

Stanisław Ciupka

## RÓŻNE UJĘCIA Dyskursu religijnego

### Specyfika dyskursu religijnego

Wiek XX w filozofii na pewno był okresem znacznego zainteresowania językiem, jego funkcjami, istotą i strukturą. Dwudziestowieczni filozofowie wiele uwagi poświęcili kwestii języka religijnego, jego poznawczego charakteru, sensowności, znaczenia. W centrum ich uwagi w ramach tego zagadnienia znalazły się nurtujące badaczy problemy, które zostały scharakteryzowane w następujący sposób:

[...] w jaki sposób słowa mówiące o Bogu uzyskują swoje znaczenie. [...] jak to się dzieje, że słowa używane dla określenia zjawisk przyrodzonych są sensowne, gdy odnosi się je do Boga. [...] W jaki sposób język opisujący dziedzinę skończoną może odnosić się do Boga?<sup>1</sup>

Dojrzała ludzka kultura w ogóle, a także dziedziny działalności człowieka o charakterze poznawczym, racjonalnym nie wykazują powodów wykluczenia religii. Jednak pojawia się w tym miejscu istotne pytanie: jakie jest miejsce religii w kulturze oraz z jakiego tytułu stosujemy religijny układ pojęciowy?

Aktualny język religijny ma ograniczoną moc oddziaływania na współczesnego człowieka. Wynika to choćby z faktu, że mamy do czynienia z przesiąkniętym racjonalizmem społeczeństwem i z szerzącymi się postawami religijnego indyferentyzmu. W kształtującej się kulturze masowej, dominującej w współczesnym świecie, bardzo ważną rolę odgrywają komunikacja masowa oraz środki społecznego przekazu. U podstaw tejszy kultury leży zasada wspólnego mianownika, która polega na dostarczaniu odbiorcy ujednoczonych

---

<sup>1</sup> M. Peterson, *Czy można sensownie mówić o Bogu?*, „Znak” 1995, nr 12 (487), s. 34.

treści. Jednym z nośników tej kultury jest dość ubogi, schematyczny język, którego podstawowymi zadaniami mają być skuteczne przyciąganie odbiorcy oraz zrozumiałość zastosowanego języka dla przeciętnego odbiorcy. Czy zatem język religijny pochodzący ze sfery *sacrum*, jak i dyskurs religijny mogą istnieć w tym dzisiejszym świecie?<sup>2</sup>

Spróbuję uzyskać odpowiedź, odwołując się do Putnamowskiej<sup>3</sup> definicji dyskursu religijnego:

Dyskurs religijny może zostać zrozumiały w jakimkolwiek stopniu tylko poprzez zrozumienie formy życia, do której przynależy. Tym, co charakteryzuje tę formę życia, jest nie ekspresja przekonań, które jej towarzyszą, lecz sposób – sposób, który zawiera słowa i obrazy, lecz który nie składa się tylko ze słów i obrazów – przeżywania swego życia, sposób kierowania swymi decyzjami<sup>4</sup>.

Z przywołanego tekstu H. Putnama wynika, że zachodzi znaczące podobieństwo pomiędzy dyskursem religijnym a dyskursem moralnym. Aby móc

<sup>2</sup> K. Kunert, *Możliwość recepcji języka religijnego w komunikacji masowej*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2009, R. 8, nr 2 (15), s. 92–93; por. także: T. Goban-Klas, *Media i komunikowanie masowe. Teorie i analizy prasy, radia, telewizji i Internetu*, Warszawa–Kraków 2000, s. 13–29; A. Kłoskowska, *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, Warszawa 1983, s. 288.

<sup>3</sup> H. Putnam – współczesny filozof amerykański, przez szereg lat wykładowca na Uniwersytecie Princeton, MIT, Uniwersytecie Harvarda. Aktualnie emerytowany profesor Uniwersytetu Cogana. Wielokrotnie modyfikował, zmieniał swoje poglądy filozoficzne, pisał na wiele różnych tematów, co powoduje, że niełatwo zakwalifikować go do jednego określonego filozoficznego kierunku. Na kształtowanie się Putnama mieli wpływ jego nauczyciele Reichenbach i Quine. W późnym okresie swojego życia wrócił do tradycji żydowskiej, stając się praktykującym i aktywnym członkiem gminy żydowskiej. Przyznaje sam, że miało to istotne znaczenie dla jego filozoficznych poglądów. W tym okresie pogłębiły się znajomości Putnama z filozofami o podobnych korzeniach. Główne obszary jego zainteresowań to zagadnienia dotyczące realizmu, semantyki. Rozwijając swoje poglądy na temat realizmu, zaczął odchodzić od tradycyjnego jego rozumienia na rzecz budowy teorii przyczynowego odniesienia przedmiotowego. Amerykański filozof jest też twórcą funkcjonalizmu, poglądu w filozofii umysłu, zgodnie z którym inteligencja może być realizowana w oparciu o różne substancje fizyczne, o ile jednak posiadają one odpowiednią strukturę. Innym ważnym wątkiem jego filozofii jest pragmatyzm, który ujmuje w wersji holistycznej. Próbuje w ramach tej teorii przezwyciężyć dualizm faktów, interpretacji, budując jedność faktu, wartości, teorii i działania. Zob. [http://pl.wikipedia.org/wiki/Hilary\\_Putnam](http://pl.wikipedia.org/wiki/Hilary_Putnam) [dostęp: 23.03.2015].

<sup>4</sup> H. Putnam, *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge MA–London 1990, s. 154, cyt. za: P. Sikora, *Słowa i zbawienie – dyskurs religijny w perspektywie filozofii Hilarego Putnama*, Kraków 2004, s. 239.

prowadzić religijną formę życia, na pewno nie można ograniczać się do wypowiedziania właściwych słów. Potrzebny jest jeszcze jeden fakt, a mianowicie życie w odpowiedni sposób. Jeśli przychylimy się do poglądu, że naszym działaniem – w świecie – kieruje moralny wizerunek świata, to normatywna, lecz jednocześnie obiektywna wizja człowieczych związków ze światem prowadzących ludzi do duchowego rozkwitu pozwala nam odsłonić wyraźne pokrewieństwo religii i etyki (moralności)<sup>5</sup>. Zarazem jasny staje się kognitywny charakter ich obu. Przychylić wypada się do poglądu, że istotnym elementem każdej religii jest doktryna o zbawieniu. Owa doktryna o zbawieniu zawiera więc pretensje do obiektywności, wizji związków człowieka ze światem, wizji, które mają doprowadzić do rozwoju człowieczeństwa<sup>6</sup>. Religijny układ pojęciowy odsłania się jako taki układ, który bierze pod uwagę konieczność pełnego rozwoju człowieczeństwa, czyli układ, którego nie interesuje żaden cząstkowy rozwój, a wręcz przeciwnie, jako cel wyznacza pełną integrację wszelkich możliwych kierunków rozwoju człowieczeństwa. Tak pojmowany religijny układ pojęciowy wykazuje znaczne podobieństwo pojęciowe układu religii i etyki. Dostrzeżenie bliskiego pokrewieństwa dyskursu religijnego i etycznego rodzi jednak pytanie o to, czym one się od siebie różnią.

Może pojawić się obawa, czy na tak postawione pytanie możliwe jest udzielenie jasnej, zdecydowanej odpowiedzi. Chyba nie. W próbie podania wyjaśnienia rysują się jednak dwie uwagi. Jak zauważa P. Sikora:

Dyskurs etyczny zajmuje się przede wszystkim relacjami międzyludzkimi; dyskurs religijny jest szerszy o tyle, że odgrywa istotną rolę w podejmowanych przez wyznawców próbach ukonstytuowania relacji z jakąś rzeczywistością pozaludzką – sacrum – oraz usiłuje o tej relacji mówić. Dyskurs religijny z reguły zgłasza pretensje do absolutnej ważności, co dyskursowi etycznemu zdarza się przygodnie<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> P. Sikora, *Słowa i zbawienie...*, s. 240.

<sup>6</sup> „Szerszym jego ujęciem, podejmowanym także w ramach wspomnianej dyscypliny (teologia religii – S.C.), jest zagadnienie zbawczych wartości w religiach pozachrześcijańskich. Pytanie o znaczenie tych religii pojawiło się wraz z powstaniem chrześcijaństwa, które wysuwało roszczenie do tego, że jest religią w pełni czy też wyłącznie objawioną i zbawczą, a więc prawdziwą” – zob. M. Rusecki, *Objawienie Boże podstawą religii*, [w:] *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*, Biblioteka Teologii Fundamentalnej 2, red. G. Dziewulski, Łódź–Kraków 2007, s. 157.

<sup>7</sup> P. Sikora, *Słowa i zbawienie...*, s. 240–241.

Wspomniane dwie cechy dyskursu religijnego są powiązane. Religia proponuje zabsolutyzowany wizerunek świata, gdyż głosi, iż ten porządek nie bierze się od człowieka, lecz pochodzi ze sfery *sacrum*, z którą z kolei mogą nas połączyć słowa uważane za specyficznie religijne. Wobec powyższych stwierdzeń rodzi się potrzeba przeprowadzenia, oczywiście skrótowej, analizy funkcjonowania tych specyficznych słów, charakterystycznych dla dyskursu religijnego. Na pierwszym miejscu wśród słów organizujących dyskurs religijny należy umieścić słowo „Bóg”. Jednak jest ono najbardziej problematyczne w ramach religijnego dyskursu. Człowiek zaangażowany religijnie napotyka na znaczny kłopot, próbując się zmierzyć z terminem „Bóg”. Takie staranie podjął, i to już w początkowych wypowiedziach, *Katechizm Kościoła Katolickiego*, który zauważa:

Nie możemy określać Boga inaczej, jak tylko biorąc za punkt wyjścia stworzenie, i to tylko według naszego ludzkiego, ograniczonego sposobu poznania i myślenia [...] Różnorodne doskonałości stworzeń (ich prawda, dobro, piękno) odzwierciedlają nieskończoną doskonałość Boga. Dlatego możemy go określać na podstawie doskonałości jego stworzeń, „bo z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę” (Mdr 13, 5).

Bóg przewyższa wszelkie stworzenia. Trzeba zatem nieustannie oczyszczać nasz język z tego, co ograniczone, obrazowe i niedoskonałe, by nie pomieszać „niewypowiedzianego, niepojętego, niewidzialnego i nieuchwytnego” Boga z naszymi ludzkimi sposobami wyrażania. Słowa ludzkie pozostają zawsze nieadekwatne wobec tajemnicy Boga. Mówiąc w ten sposób o Bogu, nasz język ujawnia wprawdzie ludzki charakter, ale w istocie odnosi się do samego Boga, chociaż nie może Go wyrazić w Jego nieskończonej prostocie<sup>8</sup>.

Przywołany powyżej dokument bardzo jasno ukazuje nam, jak znaczące trudności napotykają nie tylko chrześcijańskie próby zmierzenia się z tak ważnym słowem w ramach dyskursu religijnego. Istota problemu tkwi w tym, w jaki sposób mówić o Bogu, aby to było mówienie o Nim, a nie mówienie sprowadzające Go do rzędu stworzeń, a tym samym, aby dyskurs religijny o Bogu nie prowadził do różnych przejawów bałwochwalstwa. Źródłem te-

<sup>8</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego* 40, 42–43, Poznań 2002. Bardzo wnikliwy w tym temacie jest passus z wiersza kapłana-poety: „Napisał «Mój Bóg» ale przekreślił, bo przecież pomyślał / o tyle mój, o ile jestem sobkiem / napisał «Bóg ludzkości» ale ugryźł się w język, bo przypomniał / sobie jeszcze aniołów i kamienie podobne w śniegu do królików / wreszcie napisał tylko «Bóg». Nic więcej / Jeszcze za dużo napisał //” – zob. J. Twardowski, *Nic więcej*, [w:] idem, *Utwory zebrane. Wiersze z tomów z lat 1960–1978*, Kraków 2003, s. 106.

goż problemu są nie rozważania semantyczne, lecz, jak sądzi wielu badaczy, rozważania kultyczne. Człowiek religijny, chcąc zachować swoją tożsamość, nie może odejść od używania słowa „Bóg”, gdyż do istoty religii należy kult, a związana z kultem postawa uwielbienia domaga się nazwania tego swoistej osoby uwielbienia, aby następnie skupić na niej swoją uwagę. Z drugiej strony każdy przedmiot, który człowiek potrafi pojąć, nie może być przedmiotem absolutnego uwielbienia, gdyż w żadnym wypadku nie przekracza absolutnie człowieka, taki przedmiot ma szansę być przecież jeszcze doskonalszy. Człowiek religijny nie może przyznać, że utworzone przez niego predykaty w sposób zadowalający będą opisywały Boga, dlatego tworzy on różne teorie językowe do mówienia o Bogu. Budowane wyjaśnienia dyskursu o boskiej rzeczywistości próbuje się podzielić na cztery rodzaje:

- poglądy sugerujące, że o Bogu można mówić wyrażeniami w ich zwykłym sensie,
  - poglądy sugerujące, że język religijny jest analogiczny,
  - poglądy twierdzące, że o Bogu wypowiadamy się jedynie w sposób negatywny,
  - poglądy stwierdzające, że język religijny może być jedynie symboliczny.
- Poniżej, choć skrótowo, każdy z tych poglądów spróbuję omówić<sup>9</sup>.

## POGLĄDY O DOSŁOWNOŚCI JĘZYKA RELIGIJNEGO

Wzmiankowana teoria wyraża przekonanie, że człowiek wierzący, wypowiadając się o Bogu, używa zwykłych słów o potocznym znaczeniu, a zarazem owa teoria sugeruje, że zastosowane słowa o Bogu niosą prawdziwą informację o Nim, o przedmiotach poznania i o kulcie religijnym. „Wedle tego poglądu o Bogu mówimy słowami, których znaczenia uczymy się, poznając ich właściwe zastosowanie w zwykłych, tzn. empirycznie rozpoznawalnych sytuacjach”<sup>10</sup>.

Jednak poglądy traktujące język religijny jako dosłowny jednocześnie znajdują się w trudnej sytuacji, bowiem są posądzane o antropomorfizację Boga. Dlatego, chcąc usunąć rysującą się pułapkę antropomorfizacji Absolutu, niektórzy myśliciele budują teorie o analogiczności języka religijnego<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> P. Sikora, *Słowa i zbawienie...*, s. 242–243.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 243.

<sup>11</sup> E. Mascal, *Istnienie i analogia*, przeł. J.W. Zielińska, Warszawa 1961; J.M. Bocheński, *Logika religii*, przeł. S. Magala, Warszawa 1990.

## POGLĄDY O ANALOGICZNOŚCI JĘZYKA RELIGIJNEGO

W myśl tej propozycji należy uznać, że predykaty odnoszące się do Boga z jednej strony nie są jednoznaczne z predykatami dotyczącymi świata, z drugiej strony nie są całkowicie różnoznaczne, są po prostu analogiczne. Jednak to jeszcze nie koniec problemów związanych z poglądami o analogiczności orzekania o Bogu, bowiem mamy do czynienia z kilkoma rodzajami analogii. Podążając za poglądami J. Salamuchy<sup>12</sup>, możemy mówić o **analogii stosunku**, czyli o sytuacji, gdy dany termin jest stosowany do dwóch przedmiotów:

[...] jeśli jeden z nich posiada własność denotowaną przez ów termin, zaś drugi termin pozostaje w dość ścisłym stosunku do własności denotowanej przez dany termin<sup>13</sup>.

Przykładem analogii stosunku może być stwierdzenie: człowiek jest dobry i pogoda jest dobra.

Drugi sygnalizowany przeze mnie rodzaj analogii to **analogia zewnętrzna**. Mówiąc w wielkim skrócie, analogia zewnętrzna może określać przedmioty, które pozostają w analogii stosunku z analogonem głównym. Przykładem tej analogii może być stwierdzenie, że pokarm jest zdrowy i wygląd człowieka jest zdrowy. Pierwsze określenie oznajmia przyczynę zdrowia człowieka, a drugie sformułowanie wyraża oznakę zdrowia.

Trzeci sugerowany przeze mnie rodzaj analogii to **analogia proporcjonalności**. Jak zauważa J. Salamucha:

[...] termin *x* jest stosowany według analogii proporcjonalności do przedmiotów grup *A* i *B* wtedy, gdy jakieś cechy *a*, ze względu na które termin *x* jest stosowany do przedmiotów grupy *A*, są w takim stosunku do przedmiotów grupy *A*, w jakim stosunku jakieś cechy *b*, ze względu na które termin *x* jest stosowany do przedmiotów grupy *B*, są do tych przedmiotów grupy *B*<sup>14</sup>.

W świetle powyższego stwierdzenia analogia proporcjonalności opiera się na równości stosunków  $a/A = b/B$ .

<sup>12</sup> J. Salamucha, *Wykłady z logiki*, [w:] idem, *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, Lublin 1997, s. 481.

<sup>13</sup> P. Sikora, *Słowa i zbawienie...*, s. 244.

<sup>14</sup> J. Salamucha, *Wykłady z logiki...*, s. 482.

Próby budowania analogiczności dyskursu religijnego natrafiają jednak na znaczne trudności, niezależnie od zastosowanej analogii. Wykorzystując dwie pierwsze analogie przy stwierdzeniach odnoszących się do Boga, przykładowo – Bóg jest dobry, czynimy coś podobnego jak wtedy, gdy wypowiadamy zdanie, że tryb życia jest zdrowy. Jednak takie sformułowanie zastosowane do Boga implikuje, że jest On przyczyną dobroci innych dobrze nam znanych stworzeń. Dopuszczalne jest sensowne mówienie, że prowadzenie określonego trybu życia przekłada się na przyczynę zdrowia człowieka, rzecz jasna, jeśli potrafimy wykazać, iż w danej sytuacji ludzkie zachowania wiążą się ze stanem zdrowia człowieka. Jednak w przypadku orzekania o Bogu już nie zachodzi taka zależność, bowiem przede wszystkim brakuje nam potrzebnej o Nim wiedzy, powyższe analogie miałyby prawo zaistnieć, o ile posiadalibyśmy wiedzę, w jaki to sposób Bóg jest przyczyną dobroci rzeczy, które nas otaczają.

Problemy rodzą się także, gdy mamy zamiar zastosować analogię proporcjonalności. Jak zauważa P. Sikora:

Po pierwsze, przy analizie dyskursu religijnego problemem jest interpretacja znaku równości występującego w sformułowaniu proporcji. Istnieją dwie możliwości interpretacyjne tego znaku; wedle pierwszej jest to jedynie podobieństwo, wedle drugiej – równość ścisła. Obydwie interpretacje przynoszą własne trudności<sup>15</sup>.

W przypadku opowiedzenia się za podobieństwem problemem jest konieczność określenia stopnia podobieństwa, a gdy nie potrafimy określić podobieństwa – analogia nie będzie nam nic mówić. Tak więc próby stworzenia analogii, która byłaby w informacji precyzyjna odnośnie do izomorfizmu ludzkiego i boskiej rzeczywistości, oznaczają istnienie absolutnego znaczenia następujących słów: „przedmiot”, „własność”, „relacja”<sup>16</sup>.

J.M. Bocheński<sup>17</sup> wysunął propozycję, zgodnie z którą analogia proporcjonalności pozwala stwierdzić czysto formalny izomorfizm pomiędzy strukturą przedmiotu dyskursu religijnego a strukturą rzeczywistości „świeckiej”. Pomysł powyższy opiera się na dosłownym potraktowaniu występującego w analogii znaku równości oraz uznaniu nieznanomości treści obydwu terminów, które występują po „boskiej stronie”.

<sup>15</sup> P. Sikora, *Słowa i zbawienie...*, s. 245.

<sup>16</sup> J. Salamucha, *Wykłady z logiki...*, s. 125–132.

<sup>17</sup> J.M. Bocheński, *Logika religii*, przeł. S. Magala, Warszawa 1990, s. 87–90.

Jednak dla analizy rzeczywistego religijnego dyskursu pomysł zaproponowany w koncepcji J.M. Bocheńskiego nie daje wiele korzyści. Wypowiedziane stwierdzenie, że „Bóg jest troskliwym Ojcem”, pozwala nam jedynie wywnioskować, że pomiędzy Nim a człowiekiem zachodzi pewnego rodzaju relacja asymetryczna, niepochochona i tak naprawdę to nie wiadomo, dlaczego wyrażenie „ojciec” jest w stosunku do Boga bardziej na miejscu niż pojęcie „dyktator”. Trudno też zrozumieć, z jakiej racji tak określana relacja powinna budzić w człowieku postawę czci i miłości<sup>18</sup>. Droga utrzymania analogii mogłaby zachodzić, jeżeli:

[...] było możliwe spojrzenie na całą sytuację „znikąd”. Wtedy bowiem można uznać, że analogiczne wypowiedzi o Bogu mają określony sens – uchwytny „znikąd” i mogą być prawdziwe – tzn. odpowiadać rzeczywistości „znikąd” widzianej, pomimo że my ich nie rozumiemy i nie wiemy, na czym polega ich prawdziwość. A tak właśnie sądzą zwolennicy koncepcji analogiczności języka religijnego<sup>19</sup>.

Możemy domniemywać, że źródłem ciągłej aktualności teorii analogii, mimo zauważalnych braków, jest bardziej lub mniej świadoma próba dokonania analizy języka religijnego, jakby „z boskiego punktu widzenia”.

## TEOLOGIA NEGATYWNA

Namysł nad problemami teorii analogii w jej dyskursie religijnym o Bogu<sup>20</sup> sprzyja zdaniem innych badaczy tegoż zagadnienia zwróceniu się w stronę

<sup>18</sup> P. Sikora, *Słowa i zbawienie...*, s. 247, por. także: M. Przełęcki, *Poza granicami nauki. Z semantyki poznania pozanaukowego*, Warszawa 1996, s. 66 i nn.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 247; por. także: E. Furtak, *Funkcje modeli w poznaniu Boga. Analiza propozycji współczesnych filozofów anglosaskich*, Kraków 2001, s. 87 i nn.

<sup>20</sup> W ramach chrześcijańskiej teologii teorię analogii wykorzystuje się do opisu sposobu zmiany sensu w orzekaniu o Bogu. Logika analogii ukazuje się jako środek dostarczający kryteriów poprawnego używania codziennego języka w kontekstach teologicznych, poszukuje ona wartości bardziej w formalnym aniżeli materialnym trybie mowy. Stosując analogię, porównujemy tylko dwa zbiory językowe, w żadnym wypadku nie porównujemy Boga takiego, jakim jest w sobie samym, nie porównujemy Boga ze stworzeniami. Zastosowana analogia nie będzie nas uczyła niczego nowego o Bogu, o sposobie mówienia o Nim. Jeśli nie mówić bezpośrednio o Nim, to możemy stwierdzić, że staje się podstawą języka religijnego, przypomina nam, że wszelkie ludzkie wyrażenia odnoszące się do Boga są wyrażeniami o człowieku. Por. L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, przeł. S. Lewandowska-Głuszzyńska,



koncepcji wypracowanych na gruncie teologii negatywnej. Podstawowym aksjomatem tejże teologii jest rezygnacja z próby określenia, jaki jest Bóg, na rzecz orzekania, jaki nie jest. Próbuje się w niej określić, jakich predykatów do Boga nie należy zastosować, a nawet niektóre radykalne nurty teologii negatywnej zauważają, że do Niego nie stosuje się żadnego predykatu. Teologia negatywna dąży do osiągnięcia *eudajmonii*, nie przypisując Bogu żadnych pozytywnych określeń, jednocześnie budując sposób życia, który przejawia się w różnorodnych praktykach ascetycznych i medytacyjnych. Jednak teologia negatywna nie może zawłaszczyć tylko dla siebie dyskursu religijnego, musi się on jednocześnie wyrażać i w innych formach. Teologia negatywna, tworząc wypowiedzi w formie zaprzeczeń, tym samym nie pozwala wskazać, jak należy prowadzić życie religijne. Ponadto gdybyśmy przyjęli, że jedyną formą prowadzenia dyskursu religijnego jest teologia negatywna, to należałoby odrzucić znaczną liczbę ważnych dla tradycji religijnych tekstów, które w sposób pozytywny wypowiadają się o Bogu.

Doświadczenia z tworzeniem teologii negatywnej pozwoliły zbudować inną koncepcję prowadzenia religijnego dyskursu, która to koncepcja zachowa świadomość naszej nieadekwatności dyskursu o Istocie Najwyższej, a jednocześnie pozwoli wyjaśnić sensowność ludzkich pozytywnych wypowiedzi o Bogu. W literaturze przedmiotu taką koncepcją, która realizuje postawione powyżej zadania, jest teoria symboliczności języka religijnego. Badacze propagujący ją są przekonani, że ludzkie określenia Boga w żadnym wypadku nie oznaczają własności posiadanych przez byt Absolutny<sup>21</sup>. Wypowiadają oni następujące twierdzenie:

[...] mówiąc o jakiejś własności czy atrybucie, nigdy nie twierdzimy, że Bóg je posiada i że nasze twierdzenie jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy Bóg je rzeczywiście posiada. Kwestie dosłownej prawdziwości czy fałszywości zupełnie nie wchodzi w grę. [...] symbol może być sposobem objawienia, środkiem skupiającym czyjąś troskę ostateczną czy sposobnością do spotkania z Bogiem<sup>22</sup>.

---

Kraków 2003, s. 76; U. Gajewska, *Język religijny w badaniach filozoficznych, teologicznych i religioznawczych*, „Słowo. Studia Językoznawcze” 2012, nr 3, s. 76.

<sup>21</sup> P. Sikora, *Słowa i zbawienie...*, s. 249–250.

<sup>22</sup> M. Peterson, *Czy można sensownie mówić o Bogu...*, s. 48, cyt. za: P. Sikora, *Słowa i zbawienie...*, s. 250.

W myśl tej teorii istnieją takie aspekty rzeczywistości, które są niemożliwe do przedstawienia za pomocą dosłownego opisu, jak przykładowo termin *sacrum*. Jednak zgodnie z tą koncepcją prowadzenia dyskursu religijnego ludzki język pozwala dotrzeć do powyższego terminu w inny sposób niż tylko poprzez przekaz słowny – w tym wypadku przez symbol, gdyż, jak stwierdza P. Tillich: „[...] każdy symbol działa w dwóch kierunkach: otwiera głębsze warstwy rzeczywistości i duszy”<sup>23</sup>. To dzięki użyciu symbolicznego języka pojawia się możliwość nawiązania łączności z niedostępną dla dosłownego opisu rzeczywistością. Tym samym ukazuje się nam, że symbole religijne nie są prawdziwe w takim sensie jak dosłowne opisy. Kryterium trafności danego symbolu jest jego autentyczność – czyli czy wyraża żywe doświadczenie – oraz jego adekwatność, co przejawia się w zdolności wskazania w życiu sprawy mającej ostateczną wagę. Oznacza to więc posiadanie takich cech, które nie pozwalają na utożsamienie samego symbolu z tym, na co wskazuje<sup>24</sup>. Teoria symboliczności języka, tak jak i teologia negatywna, wyraża przekonanie, że żadne ludzkie wypowiedzi nie umożliwiają adekwatnego scharakteryzowania Boga. Język przedmiotowy, zarówno potoczny, jak i naukowy, nie jest adekwatny do orzekania o rzeczywistości pozaempirycznej, transcendentnej, a każdy akt religijny, jak zauważa L. Dupré:

[...] zawsze uznaje rzeczywistość, która nie może być utożsamiana z jaźnią, choćby nawet jaźń musiała być w niej zawarta. Transcendentna natura religijnego poematu wymaga przedstawienia go zawsze jako zakończenia aktu intencjonalnego – nie jako zwykłego doświadczenia<sup>25</sup>.

Rozważania o dyskursie religijnym w ramach teorii symboliczności języka zrodziły istotne pytanie, mianowicie w jaki sposób ludzka mowa, która jest przystosowana do wypowiedzi na temat znanych przedmiotów, wydarzeń z życia człowieka, może zostać użyta do formułowania wypowiedzi odnośnie do Boga, który jest tak radykalnie odmienny od wszystkiego, co człowiek zna<sup>26</sup>

<sup>23</sup> P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1994, s. 139.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 155–157.

<sup>25</sup> L. Dupré, *Inny wymiar...*, s. 183.

<sup>26</sup> U. Gajewska, *Język religijny...*, s. 75; por. także: M. Peterson, *Czy można sensownie mówić o Bogu...*, s. 33–51.

Sposobem wyjścia z tego problemu niewspółmierności środków językowych w stosunku do wyrażanych treści jest nadanie językowi o Bogu formy symbolicznej, która dzięki analogii, metaforze, symbolowi, alegorii, przypowieści, paradoksowi umożliwia dokonanie właściwej zmiany sensów i uzyskanie znaczeń odmiennych, wyjątkowych<sup>27</sup>.

Reprezentanci tegoż nurtu badań filozoficznych nad językiem religijnym uważają, że symboliczność jest cechą konstytutywną języka religijnego, a więc język wiary jest językiem symboli. Przywołany już L. Dupré wyraża przekonanie, że symbole pozwalają religijnemu językowi na spełnianie dwóch podstawowych funkcji, a mianowicie – subiektywne wyrażanie zaangażowania wypowiadającej się religijnej osoby i odsłonięcie transcendentalnej natury, która jest opisywana<sup>28</sup>.

Inny wnikliwy badacz dyskursu religijnego wypowie następującą refleksję:

Symbol wkracza tam, gdzie trzeba przekroczyć granicę między tym, co aktualnie znane, dostępne lub nawet niedostępne, czyli tam, gdzie trzeba otworzyć pewien wymiar rzeczywistości, inaczej praktycznie nieuchwytny. Właśnie dlatego przeżycie symboliczne i język symboli w tekście wiąże się z ludzkim doświadczeniem religijnym, że doświadczenie to (właśnie jako doświadczenie) zdecydowanie przekracza możliwości jednoznacznego pojęciowego – to jest niesymbolicznego – opisu i objaśniania<sup>29</sup>.

Możemy zauważyć, że powyższa teoria zwraca uwagę na zachodzące relacje pomiędzy dyskursem religijnym a człowiekiem, który się nim posługuje. Podaje ona w interesującej postaci wyjaśnienia opisujące funkcjonowanie dyskursu religijnego w religijnej formie życia.

## PRAWDZIWOŚĆ DISKURSU RELIGIJNEGO

Uznanie z mojej strony, że dyskurs religijny jest sensowny, ale zarazem i kognitywny, domaga się wykazania, na czym polega prawdziwość wypowiedzi religijnych. Wnikliwie to zagadnienie, od strony terminologicznej, przeanalizował A. Bronk i to od niego bierzemy definicję prawdy religijnej oraz zwią-

<sup>27</sup> U. Gajewska, *Język religijny...*, s. 75–76.

<sup>28</sup> L. Dupré, *Inny wymiar...*, s. 194–197.

<sup>29</sup> T. Węclawski, *Wspólny świat religii*, Kraków 1995, s. 63.

zane z nią pojęcie prawdziwości religii jako takiej<sup>30</sup>. Rozważając problematykę prawdziwości wypowiedzi religijnych, zwracać należy uwagę na kilka ważnych sugestii<sup>31</sup>.

W ramach pluralistycznego realizmu bezpośredniego z prawdziwymi wypowiedziami mamy do czynienia wtedy, gdy wypowiedzi doprowadzają do prawdziwego, bezpośredniego poznania rzeczywistości, a więc kształtują w nich dyspozycje i oczekiwania, umożliwiające życie w zgodzie ze światem. Jednocześnie zdajemy sobie sprawę, że w naszej rzeczywistości nie spotykamy się z jedną własnością prawdziwości, lecz ze wspólną wszystkim prawdziwym wypowiedziom, niezależnie od układu pojęciowego, w ramach którego ta wypowiedź została sformułowana. Można stwierdzić, że:

[...] w różnych grach językowych wypowiedzi na różny sposób prowadzą do bezpośredniego poznania aspektu świata, uchwytnego w danym układzie pojęciowym. Ewentualna prawdziwość wyrażen językowych, podobnie jak i ich sensowność, wypływa z roli, jaką pełnią w danej formie życia świadomego podmiotu<sup>32</sup>.

Aby zrozumieć, co decyduje o prawdziwości twierdzenia w konkretnym przypadku, musimy określić, jaką rolę odgrywa w tym właśnie przypadku wyrażenie języka, które opisuje to twierdzenie. Stwierdzenia religijne wyrażają religijny sens danej sytuacji, czyli mają na celu wytworzenie takich dyspozycji i oczekiwań, które pozwolą człowiekowi tak żyć, by zasłużył na zbawienie. Religijny układ pojęciowy określa, że prawdziwe wypowiedzi to tylko te, które umożliwiają rozpoznanie religijnego sensu świata, a więc te, które doprowadzają do zbawienia. Prawdziwość wypowiedzi religijnych będzie tylko wtedy zapewniona, o ile będą istnieć teorie, „[...] które określałyby warunki wolne od przygodnych przeszkód w stosowaniu predykatów dotyczących przedmiotów poznania religijnego”<sup>33</sup>. Jednocześnie potrzeba spełnienia i drugiego warunku, mianowicie prawdziwość danej wypowiedzi może ujawnić się tylko w trakcie praktyki stosowanej przez przedmiot znajdujący się w takich warunkach. Jak zauważa P. Sikora:

<sup>30</sup> A. Bronk, *Nauka wobec religii. Teoretyczne podstawy nauk o religii*, Lublin 1996, s. 99–122.

<sup>31</sup> Podążam w tym miejscu moich wywodów za: P. Sikora, *Słowa i zbawienie...*, s. 286–288.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 286.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 287.

W przypadku religii prawdziwe wypowiedzi mają charakter metaforyczny, a warunki dostatecznie dobre do rozpoznania ich prawdziwości zawsze zakładają zaangażowanie podmiotu w religijną formę życia<sup>34</sup>.

Religijna wypowiedź spełnia kryteria prawdziwości, o ile odpowiednio zaangażowany człowiek rozpoznaje, że kierowanie się rozpatrywaną wypowiedzią w życiu powoduje przybliżanie się do zbawienia.

## KONKLUZJA

Wypowiadanie się w sprawach Boga<sup>35</sup> wiąże się zawsze z użyciem określonego wzorca językowego, który jest uzależniony od osoby głoszącego. Ważne znaczenie w tej materii posiadają warunki konstytucyjne. Dbałości o aspekt merytoryczny powinna towarzyszyć troska o właściwą płaszczyznę językową, bowiem nie tylko ważna jest forma komunikatu, czyli *co* się przekazuje, lecz istotna jest także forma przekazu, czyli *jak* się komunikuje. Aby treści religijne zostały dostrzeżone w wielości dochodzących do nas przekazów, powinny zostać przedstawione w zrozumiałym i dodatkowo interesującym sposobie. Przekaz języka religijnego, prowadzenie dyskursu religijnego muszą się nieustannie dokonywać, aby następował proces ciągłego odkrywania i zarazem pogłębiania treści wiary.

## BIBLIOGRAFIA

- Bocheński J.M., *Logika religii*, przeł. S. Magala, Warszawa 1990.
- Bronk A., *Nauka wobec religii. Teoretyczne podstawy nauk o religii*, Lublin 1996.
- Dulian R., *Język religijny dawniej i dziś. Poznań: Poznańskie Studia Polonistyczne, pod red. Stanisława Mikołajczyka i ks. Tomasza Węclawskiego, 2004, T. 2.*, „Fides – Biuletyn Bibliotek Kościelnych” 2006, nr 1–2 (22–23).
- Dupré L., *Inny wymiar. Filozofia religii*, przeł. S. Lewandowska-Głuszyńska, Kraków 2003.
- Furtak E., *Funkcje modeli w poznaniu Boga. Analiza propozycji współczesnych filozofów anglosaskich*, Kraków 2001.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 288.

<sup>35</sup> R. Dulian, *Język religijny dawniej i dziś. Poznań: Poznańskie Studia Polonistyczne, pod red. Stanisława Mikołajczyka i ks. Tomasza Węclawskiego, 2004, T. 2.*, „Fides – Biuletyn Bibliotek Kościelnych” 2006, nr 1–2 (22–23), s. 157–159.

- Gajewska U., *Język religijny w badaniach filozoficznych, teologicznych i religioznawczych*, „Słowo. Studia Językoznawcze” 2012, nr 3, s. 72–83.
- Goban-Klas T., *Media i komunikowanie masowe. Teorie i analizy prasy, radia, telewizji i Internetu*, Warszawa–Kraków 2000.
- Katechizm Kościoła Katolickiego* 40, 42–43, Poznań 2002.
- Kłóskowska A., *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, Warszawa 1983.
- Kunert K., *Możliwość recepcji języka religijnego w komunikacji masowej*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2009, R. 8, nr 2 (15), s. 92–106.
- Mascall E., *Istnienie i analogia*, przeł. J.W. Zielińska, Warszawa 1961.
- Peterson M., *Czy można sensownie mówić o Bogu?*, „Znak” 1995, nr 12 (487), s. 33–51.
- Przełęcki M., *Poza granicami nauki. Z semantyki poznania pozanaukowego*, Warszawa 1996.
- Putnam H., *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge MA–London 1990.
- Rusecki M., *Objawienie Boże podstawą religii*, [w:] *Biblioteka Teologii Fundamentalnej. Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*, Biblioteka Teologii Fundamentalnej 2, red. G. Dziewulski, Łódź–Kraków 2007, s. 157–183.
- Salamucha J., *Wykłady z logiki*, [w:] idem, *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, Lublin 1997.
- Sikora P., *Słowa i zbawienie – dyskurs religijny w perspektywie filozofii Hilarego Putnama*, Kraków 2004.
- Tillich P., *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1994.
- Twardowski J., *Utwory zebrane. Wiersze z tomów z lat 1960–1978*, Kraków 2003.
- Węclawski T., *Wspólny świat religii*, Kraków 1995.

## RÓŻNE UJĘCIA Dyskursu religijnego

**Streszczenie:** W referacie pragnę dokonać analizy dyskursu religijnego, bowiem język konstruuje w sposób aktywny różne wersje społecznego życia. W rozmaitych sferach życia – w mojej analizie w zagadnieniach religii, kultu religijnego – wykształciły się dość powszechnie akceptowane sposoby osiągnięcia celów istotnych dla wspólnoty religijnej. Efektem procesów obiektywizacji znaczeń są znaki, symbole, które nie tylko coś znaczą, ale także władają ludźmi. Zagadnienia Boga, Jego poznania angażują całego człowieka, wszystkie jego sfery osobowości. W ramach moich rozważań przyglądam się w sposób szczególny wykorzystaniu rozumu ludzkiego do konstruowania języka religijnego.

**Słowa kluczowe:** analogiczność, dyskurs religijny, filozofia, język, teologia negatywna, sacrum

#### VARIOUS SHOTS OF RELIGIOUS DISCOURSE

**Summary:** In this paper I would like to analyze the religious discourse, as language constructs in an active social life of different versions. In various spheres of life, in my analysis of the issues of religion, worship, evolved quite commonly accepted ways of achieving the objectives relevant to the religious community. The effect of objectification processes are signs meanings, symbols that mean something, not only, but also proficient people. The question of God, His knowledge engages the whole person, all his realm of personality, in the context of my discussion, I look at the use of human reason.

**Keywords:** parallelism, religious discourse, philosophy, language, negative theology, sacred