

Joanna Kubaszczyk

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

gluck@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0003-0158-8267

PRZEKŁAD TEKSTÓW RELIGIJNYCH I TEOLOGICZNYCH – PRZEDMIOT, SPECYFIKA I WYBRANE PROBLEMY TŁUMACZENIOWE

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RP.2024.004>

Zarys treści: Artykuł podejmuje kwestię złożoności i specyfiki przekładu religijnego i teologicznego. Przekład ten stanowi nie tylko istotny element wymiany kulturowej, ale również ważki czynnik ekonomiczny. Charakteryzuje go wielogatunkowość, hybrydowość. Używane w nim słownictwo oscyluje między terminologią fachową a potocyzmami, a tendencja używania stylu wysokiego, hieratycznego konkuruje ze skłonnością do stosowania kolokwializmów i sięgania po styl potoczny. W przekładzie tym pojawia się szereg wyzwań dla tłumacza, poczynwszy od kwestii terminologicznych przez kwestię inkulturacji aż po intertekstualność.

Słowa kluczowe: przekład tekstów religijnych, przekład teologiczny, przekład sakralny, wielogatunkowość, hieratyczność, terminologia teologiczna, intertekstualność, hybrydowość

Wstęp

Przekład tekstów religijnych i teologicznych uprawiany jest od początku piśmiennictwa polskiego. Od najdawniejszych czasów refleksja nad tym rodzajem transferu wpływała też na myślenie o tłumaczeniu w ogóle,

stąd można upatrywać w nim nawet „kolebkę przekładoznawstwa” bądź „matkę przekładu” (Gomola 2021: 37). O jego znaczeniu świadczą dane wydawnicze. Książki o tematyce religijnej to dosyć stabilny element polskiego rynku wydawniczego – udział tego segmentu wynosił zarówno w 2013, jak i w 2022 roku 6% (Dawidowicz-Chymkowska 2023: 16, wykres 4.1, por. także *ibid.*: 28). Liczba ta nie obejmuje wszystkich wydawnictw, gdyż publikacje religijne to „utwory związane funkcjonalnie z praktykami religijnymi” (*ibid.*: 28), natomiast nie zalicza się do tej kategorii książek teologicznych jako publikacji naukowych, w ujęciu tematycznym kategoria ta jest zatem większa liczebnie (por. *ibid.*). Wśród wszystkich książek o tematyce religijnej 80% publikacji stanowiły książki katolickie (*ibid.*). Z tego względu w dalszej części będę odnosić się głównie do wydawnictw katolickich. W zaokrągleniu w ostatniej dekadzie blisko 10% przekładów na język polski stanowiły przekłady tekstów z dziedziny religii i teologii. *Ruch wydawniczy w liczbach* za 2017 rok odnotowuje w przypadku publikacji religijnych i teologicznych wyraźne tendencje wzrostowe (Dawidowicz-Chymkowska 2018: 22). Mimo że w roku 2022 liczba ta z kolei nieznacznie spadła do 8,75% (Dawidowicz-Chymkowska 2023: 80, tab. 8), porównanie danych wieloletnich wskazuje, że ten rodzaj przekładu stanowi nie tylko istotny element wymiany kulturowej, ale również ważki czynnik ekonomiczny.

Jednocześnie przekład tekstów z tej dziedziny jest bardzo specyficznym rodzajem pośrednictwa językowego. Tłumacz tekstów religijnych i teologicznych dąży z zasady do ograniczenia samowoli, służy bowiem, jak wierzy, prawdzie objawionej, absolutnej. Owo wewnętrzne i zewnętrzne skrepowanie wolności tłumacza jest niewątpliwie pochodną wyznawanej religii – od najbardziej restrykcyjnego w tym względzie podejścia maho-metan (por. Naudé 2010: 291) po dosyć liberalny stosunek do tej kwestii niektórych denominacji chrześcijańskich – oraz zależy od rodzaju tekstu i jego religijno-teologicznego nasycenia, jednak zasadniczo przekłady te podlegają różnym regulacjom. Dotyczy to kontroli tego, „kto tłumaczy, co jest tłumaczone, dla kogo się tłumaczy oraz czy i z kim się dzieli przekładem i go dyskutuje” (Naudé 2010: 291, za Robinson 2000: 103–107 [tłum. moje – J.K.]). Już sam wybór tłumacza podlega restrykcjom, wydawcy oryginału zastrzegają sobie często w umowie, że kandydat musi uzyskać ich akceptację. Jeżeli jest to osoba wydawcy nieznana, może on obwarować zgodę dalszymi warunkami, jak miało to miejsce w przypadku

przekładu *Drogowskazów* Daga Hammarskjölda zaproponowanego przez ks. Jana Zięję. Zieja tak wspomina ten proces:

Dokonałem całego tłumaczenia. „Znak” jest gotów wydać, ale firma szwedzka, która opublikowała oryginał, odpisała: „Takiego tłumacza nie znamy, nie możemy być pewni, że to będzie dobry przekład, chyba że pan Zygmunt Łanowski zostanie jego redaktorem” (Zieja 1991: 194).

Przekłady tekstów religijnych muszą uzyskać ponadto z reguły autoryzację władzy duchownej, w Kościele katolickim jest to formuła „Nihil obstat” – wyraża ona zgodę na publikację po zaakceptowaniu danej pozycji przez teologa, który stwierdza, że prezentowane treści nie stoją w sprzeczności z doktryną Kościoła. Jeżeli miałyby się okazać, że dzieło lub fragment budzą wątpliwości teologiczne, wydawnictwo mimo poniesionych nakładów może zdecydować się na rezygnację z wydania takiego dzieła¹. Taka kontrola rzadko występuje w przypadku innych rodzajów przekładu, w których czasami tłumaczowi daje się nawet możliwość daleko idącej zmiany tekstu (na przykład dokonania transkrecji). Takie praktyki są w przekładzie religijnym niedopuszczalne i mogą być uznane za świętokradcze. Ponadto już drobne zmiany mogą prowadzić do istotnych różnic teologicznych, stąd dosłowność albo właśnie jej brak zyskuje w przekładzie tego typu zupełnie inną doniosłość.

Józef Tischner zapytuje: „Czym staje się scena ludzkiego dramatu bez miejsc świętych?” I odpowiada: „Staje się ziemią samowoli. Oto miejsce, na którym wszystko wolno” (Tischner 2001: 63). Słowa krakowskiego filozofa można by sparafrazować, pytając, czym staje się scena dramatu przekładu bez pism świętych. Czy staje się sceną samowoli? Miejscem, gdzie wszystko wolno? Z drugiej strony, czym jest w kontekście przekładu tekstów religijnych wierność i wolność? Czy tęsknota za wiernością nie jest tęsknotą za rajem utraconym? Na ile można teksty te dostosować do

¹ Znany jest mi osobiście jeden taki przypadek: Autor oryginału przysłał jako przedmiot przekładu rozszerzoną wersję pozycji, która była recenzowana w procesie rekomendacji do przekładu. Dopisany przez niego rozdział nie uzyskał jednak aprobaty. Wydawnictwo zdecydowało się zrezygnować z opublikowania gotowego już przekładu. W tym wypadku nie było to związane z samym tłumaczeniem, lecz przykład ten ilustruje, jak poważnie traktuje się czystość doktrynalną.

odbiorcy, inkulturować? Co wpływa na specyfikę tego rodzaju działania translatorskiego? Na wszystkie te pytania nie sposób odpowiedzieć wyczerpująco w jednym artykule ze względu na jego ograniczone ramy, choć warto je zadawać. Niniejszy tekst stawia sobie stąd cel skromniejszy – określenie przedmiotu, jego specyfiki oraz wskazanie na niektóre aspekty, które mogą pojawić się w szeroko rozumianym przekładzie tekstów, które w jakimś sensie dotyczą *sacrum*.

1. Przekład religijny i teologiczny – określenie przedmiotu: wielość gatunków

Przekład religijny można zdefiniować jako proces przenoszenia tekstów o charakterze religijnym między językami z uwzględnieniem ich wymiaru religijnego. Teksty o charakterze religijnym dotyczą religii w jej różnych aspektach i przejawach. Teksty te mogą odnosić się do dziedziny poznania, na przykład doktryny religijnej, do różnych aspektów działania ludzkiego związanych z kultem, obrzędowością, postępowaniem moralnym oraz do instytucji religijnych (Zdybicka 1992: 32, Makuchowska 2013: 489). Ważną rolę w wyodrębnianiu tekstów i języka religijnego pełni opozycja *sacrum* i *profanum* – pierwszy jej człon odnosi się do życia religijnego, drugi zaś świeckiego (Makuchowska 2013: 488). Jednak przejście od ścisłego *sacrum* do pełnego *profanum* jest stopniowe i płynne, a co więcej, dla chrześcijanina obie te rzeczywistości się przenikają (Kubaszczyk 2018: 288). Stąd wśród tekstów o charakterze religijnym da się wyodrębnić teksty sakralne *par excellence*, a na drugim biegunie znajdują się teksty świeckie podejmujące tematy religijne z elementami języka religijnego. Skrajnie znaleźć można też utwory nie mające w ogóle charakteru religijnego, zawierające w sobie jednak elementy języka religijnego i fragmenty tekstów religijnych, czy na odwrót utwory o charakterze religijnym silnie nasycone językiem świeckim, potocznym, bez wyraźnych znamion stylu religijnego czy wyspecjalizowanych środków językowych. Dlatego rację trzeba przyznać Marzenie Makuchowskiej, według której o „religijnym charakterze tekstów nie przesądza (...) forma, ale głębsza warstwa ich znaczeń, pełnione przez nie funkcje, a także samo usytuowanie wypowiedzi w ramach czynności kultowych czy w szerzej rozumianym życiu religijnym” (2013: 492).

Również termin *język religijny* może być stosowany w znaczeniu węższym i szerszym. Według Ireny Bajerowej i Jadwigi Puzyniny (2000), których myśl podejmuje Makuchowska (2013), rozumiany wąsko odnosi się do języka stosowanego w liturgii i innych czynnościach rytualnych, do języka modlitw prywatnych, a także języka tekstów, które uważa się za święte. Jest to też język przepowiadania (stosowany w nauczaniu, na przykład w katechezie oraz w homiliach i kazaniach), a także język traktatów teologicznych. Termin ten obejmuje ponadto język stosowany w literaturze pięknej traktującej o kwestiach związanych z religią. W szerszym znaczeniu natomiast odnosi się języka tekstów „metareligijnych”, traktujących o religii z perspektywy zewnętrznej jak religioznawstwo, socjologia etc. (Bajerowa, Puzynina 2000, Makuchowska 2013: 488).

Mimo iż największa ilość badań skupia się wokół przekładu pism świętych (Biblii, Koranu, Talmudu), a dalej ewentualnie na piśmiennictwie religijnym, to przekład tekstów religijnych i teologicznych nie ogranicza się do książek o tematyce religijnej i teologicznej. Trzeba zatem określić bliżej nasz przedmiot rozważań. Określenie „przekład religijny i teologiczny” jest bowiem dosyć niejasne, gdyż w obszarze sfery życia odnoszącej się w jakiejś mierze do *sacrum* wyróżnić można całą rzeszę gatunków.

Po pierwsze należy odróżnić teksty sakralne, uznawane za święte i natchnione, od pozostałej twórczości teologicznej i religijnej. W ich przypadku zakłada się, że nie tylko mówią one o Bogu, lecz także pochodzą od Boga (Vermeulen 2021). Chodzi tu o teksty objawione, w chrześcijaństwie przede wszystkim *Pismo Święte*. O tekstach sakralnych mówi się również w odniesieniu do tekstów związanych z praktykami religijnymi i rytuałem, takich jak teksty liturgiczne oraz formuły modlitewne. Sfera tych tekstów poddana jest najściślejszej kontroli. Służyć ma ona zachowaniu czystości doktrynalnej, gdyż teksty te stanowią „*locus theologicus* – źródło prawd teologicznych” (Makuchowska 2013: 490). Termin *przekład sakralny* wiązać się będzie zatem z transferem tekstów o charakterze ściśle sakralnym i ten rodzaj przekładu podlegać będzie najściślejszym restrykcjom². Wy-

² Zwraca uwagę na ten fakt Jarosław Różański OMI, który zauważa, że choć zasadniczo „wierność powinna dopuszczać możliwość stopniowania, wiążącego się z szeroko rozumianym podobieństwem”, to „[j]ednak tekst biblijny nie jest tekstem zwykłym, ale obarczonym znamieniem tekstu świętego i znakiem jedności całego Kościoła. Dlatego też w tłumaczeniach tekstów biblijnych reguły przekładów odnoszące się do literatury są mo-

tyczne dotyczące przekładu modlitw liturgicznych Kościoła katolickiego znajdują się w watykańskiej instrukcji *Liturgiam authenticam* (2001), a ich celem jest między innymi zabezpieczenie wiary i jedności całego Kościoła (ibid., pkt. 7). W tym wypadku wymogi dotyczą nie tylko wierności semantycznej. Stolica Apostolska oczekuje również stosunkowo wiernego odwzorowania struktury formalnej³, czego skutkiem może być skomplikowana składnia czy hermetyczność, wynikająca z naśladowania struktur łacińskiego oryginału (Makuchowska 2013: 518).

Kolejnym terminem jest *przekład teologiczny*. W sensie wąskim odnosić się on będzie tylko do transferu tekstów o tematyce teologicznej, będących efektem uprawiania teologii jako nauki i zajmujących się doktryną, podejmujących refleksję nad rozumieniem istoty Boga i planu zbawczego. Można wymienić tu takie gatunki jak rozprawy naukowe i artykuły teologiczne czy wykłady uniwersyteckie.

Obok tego istnieją jednak różnego rodzaju teksty formacyjne, służące przekazywaniu wiary i wiedzy o jej przedmiocie oraz wtajemniczeniu we wszystkie obszary życia chrześcijańskiego, czyli katechezie. Oznacza ona „każde przekazywanie wiary chrześcijanom, począwszy od pierwszego usłyszenia kerygmatu aż do wyższych form naukowej teologii” (*Katecheza*, 2024). W ramach tekstów formacyjnych bogactwo formalne sięga od prostych świadectw aż po katechizmy i summy teologiczne. W sensie szerszym przekład teologiczny obejmować będzie zatem „wszelkie nauczanie dotyczące spraw Boskich” (Lemaitre, Quinson, Sot 1997: 307), gdyż od czasów św. Augustyna uważa się je za teologię. Ten obszar poddany jest również w pewnym stopniu kontroli.

dyfikowane i ściśle określone. Możliwość stopniowania, zgodnego z regułami podobieństwa ograniczona jest do minimum, a nawet wprost wykluczona” (2004: 362).

³ Stosowne zalecenie brzmi: „przekład tekstów liturgicznych liturgii rzymskiej ma być nie tyle dziełem artystycznym, ile raczej wiernym i dokładnym oddaniem w języku narodowym oryginalnych tekstów. Chociaż wolno korzystać ze swobody w doborze słów oraz stosować składnię i styl odpowiednie do tekstu w języku narodowym i do toku mowy, który jest właściwy dla języka ojczystego, to jednak wypada, aby tekst oryginalny, czyli pierwotny, na ile to możliwe, był tłumaczony bardzo wiernie i bardzo dokładnie, a mianowicie bez jakichkolwiek opuszczeń albo dodatków, co do jego treści, oraz bez wprowadzania parafraz i glos; przystosowanie tekstu do właściwości i przymiotów różnych języków narodowych powinno być nieznaczne i przeprowadzone ostrożnie” (*Liturgiam authenticam* 2001, pkt. 20).

Terminem o najszerszym zakresie jest *przekład religijny*, gdyż obejmuje on tłumaczenie wszelkiej twórczości mownej o charakterze religijnym. W ramach szeroko rozumianego przekładu tekstów religijnych obok wymienionych już tekstów objawionych i teologicznych *sensu largo* uwzględnić trzeba również:

- teksty objawień prywatnych oraz teksty mistyczne;
- różnego rodzaju teksty dziennikarskie jak wywiady czy reportaże, podejmujące kwestie wiary i religii. Współcześnie do tej grupy zaliczyć należałoby również gazetki parafialne, publikatory diecezjalne oraz strony internetowe sformalizowanych podmiotów kościelnych i wyznaniowych oraz różnych grup, stowarzyszeń itp. działających w ramach danych wspólnot wyznaniowych;
- teksty literackie, lirykę religijną, powieści o tematyce religijno-teologicznej, dramaty i in. Skala nasycenia tematyką religijną może być przy tym różna, od luźnej inspiracji aż po dogłębne opracowanie poszczególnych tematów wiary;
- literaturę epistolarną – np. listy hierarchów i do hierarchów – oraz pamiętnikarską;
- akty i kodeksy prawne;
- i szereg innych.

W odniesieniu do omawianej wielogatunkowości cytowany już *Ruch wydawniczy w liczbach* podkreśla, że:

[w] ramach literatury religijnej mieszczą się książki różnego rodzaju. W roku 2017 największą grupę, bo aż 974 tytuły, stanowiły książki popularnonaukowe, eseistyczne oraz z pogranicza tych dwóch typów – znajdziemy tu między innymi rozmaite interpretacje prawd wiary, wiedzę dotyczącą historii kościoła, uproszczoną teologię. Znaczna (413 tytułów) jest także liczba książek religijnych, które można zaliczyć do literatury faktu – pamiętniki, dzienniki, listy, wspomnienia. 312 tytułów stanowiły katechizmy i modlitewniki, 171 tytułów to kazania, encykliki, listy duszpasterskie. Znajdziemy także w tym zbiorze 43 różnorodne wydania ksiąg świętych (Dawidowicz-Chymkowska 2018: 23).

To szerokie spektrum spaja tematyka religijno-teologiczna, która ma swoje wykładniki tekstowe między innymi w nawiązaniach do *Pisma Świętego* i innych tekstów kanonicznych, specjalnym słownictwie, sięganiu

do gatunków tekstowych charakterystycznych dla *Biblii* i kultu (chrześcijańskiego), np. modlitwa, litanie etc.

Różne gatunki mogą współistnieć w ramach jednej wypowiedzi. Często praktyką w twórczości religijnej jest choćby wplatanie do tekstów rozważań czy kazań krótkich form literackich, szczególnie wierszy. Przykładem może być *Modlitwa* Cypriana Kamila Norwida, włączona do *Lednickiego dekalogu* o. Jana Góry OP (Góra 2004: 21). Ten rodzaj wielogatunkowości wymaga w sytuacji przekładu czasami kooperacji kilku osób – praktykowane bywa bowiem zlecanie rekreacji fragmentów poetyckich poetom – tłumacz dostarcza w tym wypadku surowego przekładu, tzw. „rybkę”, a inna osoba nadaje utworowi kształt poetycki. Ilustrację znajdujemy w *Naśladowaniu* Dietricha Bonhoeffera (oryg. *Nachfolge*). Zamieszczony przez autora wiersz Christiana Friedricha Richtera przełożył na potrzeby tego wydania na podstawie przekładu filologicznego poeta Roman Bąk, podczas gdy całość przekładu książki jest mojego autorstwa (Bonhoeffer 1997: 200).

Kooperacja potrzebna jest zresztą czasami również w samym sercu przekładu teologicznego, gdyż jak zauważa Jacobus Naudé (2010: 285), na skutek tego, że tłumaczom rzadko udaje się zostać ekspertami w bardzo złożonej dziedzinie tekstów sakralnych i teologicznych, a teologom z kolei brak kompetencji tłumaczeniowych, praca zespołowa jest ze wszech miar wskazana. Z drugiej strony, na co słusznie zwracają uwagę Michael P. De-Jonge i Christiane Tietz (2015) recepcja większości podstawowych dla religii tekstów odbywa się zwykle – poza wąskim gronem specjalistów – za pośrednictwem przekładów, stąd teologia jako dziedzina zależy od przekładów i je jednocześnie utrwała. Dotyczy to nie tylko tekstów źródłowych, ale też różnego rodzaju tekstów wtórnych, interpretacji, komentarzy, stąd występuje tutaj nawet pewna translacyjna wielostopniowość (np. greka → łacina → niemiecki → polski).

Wielogatunkowość dobrze ilustruje zarówno *Biblia*, jak i najzwyklejsze kazanie, które w zależności od głoszącego może przybrać formę wiersza, alegorycznej bajki dla dzieci, teologicznej interpretacji Ewangelii i czytań (homilia), być świadectwem, opowieścią hagiograficzną, refleksją dotyczącą wydarzeń społeczno-politycznych w kontekście wiary etc.

2. Specyfika przekładu tekstów religijnych i teologicznych

Owo bogactwo gatunkowe sprawia, że przekład twórczości słownej religijno-teologicznej jest zasadniczo przekładem hybrydowym, łączącym elementy przekładu tekstu fachowego – w każdym z tych tekstów (może z wyjątkiem niektórych tekstów literackich⁴) występują terminy teologiczne o sprecyzowanym znaczeniu, ściśle związane z doktryną – oraz innych rodzajów przekładu, przekładu literackiego, marketingowo-reklamowego (marketing religijny), urzędowego (wewnątrz-instytucjonalna korespondencja urzędowa) etc.

Przekład religijno-teologiczny obejmuje ponadto gatunki ustne i pisemne. Do pierwszych poza tłumaczeniem rekolekcji, kazań, spotkań ewangelizacyjnych czy ślubów, należeć będzie też rozmowa duszpasterska, a nawet w ekstremalnych przypadkach bliska spowiedzi rozmowa z kierownikiem duchowym. Również gatunki ustne przenikają się wzajemnie – tłumacz spotkania ewangelizacyjnego skonfrontowany jest często z szybkimi przejściami, od emocjonalnego apelu do formalnej, skonwencjonalizowanej modlitwy, od świadectwa w stylu potocznym do wypowiedzi podniosłej, hieratycznej, od tłumaczonej symultanicznie pełnej odniesień teologicznych konferencji do przekładu podczas rozmowy duszpasterskiej, poruszającej bardzo intymne problemy zainteresowanego. Wymaga to od niego nie tylko wszechstronnego przygotowania merytorycznego, ale też umiejętności dyskretnego wejścia w rolę niewidzialnego uczestnika procesu terapeutycznego i niesienia problemów, o których zyskał z przyczyn zawodowych współwiedzę. Jest to problem może ze względu na skalę niedostrzegany, jednak warto o nim wspomnieć, gdyż osoby zawodowo przygotowywane do pomocy innym, jak terapeuci, duszpasterze, spowiednicy, uczą się pewnych psychologicznych strategii obronnych, których tłumacz zwykle nie posiada⁵.

⁴ Nawiązania w tekstach literackich mogą dotyczyć samej formy utworów religijnych (modlitwa, litania).

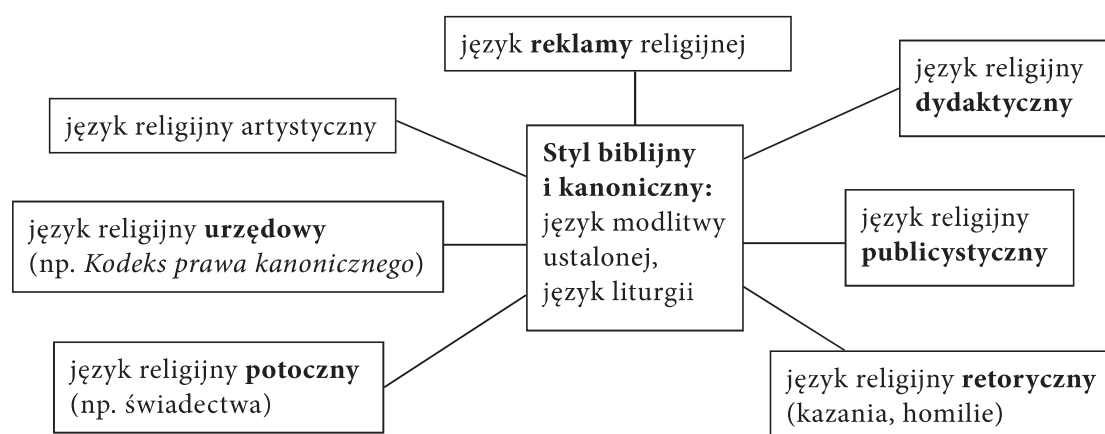
⁵ Obszar ten jest wspólny z innymi sytuacjami wymagającymi pośrednictwa tłumacza, w których uczestnikami są osoby z różnymi traumatycznymi przeżyciami, jak tłumaczenia

W przypadku tłumaczeń ustnych, środowiskowych, oprócz tłumaczy profesjonalnych jako pośrednicy językowi angażują się też często osoby znające język lepiej bądź gorzej, które spontanicznie zgłaszają się do pomocy – na przykład w grupkach dzielenia na spotkaniach Taizé, podczas Światowych Dni Młodzieży itp. Może to rodzić pewne problemy związane z niedoskonałą znajomością języka i przede wszystkim terminologii języka religijnego, jednak w tym przypadku pierwszoplanowym celem jest umożliwienie jakiegokolwiek komunikacji między członkami grupy. Z drugiej strony tego rodzaju spotkania są często pierwszym „poligonem” dla młodych adeptów tłumaczenia religijnego.

Kolejną istotną różnicą między przekładem tekstów religijnych a innymi rodzajami przekładu jest fakt, że w przypadku tego pierwszego mamy do czynienia z rozbudowanym układem translatorycznym, gdyż ważnym aspektem w tym rodzaju pośrednictwa jest otwarcie się tłumacza na Transcendencję (w chrześcijaństwie na Ducha św., por. Różański 2004: 363), jego duchowa dyspozycyjność (por. Kubaszczyk 2018).

Kiedy mówimy o przekładzie religijno-teologicznym w szerokim znaczeniu, pamiętać trzeba, że obejmuje on teksty z wielu obszarów tematycznych, posługujących się różnymi odmianami języka religijnego i że wymaga on z reguły bardzo rozbudowanych kompetencji i dużej erudycji ze strony tłumacza.

Zróznicowanie wewnątrz języka religijnego ilustruje następujący schemat. W każdej z poniższych odmian językowych można zastąpić „język” „przekładem”, by w efekcie otrzymać różne rodzaje przekładu religijnego, np. przekład religijny dydaktyczny, publicystyczny czy biblijny:



Rys. Odmiany języka religijnego wg Zdunkiewicz-Jedynak (2013: 109)

W kontekście przekładu trzeba zadać odnośnie tego zróżnicowania wiele pytań: o podobieństwa i różnice w języku religijnym i stylu tekstów religijno-teologicznych w poszczególnych obszarach, na przykład w języku religijnym naukowo-teologicznym czy retorycznym, w poszczególnych językach i kulturach, czy o to, co trzeba uwzględnić w transferze międzyjęzykowym i międzykulturowym, żeby przekaz był skuteczny. Albowiem w przypadku tego rodzaju tekstów (szczególnie o funkcji perswazyjnej) skuteczność przekonania słuchacza i przekazu prawd wiary jest jednym z najbardziej istotnych czynników udatności przekładu.

Skuteczność przekazu wiąże się z potrzebą inkulturacji. Jest ona problemem znanym, obecnym w myśli o przekładzie teologicznym, szczególnie biblijnym, od dawna, uświadamianym sobie przez teologów, a mimo to niezwykle palącym⁶. Już wystąpienie św. Pawła na greckim areopagu uznaje się za pierwszą faktyczną próbę inkulturacji. Jej potrzebę dostrzegali też późniejsi misjonarze, jak apostołowie Słowian Cyryl i Metody, czy działający w XVI w. w Chinach jezuicki misjonarz Matteo Ricci (Konior 2013: 64). Współcześnie wątek inkulturacji podjął w teorii przekładu Eugene A. Nida (1964). Inkulturacja nie zawsze jest jednak pożądana:

There may be situations in translation where it is essential to bridge the cultural gap and others where the translator is supposed to leave the gap open and insist on the cultural distance between source and target cultures and just try to assist people to peep across and understand the otherness of what is happening⁷ (Naudé 2010: 286).

uchodźców z obszarów wojennych czy ofiar gwałtów. W obecnym systemie kształcenia tego rodzaju sytuacjom zawodowym i przygotowaniu do nich nie poświęca się jednak zasadniczo albo w ogóle, albo stosunkowo niewiele uwagi (ewentualnie porusza się omawiane kwestie podczas zajęć dotyczących przekładu środowiskowego).

⁶ Szerzej o inkulturacji w przekładzie religijnym por. Kubaszczyk (2018), Różański (2004). Ten ostatni wskazuje na konkretne problemy związane ze współczesnym przekładem *Nowego Testamentu* na język gidarski i próbą zakorzenienia chrześcijaństwa w afrykańskiej kulturze północnego Kamerunu.

⁷ „W tłumaczeniu mogą zaistnieć sytuacje, w których konieczne staje się zniwelowanie różnic kulturowych, oraz takie, w których tłumacz powinien pozostawić przepaść otwartą i obstawać przy dystansie kulturowym między kulturą źródłową a docelową, próbując po prostu pomóc ludziom spojrzeć przez nią i zrozumieć inność tego, co się dzieje” [tłum. moje – J.K.].

Obok inkulturacji pojawia się też problem dostosowania języka z jednej strony do odbiorcy, by przekaz był dla niego zrozumiały, a z drugiej strony do przedmiotu, który z natury swojej jest wzniosły. Kwestia ta zaprzątała już Starożytnych, jak choćby tłumacza *Wulgaty* św. Hieronima, czy później reformatorów, na przykład Marcina Lutra⁸. Dziś w postulatach, by modlitwa była „sprawowana dostojnie, czytelnie, poważnie i godnie” (Góra 2004: 20) wybrzmiewa owo napięcie między zrozumiałością a sakralnym namaszczeniem. Jest to jeden z punktów – ponadkonfesyjny, który podkreślają nawet agencje tłumaczeniowe, oferujące usługi z zakresu przekładu religijnego:

Die der religiösen Tradition gemeinsame Frömmigkeit und Ehrfurcht erfordert typischerweise eine formelle Sprachebene. Das bedeutet, dass religiösen Übersetzungen zu archaischen Formulierungen neigen, dass umgangssprachliche Ausdrücke vermieden werden müssen und euphemistische oder metaphorische Formulierungen zu bevorzugen sind⁹ (Lingual Consultancy Services 2022).

Kwestiom języka, tak istotnym w kontekście przekładu religijno-teologicznego, poświęcony jest następny punkt.

3. Specyfika języka religijnego

To co natychmiast zwraca uwagę w kontakcie z tekstami z dziedziny teologii i religii, to zwykle używany w nich język. Z jednej strony teksty te nasycone są w różnym stopniu – w zależności od gatunku – słownictwem

⁸ Zniemczenie Biblii dokonywane było w obszarze niemieckojęzycznym wielokrotnie przed przekładem Lutra. Między rokiem 1466 a 1522 ukazało się 14 przekładów wysoko-niemieckich i 4 niskoniemieckie. Kształt językowy przekładu Lutra znacząco przewyższał jednak prace poprzedników – jeden z późniejszych teologów I. Döllinger spointował to tak, że „Sie stammelten, er redete.“ – „Tamci jękali się, a Luter mówił” (cyt. za *Luther als Bibelübersetzer*, 2023 [tłum. moje – J.K.]). Luter dążył do uwspółcześnienia językowego swego przekładu, słynne stało się jego motto tłumaczeniowe, wedle którego trzeba zwykłemu człowiekowi patrzeć na gębę, jak gada, i wedle tego tłumaczyć [por. *Sendbrief vom Dolmetschen* z 1530 roku, tu za Koller (1992: 39)].

⁹ „Pobożność i cześć, typowe dla tradycji religijnej, wymagają zazwyczaj formalnego poziomu języka. Oznacza to, że w tłumaczeniach religijnych zwykle używa się sformu-

specjalistycznym, to jest słownictwem fachowym czy dziedzinowym. Występują tu terminy ograniczone w użyciu tylko do teologicznych tekstów fachowych, jak na przykład *transsubstancjacja*, *kerygmat*, słownictwo, które weszło do języka ogólnego i znane jest ogółowi wierzących różnych denominacji (np. *zbawienie*, *odkupienie*), oraz słownictwo znane czasami tylko jednej konfesji (np. *tabernakulum*, *przeistoczenie*, *ikonostas*, *oblóczyny*). Część specyficznych dla języka chrześcijaństwa terminów weszło na stałe do języka ogólnego i używana jest poza kontekstem religijnym, także w zmienionym znaczeniu, na przykład *dogmat*, *miłosierdzie*, część stała się dla współczesnego zlaicyzowanego odbiorcy niezrozumiała. Z drugiej strony w języku religijnym obecne jest też słownictwo ogólne, świeckie, czasami nawet specjalistyczne z różnych dziedzin współczesnego życia jak *podatki*, *eutanazja*, *ekonomia* itp. (por. Makuchowska 2013: 496). Może to prowadzić na styku tych systemów leksykalnych do różnego rodzaju problemów przekładowych, przykładem mogą być tzw. *faux amis*, jako ilustrację przywołać warto przymiotnik *ökonomisch* w wyrażeniu *ökonomische Trinität* i przekład *Trójca ekonomiczna* zamiast *Trójca historiozbawcza* (przykład za Piotrowski 2004: 345).

Jednak język religijny od innych odmian języka wyróżnia nie tylko specjalne słownictwo o treści religijnej. Dorota Zdunkiewicz-Jedynak podaje dalsze cechy kanonicznego języka religijnego takie jak szablonowość (język religijny cechuje powtarzalność utartych zwrotów, często nieużywanych poza kontekstem religijnym jak *całować pierścień Rybaka* czy spetryfikowane struktury typu *w duchu pokory i sercem skruszonym* /liturgia/) oraz hieratyczność (manifestująca się w użyciu słownictwa podniosłego, archaizmów leksykalnych i składniowych oraz innych przestarzałych form językowych, a także charakterystycznej metaforyki i symboliki). Maria Wojtak (2004: 110), wskazując na wielość rejestrów stylistycznych, które pojawiają się w różnych wzorcach gatunkowych tekstów religijnych, zauważa, że podniosłość, archaiczność, oficjalność, fachowość (w formie specjalistycznego słownictwa), potoczność, metaforyczność lub inne formy obrazowości występują we wszystkich gatunkach tekstów religijnych. Hieratyczność cechuje szczególnie teksty i celebracje liturgiczne, ale tendencja

łowań archaicznych, należy unikać wyrażen potocznych i preferuje się sformułowania eufemistyczne lub metaforyczne” [tłum. moje – J.K.].

do używania form podniosłych i patetycznych przenosi się także na inne obszary, w których używa się języka religijnego lub porusza tematy związane z *sacrum*. Dalsze wyróżniki języka religijnego to jego ekspresywność, symboliczność i wieloznaczność (por. Zdunkiewicz-Jedynak 2013: 116).

Do tych cech należałoby może współcześnie dodać hybrydowość. Chęć uwspółcześnienia języka religijnego prowadzi do łączenia stylu wysokiego z niskim, używania patetycznych utartych sformułowań w kontekście języka potocznego. Na zjawisko mieszania stylów wysokiego i niskiego we współczesnej komunikacji religijnej wskazuje cytowana już Zdunkiewicz-Jedynak, pisząc:

[z]jawiskiem, które wyróżnia komunikację religijną w Kościele na początku XXI w., jest **rozchwianie opozycji *sacrum* – *profanum*** – a w konsekwencji stopniowa **neutralizacja opozycji *język *sacrum** (język wyłączony z codziennej komunikacji) – *język *profanum** (język codzienny, użytkowy)**. Głównym jej przejawem językowym jest **ekspansja i amplifikacja elementów stylu potocznego** [...] (ibid.: 123, wytl. w oryg.).

Snując refleksję na temat cech języka religijnego w odniesieniu do przekładu, trzeba podnieść kwestię ewentualnych problemów stylistycznych wynikających z silniejszych bądź słabszych tendencji do używania charakterystycznej metaforyki i symboliki oraz po części kulturowo uwarunkowanej hieratyczności języka. Problemem może też być omówione powyżej zjawisko hybrydowości, większa tendencja do rytualizacji bądź spontaniczności (por. Makuchowska 2013: 493), bądź preferencja innych cech stylu religijnego w różnych kręgach kulturowych takich jak profesjonalność bądź ogólność (por. dla przykładu niemiecko-polskiego Pieciul-Karmińska 2007), monologiczność bądź dialogowość, wspólnotowość bądź indywidualizm (cechy za Makuchowska 2013: 492 i nn.). Niektóre z tych trudności zostaną omówione poniżej.

4. Hieratyczność języka – sakralna funkcja słowa

Tłumacz tekstów z zakresu religii pamiętać musi o fakcie, że słowo pełni w wielu z nich, na przykład w Biblii, ale też w różnego rodzaju tekstach wypowiedzianych pod natchnieniem jak choćby teksty prorocत्व czy bło-

gosławieństw, funkcję sakralną. Każdy twórca tekstów religijnych jest świadom niedoskonałości słowa ludzkiego, bowiem – jak napisał Roman Brandstaetter (1996: 28) w wierszu *Modlitwa bez słów*:

Słowa są nieporadne,
Zawodne,
Nieokreślone
I Nieokreślające,

Są rozczarowaniem.

Bolesną omylnością.

Jednocześnie jednak człowiek religijny tęskni za doskonałością. Jak zauważa Mircea Eliade, „ta tęsknota religijna wyraża chęć życia w kosmosie czystym i świętym, takim, jakim był na początku, gdy wyszedł z rąk stwórcy” (1993: 88, wyróż. w oryg.). Ponadto, szczególnie w judaizmie i chrześcijaństwie, sakralna rola słowa wynika nie tylko z użycia słowa w przestrzeni sakralnej przez ludzi dla uzdrowienia i uświęcenia, ale przede wszystkim z przekonania, iż słowo jest dane od Boga, by działać (moc zbawcza słowa), co wyraża np. psalm 147 w. 15: „Na ziemię zsyła swoje orędzie, mknij chęć Jego słowo”, a słowa Pana „nie będą daremne”¹⁰. Z wiarą, że słowo pochodzi od Boga, wiąże się też szczególna funkcja prorocza, w której niejako partycypuje tłumacz. W *Księdze Powtórnego Prawa* padają słowa:

«[w]zbudzę im proroka spośród ich braci, takiego jak ty, i włożę w jego usta moje słowa, będzie im mówił wszystko, co rozkażę. Jeśli ktoś nie będzie słuchać moich słów, które on wypowie w moim imieniu, Ja od niego zażądam zdania sprawy. Lecz jeśli który prorok odważy się mówić w moim imieniu to, czego mu nie rozkazałem, albo wystąpi w imieniu bogów obcych – taki prorok musi ponieść śmierć». Jeśli pomyślisz w swym sercu: «A w jaki sposób poznam słowo, którego Pan nie mówił?» – gdy prorok przepowie coś w imieniu Pana, a słowo jego będzie bez skutku i nie spełni się, [znaczy to, że] tego Pan do niego nie mówił, lecz w swej pysze powiedział to sam prorok. Nie będziesz się go obawiał (Pwt 18,18–22).

¹⁰ Wszystkie cytaty z *Pisma Świętego* podaję za *Biblia Tysiąclecia Online* (2003).

Probiierzem prawdziwości jest tutaj zatem skuteczność. Słowo czysto ludzkie pozostaje bezskuteczne.

W odniesieniu do przestrzeni religijnej komunikacji słownej odnieść można ponadto to, co Eliade formułuje ogólnie, snując refleksję na temat niejednorodności przestrzeni dla człowieka religijnego, która „znajduje wyraz w doświadczeniu przeciwieństwa, jakie zachodzi między obszarem świętym, jedynym rzeczywistym, tym, który istnieje realnie, a całą resztą, otaczającą ów obszar dziedziną bezkształtu” (ibid.: 53). Owo doświadczenie przeciwieństwa między uporządkowanym, ukierunkowanym światem *sacrum* a bezładem, bezkształtem, chaosem i względnością przestrzeni świeckiej wpływa też na oczekiwania względem języka. Im bliżej *sacrum*, tym język powinien być bardziej dostojny, hieratyczny. Ale też sam tekst może być traktowany jako pewien kosmos, ukształtowana celowo przestrzeń znaków, w której każde przesunięcie powoduje zaburzenie porządku, co dostrzegali już pierwsi tłumacze tekstów religijnych, jak choćby Hieronim ze Strydonu, który w *Liście do Pammachiusza* pisał:

Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor me in interpretatione Graecorum absque scripturis santicis, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu (Sochacki 2013: 123)¹¹.

Uwaga Hieronima jest w pewnym sensie do dziś aktualna dla tłumacza tekstów religijnych i teologicznych, w których z jednej strony przekłada się myśl za myślą, z drugiej zaś należy zważać na fakt, iż „i porządek słów” może być „tajemnicą”, sakralnym kodem, a także ich wybór ma znaczenie, gdyż nie każde słowo ma tę samą wagę i powagę. Na fakt ten zwracają uwagę dobitnie autorzy *Uwag o współczesnych przekładach Biblii*, zamieszczonych w publikatorze Rady Języka Polskiego, podkreślając:

Ponadto tekst Biblii ma nie tylko cel komunikacyjny, ale także cel wychowawczy: uwrażliwienia na świat wartości i na przeżycie religijne, czemu towarzyszy artystyczny, literacki i – ogólnie mówiąc – „wysoki” styl języka. Poszukiwanie takiego wzorca stylowego winno się dokonywać nie poprzez zabiegi głębokiej

¹¹ „Ja bowiem nie tylko wyznaję, lecz wprost i otwarcie oświadczam, że w tłumaczeniu pism greckich – wyjąwszy Pismo Święte, gdzie i porządek słów jest tajemnicą – wyrażam nie słowo za słowem, lecz myśl za myślą [LP 5.2]” (cyt. za Sochacki 2013: 123).

archaizacji i odwoływanie się do form i konstrukcji martwych. Nie oznacza to także kurczowego trzymania się jakichś reliktyw języka i sytuowania Biblii w szeregu szacownych zabytków przeszłości. Idzie raczej o umiejętny wybór tych cech tradycyjnego stylu biblijnego, które nie zaciemniają tekstu, lecz nadają mu pożądanego dostojenia tak, żeby wierny miał poczucie spotkania z językiem innym niż otaczający go na co dzień (reklama, polityka, media) (Czesak i in. 2007).

Owo „poczucie spotkania z językiem innym” pozwala właśnie wkroczyć w sferę *sacrum*, doświadczyć przestrzeni odmiennej od otaczającego *profanum*. Profanacja języka w sensie zeświecczenia może stanowić zatem głęboką ingerencję w ontologię tekstu religijnego i spowodować ostatecznie jego desakralizację. Autorzy omawianych *Uwag* radzą stąd tłumaczom-biblistom, by konsultowali swe wybory z językoznawcami:

W tych trudnych decyzjach bibliście winien przyjść z pomocą filolog, aby najważniejsza płaszczyzna i sakralna funkcja słowa nie została zubożona lub zatracona w wyniku błędnych wyborów językowych (ibid.).

Jednakże pamiętać trzeba, że teksty religijne same w sobie nie są jednorodne, o czym była już mowa, i szczególnie w tekstach katechetycznych występuje tendencja do uwspółcześniania języka, tak, aby był on zrozumiały i atrakcyjny dla współczesnego odbiorcy. Stąd dobór adekwatnych środków językowych w przekładzie zależeć będzie w dużej mierze od rodzaju przekładanego tekstu.

5. Szablonowość

Schematyzm, używanie utartych zwrotów w tekstach religijnych i teologicznych staje się problemem przekładowym, kiedy w kulturze docelowej bądź w powszechnej świadomości zbiorowej (pamięci społecznej) nie istnieją analogiczne utarte zwroty i sformułowania oraz gdy zwroty te (bądź czasami całe teksty) poddane zostają modyfikacji. Przykładem może być zdanie: „Wierzmy/ Że powstaliśmy z miłości/ I w miłość się obrócimy./ Amen”, kończące *Hymn do Madonny Dobrej Śmierci* Romana Brandstaettera (1988: 173), będące parafrazą znanej wszystkim wierzącym

formuły z liturgii Środy Popielcowej, wypowiedzianej podczas posypywania głów popiołem: „Pamiętaj, że z prochu powstałeś i w proch się obrócisz”, opartej na Księdze Rodzaju, gdzie zdanie to brzmi „Prochem jesteś i w proch się obrócisz” (Rdz 3, 19). Fraza powraca w liturgii pogrzebowej, podczas której kapłan rzucając na trumnę grudkę ziemi mówi: „Prochem jesteś i w proch się obrócisz, ale Pan cię wskrzesi w dniu ostatecznym. Żyj w pokoju”. Tłumacz, przekładający wspomniane zdanie musi zatem uwzględnić powyższe pre-teksty czy interteksty. Trudność pojawia się, gdy skostniałe zmodyfikowane sformułowania mają w języku przekładu inną formę, jak formuła niemiecka używana w Środę Popielcową: „Gedenke Mensch, dass du Staub bist und wieder zum Staub zurückkehrst”, bez elementu powstania z prochu, silniej nawiązująca do wzorca biblijnego.

6. Odmienne konteksty kulturowe

Chrześcijanie odwołują się do pewnej wspólnej spuścizny, w tym do tekstów kanonicznych, ale poszczególne elementy tej spuścizny mogą w danym kręgu językowo-kulturowym budzić różne skojarzenia. Tak ma się rzecz z psalmem 24. Psalm ten w przekładzie Franciszka Karpińskiego z muzyką Jacka Sykulskiego, zaczynający się od słów *Otwórzcie bramy, co nietknięte stały* znany jest w Polsce od prawie 30 lat jako Hymn III Tysiąclecia i kojarzony z Lednicą 2000 (Karpiński, Sykulski 1997). Natomiast w Niemczech ten sam psalm w wersji zaczynającej się od słów *Machet die Tore weit*, do którego muzykę skomponował barokowy kompozytor Andreas Hammerschmidt, jest jedną z najbardziej znanych pieśni adwentowych. Tłumacz tekstów religijnych musi zatem, odwołując się do przekładu funkcjonującego w kulturze docelowej, uwzględnić również specyficzne skojarzenia związane w tej kulturze z danym przekładem, a czasami nawet w ogóle z danym tekstem i unikać bezrefleksyjnego wykorzystywania istniejących przekładów, gdyż często obrosły one w dodatkowe sensory.

7. Odnowienie języka oraz hybrydowość

Wewnątrz wspólnot religijnych ścierają się różne nurty. Z jednej strony potrzeba „innego języka” na potrzeby sakralne sięga tak daleko, że w prze-

strzeni liturgicznej kościołów o obrządku słowiańskim (w Cerkwi Prawosławnej i Unickiej) używa się nadal języka cerkiewnosłowiańskiego, a wśród wyznawców katolicyzmu w Kościele Zachodnim są nieliczni, acz zagorzali, zwolennicy powrotu do łaciny. W nurcie umiarkowanym preferowany jest język literacki, „wysoki”, dostojny, wierni przyzwyczajeni do utartych sformułowań, skostniałych form, oczekują ich, gdyż one są sygnałem przebywania w przestrzeni świętej. Ale występuje też kontrtendencja, dążenie do odnowy i współczesnienia języka religijnego, co wiąże się między innymi z silną jego kolokwializacją¹². Tłumacz musi zatem zwrócić przede wszystkim uwagę na fakt, iż tendencje te mogą mieć różne nasilenie w zależności od kręgu językowo-kulturowego i nadmierna petryfikacja lub – wręcz odwrotnie – modernizacja języka mogą doprowadzić do odrzucenia przesłania. Dlatego wszystkie innowacje należy wprowadzać ostrożnie i w sposób wyważony, czego dowodzą niezbitnie wieloletnie spory wokół współczesnianych przekładów takich kanonicznych modlitw jak *Ojcze nasz* (por. np. Plutecka 2018) czy nowych przekładów biblijnych jak *Bibel in gerechter Sprache* (Bail i in. 2006).

Warto, zastanawiając się nad możliwą formą językową przekładu religijnego, przywołać konstatację Czesława Miłosza, który w *Przedmowie tłumacza do Księgi Psalmów* pisze:

Tłumacz dzieła sakralnego powinien dokonać wyboru języka, na jaki tłumaczy, bo nie wystarczy, jeżeli postanowi tłumaczyć na polski. Przekłady tekstów biblijnych robione w ostatnich czasach świadczą, moim zdaniem, o zacieraniu się odrębności kilku języków w obrębie polszczyzny, odpowiedzialność za co ponosi powszechny już dzisiaj żargon inteligencko-dziennikarski. Można nie chcieć uznać istnienia tutaj problemu, niemniej problem istnieje. Każdy, kto chcąc posłużyć się cytata z Pisma świętego, sięga do Wujka, bo nowe przekłady odczuwa jako nie dość dostojne, przyzna, że mamy tu do czynienia z bynajmniej nieurojoną różnicą. Tekstom biblijnym podołać mógłby zapewne tylko nowoczesny polski język „wysoki”, hieratyczny i liturgiczny, który by miał źródła w całej przeszłości, a zarazem był przyjęty przez dzisiejszą językową wrażliwość.

¹² W przestrzeni polskiego kaznodziejstwa jako przykład przywołać można dominikanina, o. Adama Szustaka OP, wykorzystującego nowoczesne środki i formy przekazu, niezwykle aktywnego w przestrzeni wirtualnej, którego język jest bardzo kolokwialny, często wręcz niepoprawny. Mimo to przyciąga on olbrzymie rzesze słuchaczy.

Czy taki język da się stworzyć? Jeżeli „stworzyć” ma znaczyć w danym wypadku najpierw postanowić, a następnie powołać do życia, to z pewnością nie. Odważyłem się wystąpić z moją próbą tylko dlatego, że od dawna, od młodości, szukałem w języku biblijnym miary i wzoru dla poezji, tak że nie ma tutaj zaczynania od nowa. Praca nad językiem na mój własny użytek oraz obecna jako tłumacza psalmów, pozostaje w gruncie rzeczy ta sama: chodzi o to, żeby była niewidoczna dla odbiorców, ukryta w warsztacie, dając jako wynik możliwie największą prostotę i zwięzłość (1981: 47–48).

Do kwestii doboru języka we współczesnych przekładach odnosi się we wstępie do miłoszowego przekładu *Księgi Psalmów* pół wieku temu ks. Józef Sadzik, który z jednej strony podkreśla udatność spolszczenia Miłosza dokonanego „w języku dostojnym, hieratycznym, odważnie sięgającym do rdzennej polszczyzny” (1981: 42), a z drugiej konstatuje, iż sytuacja języka sakralnego obecnie nie „wygląda wesoło”, gdyż „[ż]argon inteligencko-dziennikarski, tak tępiony przez Miłosza, wdziera się w przekłady liturgiczne, przynosząc teksty niezręczne, przeważnie odarte z piękna” (ibid.). W związku z tym Sadzik – również jako tłumacz – pyta, czy rezygnując z łaciny, „stworzymy sakralny, natchniony, a jednocześnie współczesny język polski” (ibid.). Pytanie to wydaje się również dziś, po półwieczu, nad wyraz aktualne.

8. Terminologia i leksyka specjalistyczna

Zarówno w tekstach ściśle teologicznych, jak i w tekstach o tematyce religijnej w szerokim znaczeniu występuje specjalne słownictwo. Nasylenie tekstu literackiego terminami teologicznymi jest oczywiście inne niż traktatu teologicznego, jednak właśnie łączenie języka ogólnego ze specjalistycznym może w tym wypadku stanowić pułapkę dla tłumacza nieobytego w wystarczającym stopniu ze specyfiką języka religijnego. Kwestie terminologiczne są dosyć złożone i nie da się ich wyczerpująco omówić w tym artykule, ale nadmienię przynajmniej o niektórych.

Pierwszym problemem może być ustabilizowana terminologia. W niektórych językach, np. niemieckim, istnieje rozbudowany i ścisły aparat terminologiczny, podczas gdy w innych, np. polskim nazywa się wiele rzeczy raczej opisowo i w wielu przypadkach nie ma ustabilizowanych

odpowiedników terminologicznych w języku teologii (liczne przykłady por. Pieciul-Karmińska 2007).

Inną kwestią jest konfesyjność terminologii – poszczególne denominacje używają po części odmiennego nazewnictwa, a to ma niekiedy znaczenie fundujące tożsamość, w związku z tym istniejących obocznie terminów nie można stosować wymiennie, synonimicznie, ponieważ albo mają inny zakres znaczeniowy, albo inne konotacje. Przykładem może być *Ostatnia Wieczerza* vs. *Wieczerza Pańska* – podczas gdy pierwsza nazwa preferowana jest przez katolików, druga używana jest w denominacjach protestanckich, a także przez Świadków Jehowy. Dalsze przykłady: *kościół* vs. *zbór*, czy *Prawo* vs. *Zakon*.

Do pułapek, które czyhają na tłumacza, zaliczyć trzeba też nierozpoznanie terminu w tekstach religijnych, skierowanych do szerokiej publiczności, w których przeważa język ogólny i wzięcie terminu za słowo o znaczeniu ogólnym. Przykładem może być *skrupulant*, o którym pisze ks. Jan Twardowski w wierszu *O uśmiechu w kościele*: „do skrupulanta, który stale dmucha spowiednikowi w pompkę ucha” (Twardowski 2000: 24). Leksem *skrupulant* ma w polszczyźnie religijnej znaczenie osoby, która spowiada się bardzo szczegółowo, gdyż ma różne skrupuły, czyli cechuje go „stan wewnętrznej udręki i niepewności związany z wątpliwościami natury moralnej, które dotyczą własnego postępowania” (Aszyk, 2025). Karl Dedecius przełożył ów fragment wiersza następująco: „zum Übereifrogen, der dem Beichtvater pausenlos in die kleine Ohrpumpe bläst“ (Twardowski 2000: 25). Jednak zaproponowane przez niego rozwiązanie nie jest adekwatne. Substantywowizowany przymiotnik *der Übereifrige* oznacza bowiem nadgorliwca, a to zupełnie inna postawa (postawa biblijnego Zeloty), natomiast w przypadku skrupulantów stosuje się w niemczyźnie teologicznej albo analogicznie słowo *Skrupulant*, albo ewentualnie *Nörgler* (dosł. ‘zrzęda’). Adrienne von Speyr w rozprawie poświęconej spowiedzi pisze: „Der Nörgler, der Skrupulant muß eher, als ihm lieb ist, Schluß machen“ (Speyr 1960: 207). Co ciekawe, teolog, który przełożył *Die Beichte* (pol. *Spowiedź*), o. Wiesław Szymona OP, zdecydował się to pierwsze, potoczne określenie przełożyć jako „szperacz” (Speyr 1993: 155), nawiązując do wcześniejszego użycia w tym kontekście słowa *Nörgeln*, które przetłumaczył jako „szperać bez końca w sumieniu” (Speyr 1993: 154).

Na zakończenie nadmienię, że trudnością może być również homonimia terminu i wyrazu języka ogólnego. Przykładem może być ponownie

poezja ks. Jana Twardowskiego, który w wierszu *Ubogi* deklaruje: „Kocham kościół ubogi” i dalej kontynuuje: „Kocham kościół nieśmiały// Boży// z tacą na której ktoś guzik położył” (Twardowski 2000: 208). Rudolf Bohren przetłumaczył tutaj rzeczownik *taca* jako *Tellerchen*: „ich liebe die schüchterne Kirche// Gottes// mit einem Tellerchen auf das jemand einen Knopf gelegt hat” (Twardowski 2000: 209). Poprawny odpowiednik tego terminu brzmi jednak w języku niemieckim *Kollektenteller* – rezygnacja z członu określającego i zdrobnienie sprawia, że czytając przekład mamy raczej wrażenie, że ktoś położył guzik na talerzyku. Trudno tutaj dociec, co wpłynęło w tym wypadku na decyzję tłumacza, poprawna podstawa wskazuje, że jego kierunek myślenia był zasadniczo słuszny¹³.

9. Intertekstualność

Występowanie nawiązań do innych tekstów nie jest specjalną domeną twórczości religijnej i teologicznej, intertekstualność jest jednak dla niej fundamentalna. Podstawowym tekstem, do którego nawiązują autorzy tekstów chrześcijańskich, jest oczywiście Biblia, ale sięgają oni też często do innych znanych dokumentów Kościoła oraz do tekstów literackich i tekstów z innych dziedzin. Ślady lekturowe nie zawsze są wyraźnie oznaczone, często reminiscencje czytelnicze pojawiają się jako nawiązania ukryte, gdyż twórcy albo zakładają, że ich odbiorcy znają teksty, do których jako autorzy się odwołują, albo nie uważają za konieczne podać źródło. Tłumacze tekstów religijnych i teologicznych muszą w związku z tym zachować dużą czujność. Podam przykład takiego częściowo oznakowanego nawiązania. W broszurze poświęconej studiom eksternistycznym *Theologie des Volkes Gottes – Das Profil des Jüdisch-Christlichen* (b.d.: 10) na Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie pojawia się w śródtytule fraza „Vorhof der Heiden”, w żaden sposób nieoznaczona jako cytat. Słowo *Vorhof* można przetłumaczyć jako *przedsionek*, *dziędziniec* (por. np. słownik *Pons* 2024), *westybul*, *atrium*. W tradycji Kościoła obowiązywała zasada, że nieochrzzczeni (poganie) mieli wstęp tylko do przedsionka przy wejściu do świątyni.

¹³ Szereg dalszych problematycznych przykładów związanych z transferem słownictwa religijnego w poezji ks. Jana Twardowskiego na język niemiecki znaleźć można w: Kubaszczyk (2024).

Przedsionek ten nazywa się w polskiej tradycji kruchtą. Nerozpoznanie nawiązania do konkretnego dokumentu mogłoby nakierować tłumacza na rozwiązanie w tym miejscu błędne, a mianowicie na kruchtę pogan. Jednak autor tekstu odnosi się tutaj do konkretnego dokumentu Benedykta XVI bez przywoływania tytułu. Jest to wyraźny trop dla tłumacza. Pójście tym śladem pozwala odkryć źródło nawiązania i jego historyczne, przedchrześcijańskie uzasadnienie¹⁴. Dlatego poprawnym przekładem nie będzie w omawianym kontekście ani przedsionek, ani kruchta, a właśnie „dziedziniec pogan”:

Der Blick auf den Vorhof der Heiden

Und noch eine Linie wird die einzelnen Lehrbriefe durchziehen: die Fragen der ungetauften und der „getauften Heiden“ sollen im Blick sein und präsent gehalten werden, d. h. vor allem die Fragen der Zeitgenossen mit ihrer Weltanschauung. (...) Im Blick darauf ist das Projekt in gewisser Weise ausgerichtet auf eine Art „Vorhof der Heiden“, wie ihn Papst Benedikt XVI. im Sinn hatte, als er 2012 ein Jahr des Glaubens ausrief (*Theologie des Volkes Gottes* b.d.: 10).

Spojrzenie na dziedziniec pogan

I jeszcze jeden rys będzie się przewijał przez kolejne partie materiału: Ważne jest, by nie tracić z oczu i stale pamiętać o pytaniach nieochrzczonych i „ochrzczonych pogan“, tzn. przede wszystkim o pytaniach ludzi współczesnych z ich światopoglądem. (...) Biorąc to pod uwagę, projekt w pewien sposób kieruje się ku czemuś w rodzaju „dziedzińca pogan“, w sensie, w jakim pojmował go papież Benedykt XVI, kiedy obwoływał rok 2012 rokiem wiary (*Teologia Ludu Bożego*, b.d.: 9 [tłum. moje – J.K.]).

Do inicjatywy Benedykta nawiązują dzisiaj liczne imprezy, jak odbywający się w Warszawie „Dziedziniec Dialogu” (por. *Dziedziniec pogan*, 2024). W kontekście tego rodzaju spotkań autorzy niekoniecznie muszą

¹⁴ „Benedykt XVI w tradycyjnym przedświątecznym przemówieniu do Kurii Rzymskiej w grudniu 2009 r. nawiązał do istniejącego w świątyni jerozolimskiej «dziedzińca pogan», gdzie gromadzili się nie-Żydzi, aby oddawać cześć prawdziwemu Bogu, chociaż nie mogli uczestniczyć w misterium, które rozgrywało się we wnętrzu świątyni. Chodziło o przestrzeń dla tych, którzy «znali jedynie Boga z oddali», którzy pragną Czystego, Wielkiego, nawet jeśli pozostaje On dla nich «nieznanym Bogiem»” (*Dziedziniec pogan*, 2024).

przywoływać pamięć inicjatora, mielibyśmy wtedy do czynienia z intertekstualnością ukrytą, co dla tłumacza może stanowić z omówionych już przyczyn źródło potencjalnego błędu.

Podsumowanie

W artykule zostały poruszone tylko wybrane aspekty przekładu tekstów religijnych i teologicznych. Jednak już poruszone wątki uświadamiają złożoność przedmiotu oraz jego odrębność w stosunku do innych rodzajów przekładu z jednej strony, a z drugiej wiele punktów stykających się z tak, wydawałoby się, odległymi gatunkami jak przekład literacki czy przekład specjalistyczny. Podleganie określonym restrykcjom, wielogatunkowość, odpowiedni rejestr, poprawność terminologiczna, uwzględnienie kontekstu kulturowego to tylko niektóre problemy omówione w artykule. Refleksja nad tym, jak przekładać teksty związane ze sferą *sacrum*, szczególnie namysł dotyczący przekładu piśmiennictwa chrześcijańskiego, ma w naszym kręgu kulturowym wielowiekową tradycję. Jednakże pytanie, jak przekładać tego rodzaju teksty, każde pokolenie musi stawiać od nowa. Czy odpowiedź dzisiejsza będzie brzmiała tak jak odpowiedź Miłosza? Czy postępująca desakralizacja świata pociąga za sobą w sposób konieczny zeświecczenie języka? Na ile tłumacz jest współodpowiedzialny za desakralizację? Czy język jest w stanie ochronić i obronić *sacrum*? Czy należy może wręcz przeciwnie zdekonstruować język, żeby przedzierając się przez patynę wieków i narosłych sensów dotrzeć do istoty? To niebłahe pytania domagające się odpowiedzi. Również odpowiedzi tłumacza.

Literatura

- Aszyk P., Skrupuły – moralna buchalteria, [https://spowiedz.katolik.pl/skrupuly-
---moralna-buchalteria,162,416,1,a.html](https://spowiedz.katolik.pl/skrupuly----moralna-buchalteria,162,416,1,a.html) (dostęp: 16.01.25).
- Bail U. i in. (red.), 2006, *Bibel in gerechter Sprache*, Gütersloh.
- Bajerowa I., Puzynina J., 2000, *Język religijny. Aspekt filologiczny*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin.
- Biblia Tysiąclecia Online, 2003, na podstawie IV wyd., Poznań, biblia.pl, (dostęp: 15.12.2023).

- Bonhoeffer D., 1997, *Naśladowanie*, tłum. J. Kubaszczyk, Poznań.
- Brandstaetter R., 1988, *Hymn do Madonny Dobrej Śmierci*, [w:] *Pieśń o moim Chrystusie; Hymny Maryjne*, R. Brandstaetter, Warszawa, s. 169–173.
- Brandstaetter R., 1996, *Modlitwa bez słów*, [w:] *Księga modlitw dawnych i nowych*, R. Brandstaetter, Poznań, s. 28–29.
- Czesak A. i in., 2007, *Uwagi o współczesnych przekładach Biblii*, Rada Języka Polskiego, <https://rjp.pan.pl/deutsh/1831-uwagi-o-wspolczesnych-przekladach-biblii2> (dostęp: 28.02.2024).
- Dawidowicz-Chymkowska O. (oprac.), 2018, *Ruch wydawniczy w liczbach. Książki*, 65/2017, Warszawa, <https://www.bn.org.pl/download/document/1535452420.pdf>, (dostęp: 28.02.2024).
- Dawidowicz-Chymkowska O. (oprac.), 2023, *Ruch wydawniczy w liczbach. Książki*, 75/2022, Warszawa, <https://www.bn.org.pl/download/document/1684929059.pdf> (dostęp: 28.02.2024).
- DeJonge M. P., Tietz C., 2015, *Introduction*, [w:] *Translating Religion. What is Lost and Gained*, M.P. DeJonge M. P., C. Tietz (red.), New York, s. 1–12.
- Dziedziniec pogan, <http://tinyurl.com/3ujw8yae> (dostęp: 29.02.2024).
- Eliade M., 1993, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa.
- Gomola A., 2021, *Przekład biblijny jako kolebka przekładoznawstwa. Septuaginta w perspektywie zwrotu kulturowego w przekładzie*, [w:] *Perspektywy na przekład*, M. Piotrowska (red.), Kraków, s. 37–61.
- Góra J., 2004, *Lednicki dekalog*, [w:] *Lednica Górą! Elementarz Ojca Jana*, M. Kwiatkowska, G. Polak (red.), Warszawa–Poznań, s. 7–52.
- Karpiński F. (tłum.), Sykulski J. (muz.) (1997), *Otwórzcie bramy, co nietknięte stały*, <https://www.youtube.com/watch?v=1eTylTl9i-8> (dostęp: 28.02.2024).
- Katecheza, <https://pl.wikipedia.org> (dostęp: 28.02.2024).
- Koller W., 1992, *Einführung in die Übersetzungswissenschaft*, Heidelberg/Wiesbaden.
- Konior J., 2013, *Matteo Ricci*, Kraków.
- Kopaliński W., 1990, *Słownik symboli*, Warszawa.
- Kubaszczyk J., 2018, „Drzwi zamknięte” czy „otwarte bramy”, czyli tłumacz między profanum a sacrum, *„Poznańskie Studia Teologiczne”*, 33, s. 287–300, <https://pressto.amu.edu.pl/index.php/pst/article/view/20436/19945>.
- Kubaszczyk J., 2024, „Dziękuję Ci że nie jest wszystko tylko białe albo czarne”: O przekładzie słownictwa religijnego w zniemczeniach poezji ks. Jana Twardowskiego, *„Między Oryginałem a Przekładem”*, 30(4/66), s. 87–108, DOI: <https://doi.org/10.12797/MOaP.30.2024.66.04>.
- Lemaître N., Quinson M.-T., Sot V., 1997, *Słownik kultury chrześcijańskiej*, przekł. i uzup. T. Szafrński, Warszawa.

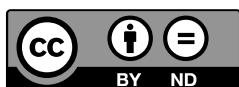
- Lingual Consultancy Services, 2022, Religiöse Texte übersetzen: Schwierigkeiten und Lösungen, <https://lingualconsultancy.de/blog/Übersetzung-religioser-Texte-und-Bucher> (dostęp: 14.05.2024).
- Liturgiam authenticam, 2001, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kkultu/instrukcja_liturgiam_28032001.html (dostęp: 6.5.2025).
- Luther als Bibelübersetzer, <http://tinyurl.com/jpwkb3em> (dostęp: 15.12.2023).
- Makuchowska M., 2013, Styl religijny, [w:] *Style współczesnej polszczyzny. Przewodnik po stylistyce polskiej*, E. Malinowska, J. Nocoń, U. Żydek-Bednarczuk (red.), Kraków, s. 487–528.
- Miłosz C., 1981, Przedmowa tłumacza, [w:] *Księga Psalmów*, tłum. z hebrajskiego C. Miłosz, Paris, s. 45–52.
- Naudé J., 2010, Religious Translation, [w:] *Handbook of Translation Studies*, t. 1, Y. Gambier, L. Doorslaer (red.), Amsterdam/Philadelphia, s. 285–293.
- Nida E.A., 1964, *Toward a Science of Translating: With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*, Leiden.
- Pieciul-Karmińska E., 2007, *Językowy obraz Boga i świata. O przekładzie teologii niemieckiej na język polski*, Poznań.
- Piotrowski E., 2004, O języku przekładów teologicznych – na przykładzie przekładów Hansa Ursa von Balthasara, [w:] *Język religijny dawniej i dziś*, S. Mikołajczak, ks. T. Węclawski (red.), Poznań, s. 344–351.
- Plutecka W., 2008, „Chleba naszego potrzebnego”. Dyskusja nad nowym szwedzkim tłumaczeniem „Ojciec nasz”, „Półrocznik Językoznawczy Tertium”, 3(1), s. 100–112, DOI: <http://dx.doi.org/10.7592/Tertium2018.3.1.Plutecka>.
- Pons, <https://de.pons.com/%C3%BCbersetzung-2/deutsch-polnisch/Vorhof> (dostęp: 14.05.2024)
- Robinson D., 2000, Sacred Texts, [w:] *The Oxford Guide to Literature in English Translation*, P. France (red.), Oxford University Press, Oxford, s. 103–107.
- Róžański J., 2004, Duch oryginału czy dosłowność? W kręgu zagadnień inkultracji i tłumaczenia Nowego Testamentu na język gdański, [w:] *Język religijny dawniej i dziś*, S. Mikołajczak, ks. T. Węclawski (red.), Poznań, s. 352–363.
- Sadzik J., 1981, O psalmach, [w:] *Księga Psalmów*, tłum. z hebrajskiego C. Miłosz, Paris.
- Sochacki D., 2013, Hieronim ze Strydonu na progu europejskich strategii tłumaczeniowych, „*Źródła Humanistyki Europejskiej*”, 6, s. 121–138, *Zrodla-Humanistyki-Europejskiej-6-7-Sochacki.pdf* (dostęp: 18.12.2023).
- Speyr A. v., 1960, *Die Beichte*, Einsiedeln.
- Speyr A. v., 1993, *Spowiedź*, tłum. W. Szymona, Poznań.
- Teologia Ludu Bożego – profil judeochrześcijaństwa* (b.d.), manuskrypt.
- Theologie des Volkes Gottes – Das Profil des Jüdisch-Christlichen* (b.d.), Rzym.

- Tischner J., 2001, *Myśli wyszukane*, W. Bonowicz (wyb.), Kraków.
- Twardowski J., 2000, *Bóg prosi o miłość. Gott fleht um Liebe*, A. Iwanowska (wyb. i oprac.), Kraków.
- Vermeulen K., 2021, Sacred Texts, [w:] *Analysing Religious Discourse*, S. Pihlaja (ed.), Cambridge, s. 311–327.
- Wojtak M., 2004, Styl religijny w perspektywie genologicznej, [w:] *Język religijny dawniej i dziś*, S. Mikołajczak, ks. T. Węclawski (red.), Poznań, s. 104–113.
- Zdunkiewicz-Jedynak D., 2013, *Wykłady ze stylistyki*, Warszawa.
- Zdybicka Z., 1992, *Religia i religioznawstwo*, Lublin.
- Zieja J., 1991, *Życie Ewangelią*, spisane przez J. Moskwę, Paris.

Translation of religious and theological texts – subject matter, specificity, and selected translation challenges

Summary

The article is theoretical in nature and addresses the issue of complexity and specificity of religious and theological translation. This translation is not only an important element of cultural exchange, but also an important economic factor. It is characterised by multi-genre and hybridity. The vocabulary used in it ranges between professional terminology and colloquialisms, and the tendency to use a high hieratic style competes with the inclination to use colloquialisms and reach for the colloquial style. Thus, the issue of the sacred function of the word and the profanation of language is discussed. The optimum solution seems to be a language rooted in the past and taking into account contemporary sensitivity, postulated by Miłosz, as an antidote to the “intelligentsia-journalistic jargon”. In religious and theological translation, the translator faces a number of challenges, starting from terminological issues through inculturation to intertextuality. The article discusses the requirements placed on theological translations and their translators, presents the most important genres in this area, ranging from translations of sacred and liturgical texts to epistolary literature and literary texts, and also addresses interpreting, both professional and community. Varying cultural contexts and confessionality can be difficult. The important role of cooperation between the translator and specialists is also indicated.



Keywords: theological translation, multi-genres, hieraticity, theological terminology, intertextuality, hybridity