia. Skutkiem – nieuchronna banalizacja ewangelicznego przesłania, proces, który sprawia że przekaz kerygmatu staje się przekazem o Bogu łatwym, lekkim i niewymagającym (Zdunkiewicz-Jedynak, s. 68). Wszystkie trzy badaczki zdecydowanie opowiadają się za odizolowaniem języka religijnego od potoczności. Uważają, że właśnie jego odmiennność, a więc i rozpoznawalność pozostaje szansą na przekroczenie kryzysu słowa w zhomogenizowanej kulturze masowej.

Wysoka temperatura emocjonalna i polemiczny charakter cytowanych wyżej wypowiedzi utrudniały wnikliwy, zniuansowany obraz sytuacji. Dobrą okazją do uzyskania pełniejszego wglądu w problematykę spotkania języka religijnego z żywiołem mowy potocznej stała się konferencja „Język katechezy szkolnej” w 2005 r. W referatach, składających się na tom pokonferencyjny, zwrócono uwagę m.in. na skomplikowany charakter samego aktu mowy, na to, że także mówienie o tym, co religijne, odbywa się zawsze w pewnym kontekście społecznym, sytuacyjnym, który w istotny sposób wpływa na kształt wypowiedzi i dobór środków językowych. Podkreślono, że sytuacja oficjalna wymaga zastosowania stylu wysokiego, lecz ten sam styl razi w sytuacji nieoficjalnej – wydaje się sztuczny, nieautentyczny. Zauważono, że w prywatnych sytuacjach można mówić o religijnych dylematach codziennym językiem. Uznano, że żywioł kolokwialności jest dopuszczalny podczas kameralnych spotkań religijnych, będących ważnym elementem pracy niektórych ruchów religijnych, takich jak Odnowa w Duchu Świętym czy też Droga Neokatechumenalna. Doceniono także rolę odbiorcy. Dostrzeżono, że istnieją duże grupy społeczne, jak choćby żołnierze czy więźniowie, które posługują się niemal wyłącznie językiem potocznym i niechętnie odnoszą się do stylu wysokiego. Ścisłej określono też samo pojęcie „języka religijnego”, który obejmuje modlitwy liturgiczne i prywatne, listy pasterskie, kazania, katechezę, środki społecznego przekazu, a także sprawy związane z życiem wspólnoty. Podkreślono, że język potoczny pojawia się w kazaniach, bywa używany w różnych formach katechezy, jest jednak nieobecny w języku liturgii, nie pojawia się ani w modlitwach, ani w listach pasterskich i nie istnieją też żadne prądy kulturowe próbujące go tam umieścić (Przybylska, Przyczyna, red., 2008).

W kontekście sporu toczonego głównie – choć nie tylko – w gronie językoznawców ciekawie brzmi stanowisko katechetów i teologów. Przedstawili je medioznawcy i zarazem teologowie, księża Wiesław Przyczyna i Gerard Siwek, w obszernym artykule *Język Kościoła w Polsce pod koniec drugiego tysiąclecia* (Przyczyna, Siwek, w 1999). Starając się uchwycić najbardziej typowe zjawiska, wspominają oni m.in. o znamien-

nym narastaniu konfliktu pomiędzy językiem potocznym i językiem sakralnym. Zdaniem badaczy, obydwie „kody językowe” oddalają się obecnie od siebie, stają się wobec siebie coraz bardziej obce, a nawet wrogie. Powodem jest stopniowa laicyzacja języka codziennego oraz jego dynamiczny rozwój, za którym nie nadąża język religijny – kostniejący w przestarzałych formułach. Według autorów stajemy dziś przed koniecznością czegoś, co teologia pastoralna nazywa „inkulturacją”, wcieleniem treści religijnych w obszar nowej kultury i jej języka. Obaj teologowie sądzą, że właśnie swoisty „przekład” języka religijnego na język codzienny stanowi „jedyną szansę jego ocalenia i spełnienia właściwej mu roli w środowisku zdominowanym przez język kultury masowej” (Przyczyna, Siwek, 1999, s. 353).

## 2. Granice dialogu?

Jak daleko może jednak sięgać proces „upotocznienia” języka religii? Czy może on objąć także język Biblii? Czy istnieją granice „przekładu” języka religijnego na język kolokwialny – poza którymi nie jest on już zdolny do przekazu treści religijnych? Te i podobne pytania zabrzmiały na nowo, gdy na polskich stronach internetowych duszpasterstwa salezjańskiego pojawiły się fragmenty Ewangelii św. Jana w wersji językowej przypominającej żargon subkultury hip-hop. Katalizatorem sporu, jaki toczył się na przełomie lat 2005/2006 na łamach „Tygodnika Powszechnego”, stało się oświadczenie Komisji Językowa Religijnego Polskiej Akademii Nauk. Pojawiają się w nim liczne poważne argumenty przeciwko próbom trawestacji Biblii na języki środowiskowe i lokalne – czerpane z dziedziny etyki translatorskiej, prawa kanonicznego, liturgii, językoznawstwa i teorii komunikacji.

Czy negatywna konkluzja oświadczenia brzmiałaby tak samo, gdyby jej autorzy w większym stopniu uwzględnili nie tyle status Biblii jako księgi natchnionej, pełniącej specyficzną funkcję w Kościele i jej szczególne miejsce w polskiej kulturze, ile raczej perspektywę ewangelizacji zaniedbanych obszarów polskiego społeczeństwa? Choć takie pytanie nie zostało wyraźnie sformułowane w trakcie zainicjowanej dyskusji, to jednak właśnie ono wyraźnie podzieliło uczestników nowego etapu dyskusji. Duszpasterz i teolog ks. Andrzej Draguła w tekście *Biblia pierwszego kontaktu* (Draguła, 2005) wystąpił w obronie wspomnianej Ewangelii w wersji hip-hop. Nie podejmując polemiki z argumentami przedstawionymi w oświadczeniu, wskazał na jej możliwe funkcje duszpasterskie, zwłaszcza wobec zaniedbanych środowisk młodzieżowych. Podobnie jak w przypadku wielu innych dyskusji, również w tej mieliśmy do czynienia ze swoistym rozmijaniem się rozmówców. Stanisław Koziara w artykule *Biblia pierwszego i ostatniego kontaktu* (Koziara, 2005) zwrócił uwagę, że ks. Draguła niepotrzebnie ominął fakt, że Biblia nie jest taką samą księgą religijną jak każda inna, lecz ma specjalny status kościelny i kulturowy. W tym i innych artykułach pojawiły się także uwagi o uтрудnionej, czy wręcz niemożliwej, misji ewangelizacyjnej, jaką ewangelia hip-hopowa miałyby pełnić. Podkreślono, że propozycje raperów idą tak daleko, iż wywołują – być może niezamierzony – efekt groteski. Zwrócono uwagę na komentarze internautów, świadczące o tym, że Biblia w wersji hip-hop wzbudza

rozmaite odmiany śmiechu (od serdecznego po szyderczy), w żadnym wypadku nie skłania jednak do tego, by brać Ewangelię na serio. Wypada dodać, że tę część sporu – dotyczącą pragmatycznej funkcji hip-hopowego przedsięwzięcia – zweryfikowało samo życie. Tekst okazał się „dziełem” dwóch studentek pedagogiki resocjalizacyjnej, które z powodzeniem używają go do dziś jako narzędzia ewangelizacji w środowisku szczególnie trudnym, tj. w więzieniach.

Szerokie, kulturowe tło sporu zdecydowało również o jego wielowątkowości. Problem relacji pomiędzy sacrum i popkulturą sprowokował refleksję nad spotkaniem języka religijnego z językiem reklamy. Stanisław Koziara zwrócił uwagę na to, że reklamy rozmaitych produktów laicyzują obraz świąt Wielkiejnocy. Także inni uczestnicy sporu opisali skutki anektowania terminów religijnych przez świat reklam. Wskazano na mechanizmy, dzięki którym zachodzi proces okradania terminów religijnych z głębszych znaczeń. Podkreślono jednak, że reklamowanie rozmaitych produktów odwołujące się do pojęć religijnych jest innym zjawiskiem niż rozmaite formy ewangelizacji wykorzystujące właściwe reklamie sposoby przekazu. Ks. Andrzej Draguła w tekście *Czy Jezus jest cool?* (Draguła, 2006) dostarczył obszernej i subtelnej argumentacji na rzecz wykorzystania „poetyki” reklamy do głoszenia Ewangelii we współczesnym świecie – przedstawił też ograniczenia i trudności związane z podobnymi działaniami. Wypada dodać, że ciekawego materiału ilustracyjnego dostarczyły temu właśnie wątkowi dyskusji duszpasterskie billboardy diecezji w Trier.

### 3. Czy język religijny może być policentryczny?

Głównym przedmiotem troski Komisji Języka Religijnego nie była jednak Ewangelia hip-hopowa, ile raczej próby przekładu Biblii na gwary lokalne – śląską i podhalańską. W przypadku zastosowania gwary śląskiej nie chodziło o przekład sensu stricto, ale raczej o trawestację niektórych biblijnych opowieści, świadomie zakładającą odbiorcę o specyficznych wymaganiach i kompetencjach. Książka Marka Szołtyśka *Biblia Ślązoka* (Szołtysek, 2000) aspirowała raczej do rangi popularnych opowieści biblijnych niż do statusu przekładu. Inaczej jednak było w przypadku *Biblii podhalańskiej*. Jej ukazanie się dało początek nowej dyskusji, którą można nazwać sporem o możliwość szerszego wprowadzenia dialektów do liturgii katolickiej. Nawiązując do metod stosowanych w socjolingwistyce, łatwo więc postawić pytanie o to, jakie problemy rodzi zjawisko policentryczności języka w obszarze tak specyficznym jak język religijny.

Wypada zatem zrekonstruować najpierw obraz sytuacji. Niemal do końca ubiegłego wieku w liturgii polskich chrześcijan obowiązywał jeden wzorzec polszczyzny. Obecnie nasilają się jednak wyraźne tendencje decentralizacyjne. Już w latach osiemdziesiątych istniał na północy Polski wśród grupy etnicznej Kaszubów ruch na rzecz odprawiania nabożeństw i mszy świętych po kaszubsku. Obecnie ich język uzyskał status języka regionalnego i korzysta z przywilejów zapewnionych w Europejskiej Karcie Języków Regionalnych i Mniejszościowych. Kaszubi mogą uczestniczyć w liturgii odprawianej po kaszubsku i czytać Biblię w tym języku. Także na południu

Polski, wśród mieszkających tam górali, coraz częściej modlono się w kościołach w miejscowym dialekcie, który nie ma statusu języka regionalnego. Gdy w 2005 r. powstał przekład Nowego Testamentu na gwarcę podhalańską, Komisja Języka Religijnego, która działa przy Radzie Języka Polskiego, będącej od niedawna członkiem EFNIL, wydała wspomniane oświadczenie: „Uwagi o współczesnych przekładach Biblii na język polski” ostro krytykując inicjatywę Podhalan. Podano w wątpliwość celowość przekładów Biblii na odmiany językowe o ograniczonym zasobie leksykalnym i frazeologicznym, posiadające niewielki zasięg społeczny. Podkreślono, że szeregu pojęć biblijnych po prostu nie da się wyrazić w języku innym niż ogólny, literacki. Pisano o złej jakości regionalnego tłumaczenia i o banalizacji przekazu biblijnego. Zwolennicy dopuszczenia gwary do liturgii zwracali natomiast uwagę na to, że język biblijny pozostaje dla wielu współczesnych chrześcijan odległy od codziennych doświadczeń i niezrozumiały. Jednym ze sposobów poprawy sytuacji mogłoby być właśnie odkrycie języka regionalnego, bliskiego sercu, codziennego, który zniweluje dystans pomiędzy słowem biblijnym i słowem codziennym.

Kulminacją dyskusji okazał się głos metropolity krakowskiego abp. Stanisława Dziwisza, który skierował do parafii na Podhalu list duszpasterski *Pro memoria o tzw. Mszach św. w góralskiej oprawie* (list datowany: 8.11.2005). Powołując się na zasady dotyczące liturgii ogłoszone w 1984 r. przez watykańską Kongregację ds. Kultu Bożego, zwrócił uwagę na to, by „podczas sprawowania Mszy w liturgii słowa nie zastępować zatwierdzonych tekstów czytaniem i psalmami pochodzącymi z wydanego niedawno tłumaczenia Nowego Testamentu na gwarcę góralską” (Dobroch, 2006). List został odebrany jako zakaz używania gwary w czasie mszy świętych. Nie zrezygnowano jednak na Podhalu z posługiwania się gwara w modlitwach prywatnych, różnego rodzaju nabożeństwach i formach paraliturgicznych. Można mówić o swoistym społecznym kompromisie i chwiejnym *status quo*. Czas pokaże, na ile okaże się ono trwałe.

## Podsumowanie

Wydaje się zatem, że spór o kształt obecności języka religijnego we współczesnej kulturze trwa. Uświadamia on, że w obszarze języka religijnego multikulturowość i policentryczność generuje napięcia nieznanne w innych obszarach języka. Wynikają one najpierw z faktu, że język ten funkcjonuje w obrębie wspólnoty zorganizowanej w sposób centralistyczny i hierarchiczny. Specyficzny rodzaj napięć rodzi też rozmaitość pojmowana sakralność języka religijnego. Czasami (w pewnych nurtach kulturowych) bywa ona rozumiana w taki sposób, że wszelkie zmiany są odbierane jako profanacja.

Warto na koniec zapytać, czy możliwy jest jakiś rodzaj ugody społecznej w przedstawionym konflikcie. Wydaje się, że władze kościelne akceptują używanie języka kolokwialnego w ściśle określonych sytuacjach katechetycznych. Dopuszczają też stosowanie gwary w nieoficjalnych „sytuacjach religijnych”, takich jak prywatne modlitwy i nabożeństwa. Sytuacja ta jest akceptowana przez ogół polskich katolików.



Nie zmienia to faktu, że opisana wyżej, szeroka i wielowątkowa dyskusja społeczna dokonała wielu zmian. Dzięki niej świadomość, że wielość odmian polszczyzny nie jest zagrożeniem, lecz szansą dla ewangelizacji, staje się w Polsce z roku na rok powszechniejsza.

Wojciech Kudyba

*Autor jest profesorem tytularnym, kierownikiem Katedry Literatury Współczesnej i Krytyki Literackiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie i profesorem tytularnym w Akademii Nauk Stosowanych w Nowym Sączu. Poeta, krytyk, eseista, historyk literatury. Opublikował książki: „Aby mówę chrześcijańską odtworzyć na nowo... Norwida mówienie o Bogu” (Lublin 2000) oraz kilka monografii o poezji współczesnej: „Rana, która przyzywa Boga. O twórczości poetyckiej Janusza St. Pasierba” (Lublin 2007), „Wiersze wobec Innego” (Sopot 2012), „Generacja źle obecna” (Sopot 2014), „Próba bólu. O wierszach Joanny Pollakównej” (Warszawa 2016), „Pamięć i godność. O poezji Jana Polkowskiego” (Warszawa 2019). Jego artykuły naukowe ukazywały się m.in. w „Studiach Norwidianach”, „Pamiętniku Literackim”, „Tekstach Drugich”, „Ethosie”, „Rocznikach Humanistycznych KUL” oraz „Ruchu Literackim”. Jest członkiem Komisji Języka Religijnego PAN, Towarzystwa Naukowego KUL i Stowarzyszenia Pisarzy Polskich*

## Bibliografia

- Bajerowa, I. (1995). Szanse języka religijnego w świecie kultury masowej. W: *Teologia. Kultura. Współczesność*. Z. Adamek (red), s. 99-113. Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej „Biblos”.
- Dobroch, B. (2006). *Cy po nasemu jes po Bozemu?* „Tygodnik Powszechny” nr 2. Kraków.
- Draguła, A. (2002). *Czy Jezus jest cool?*. „W drodze”, nr 7. Kraków.
- Draguła, A. (2005). *Biblia pierwszego kontaktu*. „Tygodnik Powszechny” nr 47. Kraków.
- Koziara, S. (2005). *Biblia pierwszego czy ostatniego kontaktu?* „Tygodnik Powszechny” nr 48. Kraków.
- Nowak, M. (2015). *Biblia wierszem dziś. Studium językowo-stylistyczne*. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- Przybylska, R., Przyczyna, W. (2008). (red.). *Język katechezy*. Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej „Biblos”.
- Przyczyna, W., Siwek, G. (1999). *Język Kościoła w Polsce pod koniec drugiego tysiąclecia*. „Ate-neum Kapłańskie” z. 3, s. 335-354.
- Szołtysek, M. (2000). *Biblia Ślązoka*. Rybnik: Wydawnictwo „Śląskie ABC”.
- Wolicka, E. (1995). *Obraz i słowo. W obszarze języka religijnego*. „Znak” nr 12. Kraków.
- Zdunkiewicz-Jedynak, D. (2004). *O Bogu łatwym, lekkim, niewymagającym. Banalizacja języka Kościoła*. „Res Publica Nowa” nr 2. Warszawa.

