



DARIUSZ KURZYDŁO

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska | Wydział Teologiczny

ORCID: 0000-0002-1777-8746

## „Język, który odsłania”. Funkcja fatyczna języka w przestrzeni katechetycznej

THE LANGUAGE IT REVEALS: THE PHATIC FUNCTION OF LANGUAGE IN THE CATECHETICAL SPACE

### Summary

Research on religious language is an important contribution to the development of catechetics, which deals with scientific reflection on the education of Christians and initiating them into the living faith of the Church. Religious language is not a separate type of language but consists of the ability to communicate with others in such a way that they understand the truths concerning eternal life. An important task in this process is performed by catechesis, through which the proclamation of faith can touch people in their daily existence. Thanks to catechesis, Christians not only have a better understanding of what a symbolic, narrative, and doctrinal language is, but they also learn how to think in this language. The present article is devoted to the phatic function of language in catechesis. This function concerns the possibility of establishing connections and deepening the ties between participants in catechetical discourse and during the upbringing process. The author tries to justify the importance of the phatic function in the catechetical space and indicate its importance in the implementation of various catechetical tasks. The paradigm of Jesus' pedagogy shows that catechesis is primarily about the language of encounter and the language of events, based on which God can continue the history of salvation. Catechetical language allows people to understand how human existence reveals God's presence. Building mature bonds is not easy in a situation where society does not have the appropriate social competences. Thus, there is a need for well-thought-out catechesis, communicative catechists, and new ideas for the use of language in the catechetical space that reveal God's kingdom among people.

**Keywords:** The phatic function of language, religious language, language in catechesis, liturgical language

## Wstęp

Funkcja fatyczna języka jest zorientowana na nawiązanie i podtrzymanie kontaktu między uczestnikami spotkania/rozmowy<sup>1</sup>. W tym aspekcie komunikacji chodzi więc nie tyle o przekazanie informacji (wiedzy) czy myśli, ile przede wszystkim o zaspokojenie potrzeb społecznych. Z pozoru może się to wydawać banalne, ponieważ współczesna kultura – ze swą skłonnością do mowy krótkiej, emocjonalnej i bezpośredniej – nie sprzyja budowaniu między ludźmi relacji głębokich, ale mimo wszystko warto wykorzystać tę właściwość języka do bardziej świadomego posługiwania się nawet prostymi zwrotami czy komunikatami. To zadanie można przypisać katechezie, której najważniejszym celem jest zbudowanie relacji z Chrystusem – Bogiem i człowiekiem. Jednak aby można było mówić o relacji dojrzałej (*komunii*), w sytuacji gdy świadomi jesteśmy bardzo niskich kompetencji społecznych cechujących nasze społeczeństwo (w tym wspólnotę Kościoła), funkcję fatyczną należy potraktować jako istotny element procesu ewangelizacji.

Celem tego artykułu jest uzasadnienie ważności funkcji fatycznej w przestrzeni katechetycznej oraz wskazanie na jej znaczenie w realizacji różnych zadań katechetycznych. Stawiamy tezę, że współczesne społeczeństwo sieciowe skutecznie utrudnia budowanie dojrzałych relacji między ludźmi, co przekłada się jednocześnie na słabszą więź człowieka z Bogiem, i że funkcja fatyczna (*phatic communion*), służąca zarządzaniu zdolnością wchodzenia w związki oraz ich podtrzymywania, stanowi klucz do wyjścia z tego impasu. Jak prawidłowo posługiwać się językiem podczas katechezy, aby wspierać budowanie dojrzałej wspólnoty? Jakie elementy procesu katechetycznego mogą pełnić funkcję fatyczną? Co zrobić, by możliwe stało się przejście od *communicatio* do *communio*? Próbując odpowiedzieć na te pytania, najpierw dokonamy analizy terminów „język religijny” oraz „język katechetyczny”, a następnie przyjrzymy się funkcji fatycznej w odniesieniu do najbardziej istotnych – z punktu widzenia katechezy – sytuacji sprzyjających (lub utrudniających) budowaniu dojrzałych relacji.

### 1. Język religijny

Badania naukowe dotyczące różnych funkcji języka na płaszczyźnie religii oraz katechezy nie są zjawiskiem rzadkim. Odsyłając do odpowiednich badań<sup>2</sup>, pomi-

1 Nazwanie tej funkcji przypisuje się Bronisławowi Malinowskiemu. Zob. B. Malinowski, *Problem znaczenia w językach pierwotnych*, w: *Językoznawstwo Bronisława Malinowskiego*, red. K. Pisarkowa, Kraków 2000, s. 23.

2 Gros badań dotyczy możliwości samodzielności języka religijnego i jego znaczenia w życiu człowieka. O języku religijnym pisze się w szerokim kontekście kulturowym oraz w świetle

niemy analizy lingwistyczne oraz filozoficzne, a skupimy się przede wszystkim na ujęciu teologicznym. Zaznaczymy od razu, że większość badaczy uznaje język religijny za szczególną odmianę języka ogólnego, jego specyfikę tłumacząc związkiem z religijną/duchową sferą życia ludzkiego. Mówi się przy tym o „stylu religijnym” lub „wielostylowości języka religijnego”<sup>3</sup>. To ważne zastrzeżenie, pozwala bowiem traktować język religijny bardziej dynamicznie, wieloaspektowo czy rozwojowo. Teksty religijne na przykład przedstawiają przeogromną różnorodność gatunków i stylów, wskazują też na ciągłą ewolucję języka, który ze względu na nieustanny proces ewangelizacji i związane z nim próby „wytłumaczenia” wiary kolejnym pokoleniom jest wyrazem świadomości Kościoła istoty własnego przesłania.

W przypadku języka religijnego mamy do czynienia z „religijnym zastosowaniem języka, czyli użyciem zwyczajnych słów i zasad gramatycznych w określonym polu doświadczenia”<sup>4</sup>. Aleksander Gomola w ten sposób parafrazuje klasyczną już definicję Jana Andrzeja Kłoczowskiego, który podkreślił, że o tym, czy mamy do czynienia z religijnym użyciem języka, decyduje kontekst sytuacyjny: „język religijny to język, którym posługuje się człowiek w sytuacji religijnej”<sup>5</sup>. Wynika zatem nie tyle z nastawienia poznawczego, ile z egzystencjalnego – poznanie jest konsekwencją doświadczenia Boga (spotkania Boga) w codzienności (jak to ujmuje

badań historycznych, religioznawczych, etnologicznych, socjologicznych, filozoficznych czy medioznawczych. Zob. np. S. Mikołajczak, M. Rybka, *Badania nad językiem religijnym w Polsce w latach 1988–2013. Osiągnięcia – perspektywy badawcze*, „Poznańskie Studia Polonistyczne” 2 (2013), s. 145–158; R. Grzegorzczak, *Kilka refleksji na temat istoty, zakresu i cech swoistych języka religijnego*, „Poradnik Językowy” 10 (2008), s. 3–12; U. Gajewska, *Język religijny w badaniach filozoficznych, teologicznych i religioznawczych*, „Słowo. Studia Językoznawcze” 3 (2012), s. 71–82; I. Bajerowa, *Rola języka we współczesnym polskim życiu religijnym. Wprowadzenie do dyskusji, w: Zagadnienia wybrane*, red. M. Karpluk, J. Sambor, Lublin 1988, s. 9–20; M. Makuchońska, *Język religijny względem pozostałych odmian polszczyzny*, w: *Od Biblii Wujka do współczesnego języka religijnego*, red. Z. Adamek, S. Kozłara, Tarnów 1999, s. 176–189; S. Sztajer, *Język a konstytuowanie świata religijnego*, Poznań 2009.

3 Zob. B. Matuszczyk, *Dlaczego spór o język religijny?*, w: *Język religijny dawniej i dziś*, t. III, red. P. Bortkiewicz, S. Mikołajczak, S. Rybka, Poznań 2007, s. 151–157. Z kolei Maria Wojtak mówi o polimorficzności języka. Zob. M. Wojtak, *Polimorficzność stylu religijnego we współczesnej polszczyźnie*, w: *Język religijny dawniej i dziś*, t. V, red. P. Bortkiewicz, S. Mikołajczak, S. Rybka, Poznań 2009, s. 115–125.

4 A. Gomola, *Bóg kobiet. Studium językowo-teologiczne*, Tarnów 2010, s. 73.

5 J.A. Kłoczowski, *Język, którym mówi człowiek religijny*, „Znak” 12 (1995), s. 5. Podobnie wypowiadają się m.in. Tomasz Węclawski (*Ten niemożliwy język teologii*, „Znak” 12 (1995), s. 61), Andrzej Zwoliński (*Kaznodzieja w trosce o język religijny*, „Symposium” 2 (2012), s. 34), Marzena Makuchońska (*Język religijny względem pozostałych odmian polszczyzny...*, s. 177) czy Langdon Gilkey (*Nazwanie wichru. Odnowa języka religijnego*, Warszawa 1976, s. 292).

Kłoczowski: „tyle widzisz Boga, jakim jesteś człowiekiem”<sup>6</sup>). „Jest swoistym paradoksem – zauważa Sławomir Sztajer – że mistycy, podkreślając niewypowiadalność swoich przeżyć, jednocześnie są zdolni do opisywania ich za pomocą całego bogactwa słów i zróżnicowanych środków językowych”<sup>7</sup>. Dzieje się tak dlatego, że wyróżnikiem doświadczenia religijnego (nadprzyrodzonego) jest to, co uchwytnie dla człowieka: „za pośrednictwem rzeczywistości zupełnie zwyczajnej i codziennej – ludzkich myśli, słów, gestów i działań”<sup>8</sup>. Stąd w języku religijnym nie chodzi o posługiwanie się jakimś specjalnym słownictwem (językiem tajemnym, misteryjnym, udziwnionym, niezrozumiałym dla niewierzących), lecz o pewien „naddatek” sensu, dodatkową jakość zwyczajnego życia, nowy wymiar czy perspektywę, w której człowiek ma poczucie „bycia wezwanym”<sup>9</sup>. Owo „więcej” sprawia właśnie, że niełatwo użyć języka do wyartykułowania tego doświadczenia. Stąd też powstaje wrażenie sprzeczności obecnej w mowie religijnej; dlatego paradoksalność czy metaforyczność to naturalne cechy języka religijnego. I z tego powodu również jest on językiem symbolicznym<sup>10</sup>.

Aby jeszcze lepiej to ująć, przywołajmy stanowisko filozofii analitycznej, według której zdania religijne są twierdzeniami dotyczącymi faktów, mimo że ich rozpoznanie dokonuje się w zupełnie inny sposób niż w przypadku nauki. Mówi się tu o „logice nietypowej”<sup>11</sup> czy – teologicznie – „poznaniu przez wiarę”. Poznanie to, dokonujące się poprzez kontakt z rzeczywistością transcendentną, a niedające się sprowadzić do faktów danych empirycznie, ma charakter „odsłonięcia” (*disclosure*) – które pełni niezwykle istotną funkcję w wypowiedzi religijnej<sup>12</sup>. Dzięki „odsłonięciu” bowiem – w literaturze teologicznej zazwyczaj mówi się o doświadczeniu religijnym – człowiek zostaje postawiony wobec decyzji dotyczącej opowiedzenia o nim innej osobie. Mamy tu więc do czynienia z tzw. sytuacją religijną, której istotnym elementem jest wejście poprzez język w przestrzeń relacji: najpierw z Bogiem, a potem z drugim człowiekiem. Język

6 J.A. Kłoczowski, *Język, którym mówi człowiek religijny...*, s. 16.

7 S. Sztajer, *Język a konstituowanie świata religijnego...*, s. 65.

8 T. Węclawski, *Wspólny świat religii*, Kraków 1995, s. 213.

9 Zob. K. Mech, *Między religijnym doświadczeniem a jego wysłowieniem*, w: *Ostatnie przed wielkim milczeniem. Język i religia*, red. E. Przybył, Kraków 2001, s. 20.

10 Zob. B. Ramczykowska, *Metafora drogi jako środek perswazji w dyskursie kaznodziejskim*, „Język – Szkoła – Religia” 1 (2014), s. 54; J. Sochoń, *Bóg i język*, Warszawa 2000, s. 331–333.

11 Zob. S. Sztajer, *Język a konstituowanie świata religijnego...*, s. 9. Szerzej zob. tenże, *Pojęciowa konstrukcja świata religijnego. Przekonania religijne a procesy poznawcze*, Poznań 2018, s. 143–148.

12 Zob. M. Pepliński, *Wartość kognitywna języka religijnego: perspektywa analityczna*, w: *Przewodnik po filozofii religii. Nurt analityczny*, red. J. Salamon, Kraków 2016, s. 521–523.

pozwała zobiektywizować to doświadczenie i w ten sposób zarazem „odsłonić siebie”<sup>13</sup>. Jak jeszcze zobaczymy, to jeden z najistotniejszych przejawów funkcji fatycznej języka.

Język nadaje takiemu doświadczeniu najczęściej strukturę narracji; a ponieważ dotyczy ono dotknięcia rzeczywistości nadprzyrodzonej, mamy tu do czynienia z opowieścią religijną, która może przybrać postać zarówno wielkiej narracji (czego przykładem jest choćby Biblia lub w inny sposób chrześcijaństwo), jak i prostej przypowieści. Opowieść stanowi jeden ze sposobów nadawania sensu sytuacji „odsłonięcia”, dzięki czemu staje się ono bardziej realne, intersubiektywnie dostępne. Oczywiście, dla kogoś, kto nie podejmie próby – używając metafory Lévinasa – spojrzenia w „twarz” temu, który siebie „odsłania”, zarówno wypowiedź, jak i sama sytuacja religijna wydają się czymś niekonkretnym, a nawet złudnym, ale dla tego, kto siebie „odsłania”, transcendentny wymiar rzeczywistości wydaje się czymś namacalnym i zachęcającym do pójścia dalej, w głąb<sup>14</sup>. Z jednej strony mamy więc próbę wyrażenia (odsłonięcia) tajemnicy (czegoś „więcej”) za pomocą języka naturalnego, ale symbolicznego, narracyjnego, a z drugiej próbę nawiązania czy podtrzymania relacji, jaka powstaje wskutek tego odsłonięcia. Dodajmy przy okazji, że to nie archaiczność czyni język religijny niezrozumiałym, ale jego niezdolność do budowania więzi, która czasami jest wyrazem braku zdolności do wejścia w dialog, a czasem przebiera postać odmowy uczestniczenia w tej rozmowie. Pytanie o język religijny z tego względu jest więc pytaniem o możliwość odsłonięcia rzeczywistości nadprzyrodzonej.

Czy język religijny jest dzisiaj w kryzysie? Można powiedzieć, że o tyle mamy do czynienia z kryzysem języka religijnego, o ile w przestrzeni spotkania zamiast rozmowy rozbrzmiewają „monologi równoległe”<sup>15</sup>, nie pozwalając na uobecnienie (odsłonięcie) owego „więcej”, które jest możliwe tylko wtedy, gdy wypowiedziane słowo staje się dla kogoś darem. Na tym polega istota grzechu, odmawiająca

13 Dynamika sytuacji religijnej polega na tym, że mamy do czynienia nie tylko z wpływem doświadczenia na język, ale również z wpływem języka na rozpoczęty proces „odsłonięcia”: w sensie katechetycznym powinien on prowadzić w kierunku dojrzwania relacji osobowej w wymiarze wertykalnym i horyzontalnym. Zob. M. Polak, „Laboratorium dialogu”, czyli o dialogowaniu w katechezie, „Symposium” 2 (2020), s. 39–50.

14 Zob. K. Mech, *Między religijnym doświadczeniem a jego wystowieniem...*, s. 15–16. Louis Dupré zauważa w tym kontekście, że choć wiara jest „ponadracjonalna, bynajmniej nie jest niewyraźalna” (L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, Kraków 2003, s. 178). Wierzący jednak nie mówi o swoim doświadczeniu dla samej spekulacji, lecz pragnie wypowiedzieć (odsłonić) swoje przeżycie.

15 Zob. *Monologi równoległe. Rozmowa z Olgą Drendą, antropolożką kultury*, „W Drodze” 5 (2021), s. 42–53.

Transcendencji prawa do objawienia się poprzez dar. W konsekwencji mamy do czynienia z odarciem języka z jego funkcji religijnej (fatycznej), co bardzo często przejawia się redukcją tej funkcji do poziomu „urzędowych frazesów”, „bełkotu religijnego” czy „kościelnej drętwowomy”<sup>16</sup>. Właśnie dlatego – zgodnie z intencją Kłoczowskiego – język religijny nie polega po prostu na użyciu specyficznych terminów, choćby teologicznych, a na użyciu słów w kontekście, który rodzi więź. Istotą religii (chrześcijaństwa) jest bowiem więź. Dlatego język,

[...] jakim posługuje się człowiek Biblii, jest językiem relacyjnym, wypowiedanym zawsze ku Bogu czy ku drugiemu człowiekowi, natomiast nie spotykamy posługiwania się językiem dla czystego opisu [...]. Człowiek wyznający wiarę w Boga jest człowiekiem przyjmującym słowo<sup>17</sup>.

## 2. Język w katechezie

Również celem katechezy jest budowanie więzi (zob. DK 75–77). Oczywiście, katecheza posiada funkcję edukacyjną, wychowawczą i wtajemniczającą, ale poznanie (rozumienie) rzeczywistości zmierza w procesie katechetycznym do rozpoznania i pogłębienia wymiaru, który tej rzeczywistości nadaje charakter relacyjny (sam Bóg jako Rzeczywistość jest relacją Osób). Podobnie Kościół jest wielością osób; Franciszek Blachnicki nazywa Kościół „jedną Osobą w wielu osobach”<sup>18</sup>. *Koinonia* (komunia), jaką tworzy wspólnota chrześcijańska, rodzi się poprzez Słowo, które stało się Ciałem. Wcielenie jednak nie oznacza zamiany alfabetu ludzkiego na jakiś mistyczny język Boga, lecz nadaje słowom ludzkim sens mistyczny. „Bóg rodzi się w stajni, to znaczy pośrodku takiego życia, jakie ono jest”<sup>19</sup>. Jak zauważa Blachnicki, po długich wiekach rozmawiania ze światem językiem Roberta Bellarmina (gdzie sytuację religijną tworzyły zewnętrzne elementy Kościoła, takie jak władza czy doktryna), odnowa soborowa pozwoliła włączyć do języka przepowiadania żywą obecność Chrystusa i Ducha Świętego, czyniąc przestrzeń katechetyczną tajemnicą życia osobowego<sup>20</sup>. W ten sposób język katechezy stał się na nowo językiem profetycznym i mistagogicznym: wprowadza człowieka w doświadczenie życia, w którym niewyraźna obecność Boga

16 Zob. K. Czarnecka, *Język katechezy jako przedmiot refleksji na łamach czasopisma Katecheta. Stan i potrzeby*, w: *Język katechezy*, red. R. Przybylska, W. Przyczyna, Tarnów 2008, s. 201.

17 J.A. Kłoczowski, *Język, którym mówi człowiek religijny...*, s. 11.

18 Zob. F. Blachnicki, *Posłani w duchu Chrystusa Sługi*, Kraków 2009, s. 74.

19 A. Draguła, *Plaża zbawionych. Kazania na czasie*, Kraków 2021, s. 13.

20 Zob. F. Blachnicki, *Posłani w duchu Chrystusa Sługi...*, s. 76–77.



staje się wyrażalna poprzez ludzkie (zwyczajne) słowo – wypowiedziane po to, aby ofiarować, odsłonić, wywyższyć człowieka jako *imago Dei*.

Zdaniem Mirosława Gogolika:

[...] język katechezy jest zasadniczo językiem świadectwa, przyjmując trojaki kod ekspresji, mianowicie kod narracyjny, jawny i objaśniający, realizując w ten sposób następujące specyficzne funkcje wychowania wiary: funkcję profetyczną, dialogiczną i dynamiczną<sup>21</sup>.

Gogolik wskazuje na wartość świadectwa także ze względu na jego odniesienie do doświadczenia egzystencjalnego, co sprawia, że język staje się bardziej komunikatywny i zrozumiały (pod warunkiem, że – jak tłumaczy Janusz Pasierb – „ludzie są naprawdę ciekawi tego, co to znaczy dla ciebie, który mówisz! Czy tylko recytujesz, czy naprawdę w to wierzysz? Czy jest to dla ciebie problem? Czy to coś znaczy dla ciebie osobiście?”<sup>22</sup>). Dla naszej refleksji istotne jest coś jeszcze: czy język świadectwa jest w stanie odsłonić Bożą obecność na tyle, by rodząca się więź osobowa nie okazała się jedynie tylko formą przywiązania. Świadectwo (*martyria*) bowiem – i język świadectwa – ujawnia, na ile człowiek w swojej decyzji wejścia w relację pozostaje wolny: na ile „posiada siebie w dawaniu siebie”<sup>23</sup>. Jeszcze inaczej, język świadectwa pozwala doświadczyć świata własnej wiary (wówczas jest to prawdziwe „echo świadectwa”). Kazimierz Misiaszek pisze, że jest on „miejscem, w którym spotykają się bezpośrednio życie, jego sens i wewnętrzne uzasadniające go racje”<sup>24</sup>. Autor ten język katechezy traktuje w bardzo złożony sposób, dostrzegając jego unikalność w wielowartościowości oddziaływania na odbiorcę.

Za podstawowy Misiaszek uznaje język rytów i symboli, który jego zdaniem najpełniej *odsłania* misterium, jakim jest życie człowieka w relacji do Boga<sup>25</sup>. Mimo że nie jest to język empiryczny/naukowy, stanowi właściwy kontekst dla

21 M. Gogolik, *Świadectwo nawrócenia w przekazie katechetycznym*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2 (2016), s. 49. Katechetyka określiła tę cechę także jako język wierny Bogu i człowiekowi. Szerzej zob. P. Sroczyński, *W poszukiwaniu skutecznego języka katechezy*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2 (2007), s. 154.

22 J.S. Pasierb, *Od kaznodziejstwa do homilii*, Pelplin 1984, s. 41.

23 Zob. F. Blachnicki, *Posłani w duchu Chrystusa Sługi...*, s. 48.

24 Zob. K. Misiaszek, *Język w katechezie*, „Seminare” 17 (2001), s. 48–49.

25 Misiaszek pisze: „Język symboliczny jest ważny dla doświadczenia religijnego, gdyż prowadzi do odkrycia związku łączącego człowieka z Bogiem” (tamże, s. 51–52). Zwraca też uwagę, że ważniejsze od nauczenia się posługiwania językiem symbolicznym, metaforycznym, parabolicznym czy analogicznym, jest nauczenie się myślenia w ten sposób, co oznacza rozumienie świata w sposób sakramentalny (zob. tamże, s. 53).

głębszego rozumienia własnego życia. Zadaniem katechezy, która posługuje się nim w celu zbudowania owego kontekstu, jest wtajemniczenie w różnorakie relacje, w których człowiek „roz-poznaje” rzeczywistość w jej wymiarze duchowym. To zadanie ma prowadzić w istocie do wewnętrznej przemiany, której owocem jest spotkanie Boga w codziennej egzystencji. Właśnie tak postępował Jezus, który rozmawiał z uczniami językiem przypowieści, nie zamierzając wcale wyjaśniać żadnych teologicznych koncepcji, ale „wciągał” słuchaczy w ich doświadczenie egzystencjalne<sup>26</sup>. Dlatego dzięki Jego mowie oni mogli zobaczyć własne życie w zupełnie nowy sposób.

Język katechezy przyjmuje z tego względu charakter narracji. Wynika to z faktu, że „wiara ukazuje się nie tyle jako doktryna, ile zakorzeniona w wydarzeniach zbawczych historia doświadczana, opowiadana i przekazywana”<sup>27</sup>. Dlatego w katechezie tak istotna jest umiejętność posługiwania się językiem przeżywanego na co dzień doświadczenia bycia uczniem Chrystusa – podążania za Nim drogą wiary. Kontrowersyjność tego ujęcia wynika z tego, że mamy do czynienia z językiem subiektywnym – właśnie ten fakt wskazuje, że język katechezy odznacza się paradoksalnością: chcąc poznać rzeczywistość, której nie sposób ogarnąć ludzką tylko naturą ani opowiedzieć o niej, używając jedynie ludzkiej wyobraźni, katecheza próbuje „związać” obie pozornie nieprzystające do siebie części, by postawić człowieka wobec Tajemnicy jako jej widzialny przejaw. Dzięki temu to, co nienazywalne i wieczne, przyjmuje materialny wyraz: staje się słowem wypowiedzianym do świata i ze względu na niego<sup>28</sup>. W tym celu katecheza zostaje wprowadzona w przestrzeń liturgii, która w najpełniejszy sposób – jako przestrzeń spotkania obu części (w symbolu wiary<sup>29</sup>) – pozwala „odkrywać”

26 Zob. tamże, s. 52.

27 Tamże, s. 53–54. Ten wymiar języka łączy się z jego wymiarem sapiencjalnym, poetyckim, epistolarnym, a także językiem orzeczeń dogmatycznych, czyli językiem definiującym, orzekającym czy doktrynalnym.

28 Dlatego *Katechizm* mówi: „Nie możemy określać Boga inaczej, jak tylko biorąc za punkt wyjścia stworzenie, i to tylko według naszego ludzkiego, ograniczonego sposobu poznania i myślenia” (KKK 40).

29 Etymologia symbolu (od gr. *symbolon*) wskazuje na ideę pewnej syntezy, bycia jednocześnie. Funkcją symbolu jest uobecnienie różnych części, które dopiero razem wyrażają autentyczną całość: dają poznanie (zrozumienie) prawdy. „Symbol jest uobecnieniem rzeczywistości, którą odzwierciedla, a zarazem przedmiotem zdolnym w niej partycypować. W tym sensie symbole mają charakter poznawczy i egzystencjalny zarazem – umożliwiają poznanie pewnych aspektów rzeczywistości uprzednio nieznanego oraz zbliżają człowieka do niej. Zarazem symbole – i na tym chyba przede wszystkim ma polegać ich egzystencjalna funkcja – pozwalają człowiekowi odkryć własną głębię, odsłonić nieznaną dotąd pokłady jego duszy” (S. Sztajer, *Język a konstytuowanie świata religijnego...*, s. 80).



(jak rzeźbiarz<sup>30</sup>) prawdziwy obraz Boga w człowieku. Z drugiej strony, ze względu na wielorakość języka (zob. DK 204–205), katecheza domaga się poznania zasad hermeneutyki języka religijnego. Patrząc w tym kontekście, postulowany przez obecnego papieża model Kościoła, który jest „wspólnotą towarzyszącą”, każe uznać za priorytetowy język pozwalający na „rozeznawanie w drodze”. To język, który w katechezie przybiera postać rozmowy o życiu;

[...] nie można bowiem skutecznie nauczać i wychowywać, podobnie jak i głosić słowo Boże, gdy słowo to nie dociera do całego człowieka, gdy nie przenika ono aż do rozdzielenia jego duszy i ducha, stawów i szpiku, gdy nie osądza pragnień i myśli serca (zob. Hbr 4,12), ale ogranicza się do religijnego wymiaru życia, które zresztą samo w sobie nie istnieje, ale zawsze wyraża się w życiu konkretnego, całego człowieka i konkretnej ludzkiej wspólnoty, określonego środowiska kulturowego<sup>31</sup>.

W tym sensie język katechezy jest językiem profetycznym i dlatego tak trudno mu przekroczyć granicę subiektywności, bo tylko w subiektywny sposób – pełen emocji, zaangażowania, dramatycznego sprzeciwu wobec absurdu niewiary – może wyrazić to, czego doświadcza. Ale dlatego też musi pozostać językiem codzienności (to egzystencjalna odmiana języka religijnego)<sup>32</sup>.

Spotkanie z Bogiem domaga się języka bliskiego słuchaczowi<sup>33</sup>. Dlaczego Bóg miałby utrudniać człowiekowi zbliżenie się do Niego? A jednak język może być barierą w komunii: dzieje się tak zawsze, jeśli jest on zbyt oddalony od ludzkich spraw, a zarazem nie umieszcza tych spraw w perspektywie miłości Boga, którą Jezus nazywał „królestwem”. Różni autorzy przywołują tu takie cechy,

30 Szczepan Kutrowski tak rozwija ów obraz: „Artysta to ktoś żywo reagujący na to, z czym ma do czynienia. Tak bardzo żywo, że nie może powstrzymać się, by tych doznań nie wziąć w swoje ręce i nie poddać się wrażeniu, jakie one przyniosły” (S. Kutrowski, *Między trafem a powołaniem. Z hermeneutyki rzeczywistości zdarzeniowej*, Toruń 2018, s. 33).

31 K. Misiaszek, *Misja prorocka i jej realizacja w Kościele w Polsce*, „Teologia Praktyczna” 8 (2007), s. 13. Autor ten uznaje za niezbędne, by „pilnie zająć się pracą nad językiem religijnym, gdyż zbyt wiele od niego zależy w dziedzinie wypełniania prorockiej misji przez Kościół” (tamże, s. 16).

32 Marek Pielą przypomina, że „oryginał Starego Testamentu nie wyróżniał się osobliwościami językowymi na tle współczesnych mu tekstów w języku hebrajskim, podczas gdy polskie przekłady Biblii różnią się znacznie pod względem językowym od tekstów oryginalnie napisanych po polsku” – zamiast poprawnej polszczyzny, używa się polszczyzny biblijnej, tymczasem „autorzy Starego Testamentu nie widzieli potrzeby językowego odróżniania sfery *sacrum* od *profanum*” (M. Pielą, *Jakiego przekładu Starego Testamentu brakuje w Polsce?*, w: *Polszczyzna biblijna – między tradycją a współczesnością*, t. 1–2, red. S. Kozłara, W. Przyczyna, Tarnów 2009, s. 129, 137). Owa wzniosłość polskich tłumaczeń jego zdaniem może oddalać od wierności oryginałowi, a zarazem utrudniać prawdziwą komunikację z Bogiem.

33 Zob. *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów „Tota Ecclesia”*, nr 46.

jak np. ogólnikowość, szablonowość, pompatyczność, pobożna frazeologia, zawiłość, wielosłowie, hermetyczność, infantylność, teologiczny żargon. Język chrześcijaństwa tym wyróżnia się na tle języka religijnego w ogóle, że stara się nieść ciężar naszego człowieczeństwa, odzwierciedlając pytania, jakie stawiamy wobec rzeczywistości, która nas przekracza: o cierpienie, o śmierć, o dobro, o prawdę czy o Boga. Zbigniew Adamek zauważa, że Jezus mówił językiem „codziennym, ale religijnym, mocno osadzonym w Biblii. Był to język egzystencjalny, ale równocześnie język symboliczny”<sup>34</sup>. Był to język nadziei, afirmacji, ale też konfrontacji wobec własnej bezradności, niewystarczalności i grzeszności. Krótko mówiąc, język – który nazywamy tu katechetycznym – ma do spełnienia bardzo wyjątkowe zadanie w życiu człowieka, postawione w centrum stworzenia.

### 3. Funkcja fatyczna języka w katechezie

Dotychczasowa analiza pokazuje wyraźnie, że język, jakim posługujemy się w przestrzeni katechetycznej, pełni funkcję fatyczną: dąży do zainicjowania i stałego podtrzymywania pewnej wspólnoty uczestnictwa. Spróbujmy przyjrzeć się bardziej wnikliwie tej przestrzeni, zwłaszcza sytuacjom, w których katecheza napotyka najbardziej sprzyjające i najbardziej ograniczające warunki do realizacji omawianej funkcji. Wspomnieliśmy już o liturgii – jest to wyjątkowy moment dla katechezy. Jak pisze Marek Kowalczyk, „liturgia jest wypełnieniem katechezy, a katecheza potrzebuje liturgii”<sup>35</sup>. Inspiracja katechumenatem, bardzo obszernie opisana w nowym *Dyrektorium katechetycznym* (zob. DK 61–65), pokazuje, że zadaniem katechezy jest wtajemniczenie człowieka/wspólnoty w doświadczenie własnego życia jako miejsca realizowania się historii zbawiania. Liturgia ma pogłębić to życie: zobaczone w perspektywie dziejów zbawienia zostaje ono włączone w wieczną Liturgię<sup>36</sup>. Katecheza dzięki liturgii (albo liturgia dzięki katechezie) angażuje osobę we wszystkich wymiarach jej egzystencji (albo we wszystkie wymiary jej egzystencji); liturgia staje się językiem katechezy (zob. DK 207–208).

Język w liturgii może umożliwiać albo uniemożliwiać/utrudniać wejście w świat nadprzyrodzony obecny w naturalnych znakach i symbolach liturgicznych, czyli

34 Z. Adamek, *O funkcji profetycznej języka kaznodziejskiego*, w: *Od Biblii Wujka do współczesnego języka religijnego...*, s. 99. W *Fides et ratio* Jan Paweł II proponuje zawierzyć językowi naturalnemu; wszak nie jest on przeszkodą w spotkaniu z Bogiem (zob. FeR 84).

35 M. Kowalczyk, *Katecheza i liturgia: w kierunku odnowy*, „Teologia i Człowiek” 11 (2008), s. 125; zob. J. Charytański, *Liturgia w katechezie*, w: *W kręgu zadań i treści katechezy*, Warszawa 1992, s. 81–88.

36 S. Płusa, *Symboliczny język prefacji mszalnych*, w: *Język w liturgii*, red. B. Drabik, W. Przyczyna, Tarnów 2018, s. 177.

komunię, która została ustanowiona między *sacrum* i *profanum* poprzez Wciele nie<sup>37</sup>. Zadaniem katechezy jest doprowadzić uczestników liturgii do świadomego wejścia w rzeczywistość, ale nie pojęciowo, lecz egzystencjalnie (przez symbol); nie przez „odprawienie mszy”, ale doświadczenie komunii we wspólnocie (w Duchu Świętym); nie przez uwznioślającą celebrację obrzędów, lecz „pełne, świadome i czynne” (zob. KL 14) przyjęcie daru nowego życia – czyli nowe spojrzenia na własne życie jako odkupione przez Chrystusa. Warto zauważyć przy okazji, że już w instrukcji *De interpretatione textuum liturgicorum* (1969) zapisano, że „teksty liturgiczne pomyślane były jako przekaz ustny i wymagają stylu oraz retoryki języka mówionego”, „podczas doboru odpowiednich środków wyrazu, tłumacze muszą brać pod uwagę adresatów i mówców”<sup>38</sup>. Podobnie w późniejszej instrukcji *Liturgiam authenticam* (2001) zwraca się uwagę na to, by oryginalne teksty były dostępne i zrozumiałe nawet dla wiernych bez wykształcenia (zob. nr 25 i 59)<sup>39</sup>. Niestety, teksty liturgiczne (mszalne) wciąż pozostawiają w tym względzie wiele do życzenia.

Podjęcie komunikacji przez nadawcę nie byłoby skuteczne, gdyby również odbiorca nie był zdolny odczytać wezwania, jakie jest w jego stronę kierowane; „liturgia jest formą komunikacji religijnej”<sup>40</sup>. Toteż formacja (katecheza) liturgiczna nie tylko troszczy się o to, by ułatwić zrozumienie prawdziwego sensu liturgii Kościoła, lecz również umożliwić wejście w doświadczenie tego sensu. Jak pisze Władysław Chaim, „język nabiera sakralnego charakteru, kiedy człowiek wyraża w nim to, co przeżywa, jako tajemnicę, *numinosum*”. Jednak obecność Tajemnicy nie uprawomocnia wcale posługiwania się jakimś językiem tajemnym: nie chodzi przecież o wejście w inną rzeczywistość, oddzieloną (jak sugeruje jedno ze znaczeń terminu „święty”), ale o Tajemnicę naszej codzienności, w której żyje Duch Boga: odsłonięcie tej tajemnicy w naszej codzienności. Używanie języka uformowanego katechetycznie oznacza zdolność do współuczestniczenia

37 Zob. R. Grzegorzczkova, *Wypowiedzi religijne jako formy uczestnictwa w sacrum*, w: *Język religijny dawniej i dziś*, t. II, red. S. Mikołajczak, T. Węclawski, Poznań 2005, s. 15–16.

38 Za: B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, Kraków 2004, s. 285–286.

39 Tymczasem analiza Mszału pokazuje, że język jest tu bliższy nie mówionej, ale pisanej odmianie polszczyzny. Na dodatek naśladuje składnię łacińską. Zob. B. Drabik, *Czy język w liturgii to język zrozumiały i komunikatywny? Próba językoznawczej diagnozy*, w: *Język w liturgii...*, s. 128–136; M. Makuchowska, W. Przyczyna, *Przed nową edycją „Mszału Rzymskiego” w Polsce. O języku przekładu tekstów liturgicznych*, w: *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, t. II, red. K. Gózdź, Lublin 2004, s. 309–322.

40 W. Chaim, *Narracyjna struktura liturgii i problem jej zrozumiałości*, w: *Język w liturgii...*, s. 39. Władysław Chaim nazywa ten proces „przebudzeniem symbolu u odbiorcy” oraz „przeżywanieniem siebie w symbolu”.

w liturgii jako jeden lud kapłański (bez podziału na „scenę” i „audytorium”) i otwiera osoby zgromadzone na spotkaniu liturgicznym na relacyjność, która stanowi istotę życia Bożego. Liturgia jest szkołą budowania więzi opartych na życiu Boga<sup>41</sup>. Język liturgiczny zatem powinien być „rzeczywistym wyrazem wspólnoty wierzących w konkretnej sytuacji życiowej”<sup>42</sup>.

Drugą sytuacją, w której język katechezy napotyka poważne przeszkody, jest grunt nauki (rozumianej i jako *sciences*, i jako *humanities*). Zasadniczo w tym kontekście częściej używa się pojęcia „język teologii”, jednak nauka odrzuca ten język jako metodologicznie niepoprawny. Na dodatek współczesny świat, prześląknięty „myśleniem technicznym”<sup>43</sup>, język teologii utożsamia z wszelką mową Kościoła, niezrozumiałą dla człowieka posługującego się zupełnie odmiennymi kodami kulturowymi<sup>44</sup>. Z drugiej strony, usiłowanie, by udowodnić, że religia jest zjawiskiem naukowym – tzn. że ma prawo być traktowana poważnie – w dobie postnowoczesności spotyka się z obojętnością. Dlatego w przestrzeni rozmowy bardziej adekwatny mógłby być język katechezy, który ze względu na funkcję fatyczną – obecną choćby w formie świadectwa, narracji czy symbolu – ma większe szanse na wejście w dialog ze współczesnym światem. Język katechezy w tym znaczeniu stanowi próbę przezwyciężenia wszechobecnego sceptycyzmu, egocentryzmu, zubożenia, konfliktu – pozbawiony „żargonu teologicznego” może być językiem zaufania i nadziei, językiem wyjścia z niewoli lęku<sup>45</sup>. Aby móc nawiązywać więzi przyjaźni i pogłębiać dojrzałe relacje, język ten ma ułatwiać dyskurs nie na płaszczyźnie doktryny (prawd wiary nie udowadnia się za pomocą metody naukowej)<sup>46</sup>, a w narracji zakorzenionej w historii zbawienia – czyli opowieści wszystkich chrześcijan, którzy począwszy od Ewangelistów, nieprzerwanie opowiadają o swej wierze. Innymi słowy, katecheza umożliwia, by tradycja

41 Zob. Benedykt XVI, *Adhortacja „Sacramentum caritatis”*, nr 64.

42 J. Nowak, *Tłumaczenie tekstów liturgicznych*, w: *Język w liturgii...*, s. 271. Sławomir Płusa zauważa, że język prefacji mszalnych słabo koresponduje z codziennością wiernych, z ich doświadczeniem człowieczeństwa. Nie sposób budować relacji, jak również doświadczenia symbolicznego, na abstrakcyjnych i teologicznych pojęciach. Zob. S. Płusa, *Symboliczny język prefacji mszalnych...*, s. 181.

43 Neil Postman ukuł termin „technopol” na oznaczenie triumfu techniki nad kulturą. Zob. N. Postman, *Technopol*, Warszawa 2004. W innej książce (*Zabawić się na śmierć*, Warszawa 2006) autor ten poddał krytyce rozrywkowy wymiar współczesnej kultury.

44 *Zalety i przywary polskiego języka wiary. Raport „Laboratorium Więzi”, „Więź”, luty-marzec 2011*, s. 49.

45 Zob. J. Sochoń, *Bóg i język...*, s. 331–333.

46 Docieramy do Boga, ale zawsze tylko na ludzki sposób, cały zaś obszar niewyrażalnego leży poza granicami języka.

Kościół był wcióż żywa, bogatsza o nowe świadectwo kolejnych pokoleń. Język katechezy jest w ten sposób językiem relacji interpersonalnych i partycypacji w doświadczeniu paschalnej wiary gromadzącego się Kościoła, ale jednocześnie – pozbawiony hermetycznej osłony – językiem odsłaniającym głębię rzeczywistości, badanej przez naukę. Już Józef Kudasiewicz zauważył, że „spłaszczyliśmy i spłyciliśmy chrześcijaństwo tylko do jednego wymiaru, moralnego, a zgubiliśmy wymiar w głąb”<sup>47</sup>.

Udział teologii w badaniach naukowych wymaga więc odpowiedniego języka, który nie próbuje „tłumaczyć” świata ingerencją Boga (bo nawet gdyby tak było, to nie jest to przedmiotem badania naukowego) ani nie posługuje się kategorią cudu jako dowodu na tę ingerencję, lecz po prostu otwiera badacza na doświadczenie piękna stworzenia czy zadziwienia rozumnością świata, zaprasza go do przekraczania naukowego pragmatyzmu czy tendencji dehumanizujących itd. Przestrzeń katechezy na gruncie nauki staje się autentycznym *locus theologicus*, gdzie dialog między rozumem i wiarą nabiera sensu fatycznego: prowadzi do stanięcia wobec tajemnicy życia, wobec której nie można być osobno. Niewybaczalnym błędem ze strony katechezy byłoby uznać, że wystarczy pouczyć o tej tajemnicy. Jan Sochoń przypomina, że język religijny nie jest językiem pewności, lecz nadziei, np. buduje nadzieję w obliczu cierpienia<sup>48</sup>, natomiast „poczucie niewyraźności zawsze jest wynikiem nie tyle zamknięcia sfery niewyraźnego, ile raczej przyjmowania założeń natury filozoficznej”<sup>49</sup>. Nie oznacza to jednak rezygnacji z języka orzeczeń dogmatycznych. Jak zauważa Kazimierz Misiaszek, język logiczny i język mityczny w religii istnieją jednocześnie<sup>50</sup>. I właśnie ta cecha pozwala nauce w dialogu z religią odsłonić się rzeczywistości jeszcze bardziej, więcej, głębiej – jednak nie w znaczeniu naukowego badania, lecz w partycypacji, nawiązaniu więzi z tajemnicą, co katecheza próbuje ująć w kategorii osobowe<sup>51</sup>.

47 J. Kudasiewicz, *Duch Święty i Jego dary*, Kraków 2008, s. 21.

48 Zob. J. Sochoń, *Bóg i język...*, s. 339–340.

49 Tamże, s. 26.

50 Zob. K. Misiaszek, *Charakter języka katechezy*, w: *Język katechezy...*, s. 54. Dogmat ze swej natury jest „tworem paradoksalnym”, ponieważ usiłuje wyrazić niewyraźne. Choć jest wyrażony za pomocą pojęć, jego przedmiotem nie jest pojęcie, lecz ukryta za nim rzeczywistość zbawcza. Dogmat więc nie wyraża pełnej prawdy, gdyż jest nieadekwatny wobec całej Tajemnicy: odsłania jedynie jakiś aspekt rzeczywistości, wskazuje na jej sens, jednak bez partycypacji nie może go uobecnić. Zob. P. Dul, *Mistrz Eckhart. Język dogmatu a język doświadczenia mistycznego*, w: *Ostatnie przed wielkim milczeniem...*, s. 132–134.

51 Langdon Gilkey interpretował ten rodzaj aktywności jako umieszczenie tego, co skończone, w pewnej całości, która nie jest postrzegana, ale jest wywoływana, odsłaniana. Zob. L. Giley, *Nazwanie wichru...*, s. 298.

Podobnie lecz jak w sytuacji liturgii – mechaniczne podejście zawsze czyni język katechetyczny martwym, a nawet sprowadza na manowce.

Trzecia sytuacja związana z fatyczną funkcją języka to kwestia katechezy młodzieży (a szerzej, także katechezy rodzinnej). Liczne badania każą założyć, że jeśli człowiek nie ma żywej więzi z tradycją religii, nie rozumie też odpowiedniego kodu, w którym nadawany jest przekaz, i nawet jeśli próbuje się mu opowiedzieć narrację w jego języku, nadal nie jest w stanie prawidłowo jej odczytać<sup>52</sup>. Katecheza może w tym kontekście stanowić miejsce odrodzenia języka religijnego, tym bardziej że młody chrześcijanin nie dlatego nie posiada kompetencji językowych w tym zakresie, że je stracił, ale dlatego, że prawdopodobnie wcale ich nie nabył. Rezygnacja z katechezy parafialnej na korzyść nauczania religii w szkole wcale nie pozwoliła zmienić tego stanu rzeczy, ponieważ sama wiedza o religii okazuje się nie wystarczającą do nabycia zdolności religijnych. Do tego konieczne jest wtajemniczenie w tradycję wiary. Kazimierz Misiaszek pisze:

Język chrześcijaństwa wydaje się niezrozumiały – ponieważ niesie ze sobą pytania czy problemy, których dzisiejszy słuchacz czy odbiorca (katechizowany) sobie nie stawia. W ten sposób sprawia wrażenie, że ich nie rozumie<sup>53</sup>.

Nie ma do czego tych słów odnieść w swoim życiu. Dla kontrastu Jezus mówił obrazowo, a Jego opowieści znajdowały odzwierciedlenie w życiu słuchaczy; nie mówił o religii, ale o ich życiu, w zaskakujący sposób ukazując jego głębię – odsłaniał tajemnicę Boga obecnego w ich codzienności. Młodzież chyba nie potrzebuje lepszego od tej rodzaju komunikacji. Dorastający, będąc z natury nastawieni na relacje (choć z różnych względów odczuwający często ich brak lub uwikłani w destrukcyjne związki), wyczuleni są na wiarygodność języka budującego przyjaźń.

Przestrzeń katechezy w stosunku do świata kształtowanego przez media (w tym bardzo mocno media społecznościowe) wydaje się alternatywnym środowiskiem dorastania, o ile wspólnota nie zadowala się utrzymaniem *status quo* religijności nastolatka, ale ukazuje mu perspektywę życia owocami Ducha

52 Dorota Zdunkiewicz-Jedynak uważa, że rozwój kultury masowej czyni ów kod religijny coraz mniej czytelnym i zrozumiałym, a niekiedy martwym. Zob. D. Zdunkiewicz-Jedynak, *O Bogu łatwym, lekkim, niewymagającym. Banalizacja języka Kościoła*, „ResPublica Nova” 2 (2004), s. 67; D. Nowakowska, *Młody chrześcijanin jako odbiorca tekstów religijnych*, „Język – Szkoła – Religia” 2 (2012), s. 142.

53 K. Misiaszek, *Charakter języka katechezy...*, s. 56.



Świętego<sup>54</sup>. Przygotowanie do przyjęcia sakramentu bierzmowania – jako katechumenalny proces polegający na odkrywaniu tych owoców oraz służący nauce ich rozeznawania – może stać się także okazją do krytycznego spojrzenia na siebie i świat współczesnej kultury. Dawniej taką rolę spełniała rodzina, dziś katecheza rodzinna wydaje się ograniczać do wymiaru socjologicznego religii; nawet oferując gotowe wzory zachowań, nie przekazuje ich znaczenia ani nie odnosi do rzeczywistych potrzeb dziecka<sup>55</sup>. Toteż katecheza bierze na siebie zadanie podstawowego wtajemniczenia w wiarę, do czego jednak wymagana jest umiejętność delikatnego i pełnego zrozumienia wyjścia naprzeciw nieświadomym potrzebom dzieci i młodzieży – zwykle fałszywie postrzeganym przez pryzmat zachowań konsumpcyjnych – i przemianę ich natury. Tym, co utrudnia katechezie proces komunikacji, jest nawyk skrótowego i pozornego porozumiewania się ludzi młodych. Z drugiej strony młodzieży nie wystarcza już „język ojców i praocjów”, razi ją też górnolotność kościelnej mowy, ponuractwo i biurokratyczna tępota, ckliwość i pseudointelektualna uczoność<sup>56</sup>. Język młodzieży po prostu nie przystaje do języka przepowiadania; jednak podobnie jak bunt, ma dla niej charakter rozwojowy: język służy jej do orientacji w świecie – a młodzi ludzie czują się bardzo zagubieni, często samotni, a nawet porzuceni. Za pomocą języka, który w swej symbolice obficie czerpie z religii, próbują nadać swej podróży kierunek<sup>57</sup>. O ile byłoby im łatwiej, gdyby zostali w tym zauważeni, zaakceptowani i zrozumiani. Być może, gdy usłyszą owo wyjątkowe wezwanie, jakim Jezus w Galilei zwracał się do rybaków, nie przejdą nad nim obojętnie.

## Wnioski

Zagadnienie współczesnego języka religijnego jest od dawna żywo dyskutowane wśród badaczy. Collegium Marianum w Pelplinie i Zakład Dydaktyki Języka Polskiego IFP Uniwersytetu Gdańskiego od 2005 roku organizują konferencje i wydają kolejne publikacje pod tytułem *Język – Szkoła – Religia*; Pracownia Badań

54 Św. Paweł wymienia: miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie (zob. Ga 5,22,23).

55 „Katolicy – pisze Magdalena Grabowska – chętnie mówią o wierze przez pryzmat tradycji rodzinnej, ale nie nadają jej szczególnej wagi. Dla większości z nich wiara jest wewnętrzną potrzebą człowieka, ostoją w trudnych chwilach, źródłem nadziei i zaufaniem Bogu” (M. Grabowska, *Profile obrazu pojęcia „wiara w Boga” w języku współczesnych Polaków w świetle badań ankietowych oraz wywiadów*, „Język – Szkoła – Religia” 2 (2014), s. 19).

56 Zob. *Zalety i przywary polskiego języka wiary...*, s. 52–54.

57 W kulturach archaicznych służyły temu rytuały przejścia. Ta nieobecna dziś praktyka znacznie utrudnia wejście nastolatkom w dorosłość. Zob. D. Kurzydło, *Rytuały przejścia a bierzmowanie. Próba zastosowania psychologii antropologicznej do katechezy młodzieży*, Warszawa 2015.

nad Komunikacją Religijną oraz Katedra Pedagogiki i Psychologii Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego zapraszają od 2007 roku na cykliczne sympozja do Głogowa i Grzybowa k. Kołobrzegu, które są poświęcone „Językowi – religii – tożsamości” oraz „Językowi doświadczenia religijnego”; z kolei Zakład Gramatyki Współczesnego Języka Polskiego i Onomastyki IFP UAM, Wydział Teologiczny UAM oraz Wydział i Filologiczno-Filozoficzny Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk organizują międzynarodowe konferencje naukowe pod wspólnym tytułem „Język religijny dawniej i dziś”; a w Krakowie ma siedzibę Zespół Języka Religijnego, kierowany przez ks. prof. Wiesława Przyczynę, będący organem Rady Języka Polskiego przy Prezydium Polskiej Akademii Nauk (od 1999 r.). Pokażna ilość badań przeprowadzonych przez te ośrodki pozwala prowadzić wielostronne analizy naukowe.

Niniejszy artykuł został poświęcony fatycznej funkcji języka w katechezie. Funkcja ta dotyczy możliwości nawiązywania i pogłębiania więzi między uczestnikami spotkania, dyskursu czy procesu wychowania. Podkreśla, że mówiący czy głoszący Dobrą Nowinę, tworząc swą wypowiedź, od samego początku buduje ją pośród innych i dla innych – w oczekiwaniu na ich aktywne, współrozumiejące zaangażowanie<sup>58</sup>. Bożena Matuszczyk zwraca jednak uwagę na potrzebę poszukiwania nowego języka misyjnego, który mógłby zastąpić niezrozumiały i odrzucony język kanoniczny<sup>59</sup>. Nie chodzi przy tym wcale o upraszczanie przekazu, lecz „używanie [bardziej] zróżnicowanych form przekazu”<sup>60</sup>. Taka jest też wizja ewangelizacji prezentowana przez papieża Franciszka, który mówi o „permanentnym stanie misji” (zob. *Evangelii gaudium* 25). Już choćby z tego powodu właśnie funkcja fatyczna języka jest tak istotna w Kościele. Sam przykład Jezusa (pedagogii Jezusa) pokazuje, że również w katechezie chodzi przede wszystkim o język spotkania i język zdarzeń, na kanwie którego Bóg może kontynuować historię zbawienia – budować swe królestwo pośród ludzi. To język, za pomocą którego możliwe jest towarzyszenie człowiekowi w procesie poznawania Boga. To język, który pozwala być blisko ludzkich spraw i który dzięki temu odsłania obecność Boga.

58 Zob. B. Milewska, *W służbie dialogu z odbiorcą: parafrazowanie i jego wykładniki*, „Język – Szkoła – Religia” 2 (2013), s. 46.

59 Zob. B. Matuszczyk, *Dlaczego spór o język religijny?...*, s. 157.

60 P. Biniek, *Modernizacja przekazu religijnego. Zarys struktury pojęcia*, w: *Język religijny dawniej i dziś...*, t. V, s. 154.

## Bibliografia

- Adamek Z., *O funkcji profetycznej języka kaznodziejskiego*, w: *Od Biblii Wujka do współczesnego języka religijnego*, red. Z. Adamek, S. Koziara, Tarnów 1999.
- Bajerowa I., *Rola języka we współczesnym polskim życiu religijnym. Wprowadzenie do dyskusji*, w: *Zagadnienia wybrane*, red. M. Karpluk, J. Sambor, Lublin 1988.
- Binek P., *Modernizacja przekazu religijnego. Zarys struktury pojęcia*, w: *Język religijny dawniej i dziś*, t. V, red. P. Bortkiewicz, S. Mikołajczak, M. Rybka, Poznań 2009.
- Blachnicki F., *Posłani w duchu Chrystusa Sługi*, Kraków 2009, s. 74.
- Chaim W., *Narracyjna struktura liturgii i problem jej zrozumiałości*, w: *Język w liturgii*, red. B. Drabik, W. Przyczyna, Tarnów 2018.
- Charytański J., *Liturgia w katechezie*, w: *W kręgu zadań i treści katechezy*, Warszawa 1992.
- Czarnecka K., *Język katechezy jako przedmiot refleksji na łamach czasopisma Katecheta. Stan i potrzeby*, w: *Język katechezy*, red. R. Przybylska, W. Przyczyna, Tarnów 2008.
- Drabik B., *Czy język w liturgii to język zrozumiały i komunikatywny? Próba językoznawczej diagnozy*, w: *Język w liturgii*, red. B. Drabik, W. Przyczyna, Tarnów 2018.
- Draguła A., *Plaża zbawionych. Kazania na czasie*, Kraków 2021.
- Dul P., *Mistrz Eckhart. Język dogmatu a język doświadczenia mistycznego*, w: *Ostatnie przed wielkim milczeniem. Język i religia*, red. E. Przybył, Kraków 2001.
- Dupré L., *Inny wymiar. Filozofia religii*, Kraków 2003.
- Gajewska U., *Język religijny w badaniach filozoficznych, teologicznych i religioznawczych*, „Słowo. Studia Językoznawcze” 3 (2012).
- Gilkey L., *Nazwanie wichru. Odnowa języka religijnego*, Warszawa 1976.
- Gogolik M., *Świadectwo nawrócenia w przekazie katechetycznym*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2 (2016).
- Gomola A., *Bóg kobiet. Studium językowo-teologiczne*, Tarnów 2010.
- Grabowska M., *Profile obrazu pojęcia „wiara w Boga” w języku współczesnych Polaków w świetle badań ankietowych oraz wywiadów*, „Język – Szkoła – Religia” 2 (2014).
- Grzegorzczkowska R., *Wypowiedzi religijne jako formy uczestnictwa w sacrum*, w: *Język religijny dawniej i dziś*, t. II, red. S. Mikołajczak, T. Węclawski, Poznań 2005.
- Grzegorzczkowska R., *Kilka refleksji na temat istoty, zakresu i cech swoistych języka religijnego*, „Poradnik Językowy” 10 (2008).
- Kłoczowski J.A., *Język, którym mówi człowiek religijny*, „Znak” 12 (1995).
- Kowalczyk M., *Katecheza i liturgia: w kierunku odnowy*, „Teologia i Człowiek” 11 (2008).
- Kudasiewicz J., *Duch Święty i Jego dary*, Kraków 2008.
- Kurzydło D., *Rytuály przejścia a bierzmowanie. Próba zastosowania psychologii antropologicznej do katechezy młodzieży*, Warszawa 2015.

- Kutrowski S., *Między trafem a powołaniem. Z hermeneutyki rzeczywistości zdarzeniowej*, Toruń 2018.
- Makuchowska M., *Język religijny względem pozostałych odmian polszczyzny*, w: *Od Biblii Wujka do współczesnego języka religijnego*, red. Z. Adamek, S. Koziara, Tarnów 1999.
- Makuchowska M., Przyczyna W., *Przed nową edycją „Mszału Rzymskiego” w Polsce. O języku przekładu tekstów liturgicznych*, w: *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, t. II, red. K. Góźdz, Lublin 2004.
- Malinowski B., *Problem znaczenia w językach pierwotnych*, w: *Językoznawstwo Bronisława Malinowskiego*, red. K. Pisarkowa, Kraków 2000.
- Matuszczyk B., *Dlaczego spór o język religijny?*, w: *Język religijny dawniej i dziś*, t. III, red. P. Bortkiewicz, S. Mikołajczak, S. Rybka, Poznań 2007.
- Mech K., *Między religijnym doświadczeniem a jego wysłowieniem*, w: *Ostatnie przed wielkim milczeniem. Język i religia*, red. E. Przybył, Kraków 2001.
- Mikołajczak S., Rybka M., *Badania nad językiem religijnym w Polsce w latach 1988–2013. Osiągnięcia – perspektywy badawcze*, „Poznańskie Studia Polonistyczne” 2 (2013).
- Milewska B., *W służbie dialogu z odbiorcą: parafrazowanie i jego wykładniki*, „Język – Szkoła – Religia” 2 (2013).
- Misiaszek K., *Język w katechezie*, „Seminare” 17 (2001).
- Misiaszek K., *Misja prorocka i jej realizacja w Kościele w Polsce*, „Teologia Praktyczna” 8 (2007).
- Misiaszek K., *Charakter języka katechezy*, w: *Język katechezy*, red. R. Przybylska, W. Przyczyna, Tarnów 2008.
- Monologi równoległe. Rozmowa z Olgą Drendą, antropolożką kultury*, „W Drodze” 5 (2021).
- Nadolski B., *Wprowadzenie do liturgii*, Kraków 2004.
- Nowak J., *Tłumaczenie tekstów liturgicznych*, w: *Język w liturgii*, red. B. Drabik, W. Przyczyna, Tarnów 2018.
- Nowakowska D., *Młody chrześcijanin jako odbiorca tekstów religijnych*, „Język – Szkoła – Religia” 2 (2012).
- Pasierb J.S., *Od kaznodziejstwa do homilii*, Pelplin 1984.
- Pepliński M., *Wartość kognitywna języka religijnego: perspektywa analityczna*, w: *Przewodnik po filozofii religii. Nurt analityczny*, red. J. Salamon, Kraków 2016.
- Piela M., *Jakiego przekładu Starego Testamentu brakuje w Polsce?*, w: *Polszczyzna biblijna – między tradycją a współczesnością*, t. 1–2, red. S. Koziara, W. Przyczyna, Tarnów 2009.
- Płusa S., *Symboliczny język prefacji mszalnych*, w: *Język w liturgii*, red. B. Drabik, W. Przyczyna, Tarnów 2018.

- Polak M., „*Laboratorium dialogu*”, czyli o dialogowaniu w katechezie, „Symposium” 2 (2020).
- Ramczykowska B., *Metafora drogi jako środek perswazji w dyskursie kaznodziejskim*, „Język – Szkoła – Religia” 1 (2014).
- Sochoń J., *Bóg i język*, Warszawa 2000.
- Sroczyński P., *W poszukiwaniu skutecznego języka katechezy*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2 (2007).
- Sztajer S., *Język a konstytuowanie świata religijnego*, Poznań 2009.
- Sztajer S., *Pojęciowa konstrukcja świata religijnego. Przekonania religijne a procesy poznawcze*, Poznań 2018.
- Węclawski T., *Ten niemożliwy język teologii*, „Znak” 12 (1995).
- Węclawski T., *Wspólny świat religii*, Kraków 1995.
- Wojtak M., *Polimorficzność stylu religijnego we współczesnej polszczyźnie*, w: *Język religijny dawniej i dziś*, t. V, red. P. Bortkiewicz, S. Mikołajczak, S. Rybka, Poznań 2009.
- Zalety i przywary polskiego języka wiary. Raport „Laboratorium Więzi”, „Więź”, luty–marzec 2011.*
- Zdunkiewicz-Jedynak D., *O Bogu łatwym, lekkim, niewymagającym. Banalizacja języka Kościoła*, „ResPublica Nova” 2 (2004).
- Zwoliński A., *Kaznodzieja w trosce o język religijny*, „Symposium” 2 (2012).

## „JĘZYK, KTÓRY ODSŁANIA”. FUNKCJA FATYCZNA JĘZYKA W PRZESTRZENI KATECHETYCZNEJ

### Streszczenie

Badania nad językiem religijnym stanowią ważny wkład w rozwój katechetyki, która zajmuje się naukową refleksją nad wychowaniem chrześcijan oraz wtajemniczeniem ich w żywą wiarę Kościoła. Język religijny nie stanowi odrębnego rodzaju języka, ale polega na umiejętności komunikowania współczesnemu człowiekowi w sposób dla niego zrozumiały prawd, które dotyczą życia nadprzyrodzonego. Ważne zadanie w tym procesie pełni katecheza, dzięki której przepowiadanie wiary ma dotknąć człowieka w jego codziennej egzystencji. Dzięki katechezie chrześcijanie nie tylko lepiej rozumieją, czym jest język symboliczny, narracyjny, a także doktrynalny, lecz uczą się myśleć w tym języku.

Artykuł ten poświęcony jest fatycznej funkcji języka w katechezie. Funkcja ta dotyczy możliwości nawiązania więzi i jej pogłębiania między uczestnikami katechezy i procesu wychowania. Autor stara się uzasadnić znaczenie funkcji fatycznej w przestrzeni katechetycznej i wskazać jej znaczenie w realizacji różnych zadań katechetycznych. Wzór pedagogiki Jezusa

pokazuje, że w katechezie jest obecny przede wszystkim język spotkania i język wydarzeń, na kanwie których Bóg może kontynuować historię zbawienia. Język katechetyczny pozwala ludziom być blisko ludzkiej egzystencji, a tym samym objawia obecność Boga. Budowanie dojrzałych więzi nie jest sprawą łatwą w sytuacji, kiedy społeczeństwo nie posiada odpowiednich kompetencji społecznych. Tym bardziej potrzeba mądrej katechezy, komunikatywnych katechetów oraz wartościowych pomysłów na użycie w przestrzeni katechetycznej języka, który odsłania Boże królestwo wśród ludzi.

Słowa kluczowe: funkcja fatyczna języka, język religijny, język w katechezie, język liturgiczny

### Nota autorska

Dariusz Kurzydło – duchowny rzymskokatolicki, teolog, katechetyk, psycholog. Poszukiwania naukowe skupia na zagadnieniu katechezy dorosłych oraz dorastania człowieka w warunkach współczesnego kryzysu tożsamościowego; autor książek: *Katecheza dorosłych we współczesnych dokumentach Kościoła* (2003); *Rytuały przejścia a bierzmowanie. Próba zastosowania psychologii antropologicznej do katechezy młodzieży* (2015); *Pedagogia przejścia. Wprowadzenie do metodologii katechetyki skoncentrowanej na dorastaniu* (2020); e-mail: d.kurzydło@uksw.edu.pl.

### Cytowanie

Kurzydło D., „Język, który odsłania”. *Funkcja fatyczna języka w przestrzeni katechetycznej*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 37 (2021), s. 129–148. DOI: 10.18276/cto.2021.37-08.