

KS. KRZYSZTOF GÓDZ

BADANIA NAD STRUKTURĄ ZDANIA TEOLOGICZNEGO

Wiara jest przedziwnym zjawiskiem, które jawi się w duszy człowieka, w jego przyżyciach, osobowości. Oprócz tego ma ona swoje uzewnętrznienie w myśli i świadomości, a także w języku, którym myśl ludzka się posługuje. Język ten jest osobisty, społeczny, kościelny. Jest on stwierdzeniem faktu Boga, życzeniem, pragnieniem, tęsknotą za Bogiem. Jest on wreszcie rodzajem komunikacji międzyludzkiej, płaszczyzną nie tylko osobistych, ale i wspólnych przeżyć oraz kontaktów z Bóstwem, odpowiedzią wyrażającą nasze *fiat* przybrane w formę czynnej postawy ludzkiej w swych zachowaniach i działaniach.

Język jawi się nam również jako metoda, jako jakiś sposób przechodzenia z jednego świata do drugiego, jako środek do transponowania naszej duszy, serca, mentalności czy wyobraźni. Każdy język zdaje się mieć jakieś swoje oblicze, odmienną strukturę, jakąś swoją duszę, jakieś konkretne związanie ze swoim środowiskiem, które go wytworzyło i dalej kształtuje.

Zatem z wielkim zainteresowaniem, mniejszą lub większą ciekawością analizujemy to zjawisko języka: naturalnego, codziennego, „świeckiego”, a także „religijnego”, a więc teologicznego, kościelnego, liturgicznego, ascetycznego, prawniczego. Ten język religijny może się wydawać niekiedy niekomunikatywny w świeckim kontekście, gdy stawia się problem realności Boga, a w konsekwencji możliwości sensownego języka o Bogu. Powstaje więc złożony i skomplikowany problem, jakim językiem może i powinien posługiwać się człowiek religijny, zwłaszcza tworzący szczególnie język religijny, jakim jest język teologiczny. Lingwistyczny problem procesu sekularyzacji polega na tym, że „człowiek świecki” może nie uważać już języka religijnego za konieczny, a nawet użyteczny w swoim życiu w świecie, w polityce, ekonomii, w sprawach rodzinnych, w osobitej moralności czy dociekaniach. Zwłaszcza drastyczny staje się problem sensowności języka świeckiego stosowanego na płaszczyźnie religijnej. Teologia podejmuje różne próby opracowania języka, jego

przekładu, uaktualniania, usprawniania. Dąży do tego, aby językowy znak „Bóg”, który stał się odpowiedzią na określoną sytuację i który był już zapewne w języku określonego mówcy, odnalazł realne miejsce swego użycia. Zachodzi tu przedziwne zjawisko: mówienie jest nie tylko informacją, stwierdzeniem suchych faktów, ale też samoaktualizacją języka. Akt językowy mówcy jest zatem sposobem samoaktualizacji „świeckiej” człowieka, a zarazem aktem religijnej wiary.

Stąd też czynione są liczne próby analizy języka religijnego na bazie teologii, a zwłaszcza próby rekonstrukcji lub całkowicie nowej budowy takiegoż języka. Problem dotyczy głównie struktury języka oraz możliwości jego zastosowania w religii ze wszystkimi środkami formalnymi: semiologią, semantyką, pragmatyką, logiką i zabiegami metodologicznymi. Do niedawna stosowano w teologii i religii przeważnie język metafizyczny. Zaznacza się też tendencja do zastąpienia tego języka językiem potocznym. Stanowisko to jednak nie jest słuszne. Główną jego słabością jest brak metody. Dlatego ostatnio czyni się próby wprowadzenia języka nie tyle potocznego, ile specjalnie konstruowanego na podobieństwo naukowych ujęć lingwistycznych¹. Rzecz jasna, że tutaj nie wyczerpujemy całej problematyki. Ograniczamy się jedynie do problemu występowania w teologii zdań analogicznych do języka naturalnego. Głównie zaś będzie nam chodziło o występowanie zdań asertorycznych (orzekających) i nieasertorycznych (nieorzekających) oraz ich konstrukcję. Za przewodnika w tym postępowaniu będzie nam służył głównie Anton Grabner-Haider, zwolennik stosowania w teologii analitycznej filozofii języka.

ZDANIA ORZEKAJĄCE

Każdy język i każde mówienie ma swoją część asertoryczną (orzekającą)². Jest to klasa zdań i wyrażen, które stwierdzają i orzekają jakiś

¹ Cz. S. Bartnik. *O możliwości stosowania analizy strukturalistycznej w teologii*. „Znak” 25 : 1973 s. 720-738; E. Biser. *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik*. München 1970; J. M. Bocheński. *Logik der Religion*. Köln 1968; N. Chomsky. *Aspects of Linguistic Theory*. Cambridge 1965; E. Gilson. *Lingwistyka a filozofia*. Warszawa 1975; A. Grabner-Haider. *Semiotik und Theologie*. München 1973; tenże. *Sprachanalyse und Religionspädagogik*. Zürich 1973; tenże. *Theorie der Theologie als Wissenschaft*. München 1974; tenże. *Glaubenssprache*. Wien 1975; I. T. Ramsey. *Religious Language*. New York 1963; G. Sauter. *Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie*. München 1973; H. Schnelle. *Sprachphilosophie und Linguistik*. Reinbek 1973.

² Por. Grabner-Haider. *Sprachanalyse* s. 77-78; tenże. *Theorie der Theologie* s. 126.

stan rzeczy. Najprostszymi przykładami są: „Jan istnieje”, „Jan jest dobry”. W pierwszym przypadku stwierdzamy istnienie Jana. W drugim zaś orzekamy jego cechę, wartość, jaką jest jego dobroć. Każda więc mowa orzekająca, a zatem posiadająca jakieś znaczenia, jest w odpowiedni sposób skonstruowana, zaś jej struktura jest opisywalna.

Idealny obraz struktury orzekającej mowy zawiera się w systemie aksjomatów. Cały system zdaniowy można ująć następująco:

a) najpierw mamy do czynienia z pewną klasą reguł metajęzykowych, które wskazują, jakie językowe wyrażenia obowiązują jako wyrażenia systemu;

b) dalej mamy metalogiczną regułę, która wskazuje, jakie zdania w systemie przyjmuje się jako ważne bez dowodu;

c) następnie jest klasa metajęzykowych reguł, która podaje, jak można wyprowadzić z jednego ważnego zdania inne ważne zdanie w obrębie tego systemu;

d) dalej następuje klasa przedmiotowo-językowych wyrażen, które są określane przez pierwszą regułę metajęzykową i powinny być wyrażeniami właściwymi dla systemu;

e) później jest druga klasa przedmiotowo-językowych zdań, które są określane przez metalogiczną regułę i pełnią funkcję aksjomatów systemu;

f) i wreszcie jest klasa zdań, które wprost lub niewprost są wyprowadzane z pierwszej klasy przedmiotowo-językowych wyrażen za pomocą drugiej metajęzykowej reguły i są uważane za teorematy systemu, czyli twierdzenia pochodne przez dedukcję w obrębie systemu.

To wyliczenie poszczególnych czynników ukazuje nam idealny przypadek pewnego systemu aksjomatycznego, który zachodzi zwyczajnie tylko w logice. Niemniej taki system ukazuje nam również idealną strukturę każdego języka orzekającego. Gdy nawet taki język nie był sformalizowany, to i tak ma on pewne charakterystyczne właściwości wspólne z systemem sformalizowanym. W każdym razie mamy pewne wyrażenia przedmiotowo-językowe oraz reguły metajęzykowe.

Przy badaniu struktury orzekającego języka wystarczy wziąć pod uwagę trzy czynniki:

a) na początku jest klasa „ważnych”, czyli prawomocnych zdań, które są sformułowane w sposób przedmiotowo-językowy i w przypadku aksjomatycznego systemu składają się z aksjomatów oraz wyprowadzonych z nich teorematów. Tę klasę zdań można też nazwać „obiektywną treścią” językowego systemu, w którym to systemie odgrywać ona będzie czołową rolę.

b) drugim czynnikiem jest klasa reguł, które określają, co należy do obiektywnej treści. Reguły te są konstruowane metajęzykowo i można je nazwać „regułami heurystycznymi”;

c) trzecim czynnikiem wreszcie jest metajęzykowe stwierdzenie (ustalenie), że zdanie określone przez heurystyczne reguły jest prawomocne. To stwierdzenie można nazwać „podstawowym założeniem” systemu.

Tymi trzema faktoraми: podstawowym założeniem, heurystyczną regułą i przedmiotową treścią możemy określić podstawową strukturę orzekającego języka systemu. Wydaje się, że do tej struktury można stosować wszystkie reguły logiki, gdyż język wiary okazuje się paralelny w stosunku do języka świeckiego. Ale trzeba ciągle pamiętać, że „wejście” w język religijny dokonuje się przez czynnik pozalogiczny, a mianowicie przez akt wiary.

Chcąc jednak dokładniej scharakteryzować strukturę religijnego języka należy zwrócić uwagę jeszcze na kilka problemów, jakie się tu rodzą. Na pierwszym miejscu trzeba zaznaczyć, że obiektywna treść orzekającego języka jest ciągle w teologii dalej budowana. Dochodzi tu do przekształcenia obiektywnej treści, gdy pewne zdania wyprowadzone z aksjomatów bierze się z kolei za aksjomaty i z nich wyprowadza się aksjomaty pierwotne. Zachodzi tu pewna „zwrotna” aksjomatyzacja. I tak możemy mówić w pierwszym wypadku o aksjomatach epistemologicznych, a w drugim — logicznych.

Z kolei w grę wchodzi istotny, jeśli idzie o teologię, o specyfikę zdań teologicznych, problem nieautonomiczności języka religijnego. Bowiem w tym języku autorytet odgrywa bardzo znaczną rolę. Dlatego też logiczna natura jego podstawowych założeń jest inna niż w nauce. Język religijny trudno ostro oddzielić od języka świeckiego, w przeciwieństwie do języka naukowego, który jest skonstruowany autonomicznie. W wypadku języka religijnego mamy do czynienia z odmiennym i specyficznym użyciem, zastosowaniem języka naturalnego, a nie z jakimś samodzielny i niezależny językiem. Albowiem jest to ten sam naturalny język, który jest używany zarówno przez wierzących, jak i przez niewierzących. Toteż winno się mówić zamiast o religijnym języku — o języku używanym na sposób religijny, inaczej: o religijnym użyciu naturalnego języka³. Pod tym religijnym użyciem języka rozumiemy jego odniesienie do religijnego przedmiotu. Jeśli ta relacja nie zachodzi, mówimy wtedy o świeckim użyciu języka. Uznajemy przy tym pojęcie „religijnego przedmiotu” jako konstytutywne dla definicji religijnego języka. Naturalne użycie języka staje się religijne przez jego stosunek

³ Por. tenże. *Semiotik und Theologie* s. 186.

do „Boga”, ogólnie do boskości, transcendencji, pozaświatowości. A więc można powiedzieć, że istnieje nie tyle „język religijny”, ile raczej religijne zastosowanie języka świeckiego.

Jest więc dla każdego wierzącego pewna czysto świecka część języka wiary i pewna część czysto religijna. Obie te części można odpowiednio oznaczyć przez „P” (*profanum*) i przez „R” (*religia*). Zdania z „P” są uważane za prawdziwe dla wierzących na podstawie wiedzy lub oglądu czy też potocznej wiary. Zdania z „R” są uważane za prawdziwe na podstawie religijnej wiary. Nie ma między nimi sprzeczności logicznej i wykazują one wyraźny paralelizm. Czy jedno i to samo zdanie może być uznane przez mówcę-słuchacza jednocześnie na bazie religijnej zarazem świeckiej? Odpowiedź jest twierdząca. W naszym przypadku mamy do czynienia z klasą łączną dwóch systemów, której aksjomaty składają się z aksjomatów z „P” i podstawowych reguł z „R”. Można więc zdanie przyjęte na bazie nauki odnieść także do religijnego przedmiotu i tym samym religijnie je przyjąć. Często bowiem, jeśli rozumiemy wiedzę jako ścisłą dedukcję rozumnych aksjomatów, to, co wiemy, jest wykazywane na podstawie ogólnej, niereligijnej wiary⁴. Nie są to zdania homogeniczne, ale unikają sprzeczności. Przy tym wiedza nie operuje wnioskami kategorycznymi jak wiara. Nauka świecka jest hipotetyczna. To, co wiemy, jest wyrazem naszej ogólnej wiary albo przekonania. Wiara z kolei również jest hipotetyczna co do sprawdzalności: przez autorytet, choć kategoryczna w swoim akcie: *actus fidei firmissimus*.

Jaka jest więc konkretna struktura orzekającego zdania teologicznego? Weźmy tu pod uwagę przede wszystkim klasę przedmiotowo-językowych zdań, czyli traktujących o religijnym przedmiocie. Są to takie zdania, jak: „Bóg jest stwórcą świata”, „Bóg jest dobry”, „Bóg kocha ludzi” itp. Widzimy, że poza wyrazem „Bóg” mamy tu na ogół pojęcia i wyrażenia naturalnego języka, jak: stwórca, świat, dobry, kocha. Wyrażenia te odnoszą się do Boga i one tworzą klasę przedmiotowo-językowych zdań obiektywnej wiary, przez co stają się podstawowym składnikiem języka wiary. Elementy tej klasy zdań możemy nazwać „zdaniami wiary”. Są one przyjmowane bezpośrednio przez wierzących jako prawdziwe i ważne. Do tej klasy obiektywnej wiary należą przede wszystkim zdania Pisma św. Starego i Nowego Testamentu, zdania katechizmowe, wyznania wiary, teologiczna dogmatyka, a także większość kościelnych definicji w sensie zdań wiary podawanych przez autorytatywnego przedstawiciela pewnej wspólnoty wierzących.

⁴ Por. t e n ż e. *Theorie der Theologie* s. 132 n.; B o c h e ń s k i. *Logik der Religion* s. 72-73.

Tu wychodzi nowa kwestia: czy w każdym obiektywnym zdaniu wiary musi być użyte słowo „Bóg”, czy daje się wyrazowi „Bóg” logiczny status? Z naszego religijnego języka możemy wnioskować, że wszystkie zdania tego języka wypowiadają albo własności Boga, albo relacje do Niego. Niekoniecznie musi być użyte samo słowo „Bóg”. Są dwie syntaktyczne możliwości: wyraz „Bóg” jest nazwą (imieniem) albo znaczeniem (oznaczeniem). Nazwą jest wtedy, gdy użytkownik języka religijnego ma już pewną znajomość albo wiedzę o Bogu. Jeśli zaś taka wiara nie jest przyjmowana, to wtedy wyraz „Bóg” jest znaczeniem pustym czy pozornym. Jednakże takiego rozróżnienia można dokonać tylko wewnątrz teorii religijnego doświadczenia.

Weźmy zdanie: „wiara potrzebuje łaski”. Pomimo tego, że Bóg nie został w tym zdaniu nazwany, jest ono z pewnością zdaniem należącym do obiektywnej treści chrześcijańskiej wiary. Bowiem pojęcia „wiara” i „łaska” mają wyraźny stosunek do religijnego przedmiotu — Boga oraz wypowiadają coś o Nim. Wszystkie takie zdania mają relację wprost lub nie wprost do religijnego przedmiotu. Ta relacja jest konstytutywna dla religijnych zdań wiary. Wszystkie te zdania są przedmiotowo-językowe, a więc nie są to zdania o języku, lecz o językowym przedmiocie. Wszystkie więc zdania obiektywnej wiary są przyjmowane przez wierzących wspólnoty kościelnej jako prawdziwe i ważne bez żadnego dalszego dowodu. Do tej obiektywnej wiary należą nie tylko wypowiedzi, lecz także normy zeń wyprowadzone, jak np.: „Bóg żąda od ludzi miłości”

Następnie mamy do czynienia w języku wiary z pewnymi heurystycznymi regułami, które podają, jakie zdania uważa się za elementy obiektywnej wiary. Jest to reguła metajęzykowa. „Heurystyczna” znaczy, że ta reguła bierze udział w znajdowaniu aksjomatów. W naszym przypadku reguła ta winna podać kilka typowych właściwości zdań wiary. Ta heurystyczna reguła może się składać z pewnych reguł częściowych, jak np.: „wszystko to, co jest zawarte w Piśmie św., należy do obiektywnej wiary”; „to, co Kościół wyraźnie uczy, co jest dogmatycznym ustaleniem, należy do obiektywnej wiary”; „doktryny teologów, które nie są przez Kościół ostatecznie ustalone, nie należą do obiektywnej treści wiary” itp. Podobnie przez interpretację Pisma św. albo kościelnego nauczania można powiedzieć, co należy, a co nie należy do obiektywnej wiary.

Wreszcie w języku wiary mamy do czynienia z podstawowymi założeniami zwanymi też podstawowym dogmatem⁵. To podstawowe założenie jest pewną metalogiczną regułą, gdyż mówi o logice języka wiary. Według tej reguły przyjmuje się, że każdy element obiektywnej wiary wierzącego człowieka jest prawdziwy i ważny. Takim podstawowym

⁵ Por. Grabner-Haider. *Theorie der Theologie* s. 130.

założeniem jest np. zdanie: „wszystko, co Bóg objawił i Kościół do wiary podaje, jest prawdziwe” Ten zasadniczy dogmat jest o wiele silniejszy niż podstawowe założenie w naukowym systemie. Nie daje się ono zmienić. Poza tym ma uzasadnienie poprzez relację do religijnego przedmiotu, że Bóg jest prawdomówny, a więc jest też prawdziwe i ważne to, co On przez objawienie i swój Kościół mówi.

Na tym można zakończyć nasze rozważanie na temat orzekającej części religijnego języka. Język wiary zawiera dwie części: świecką i religijną. Do świeckiej części dochodzi relacja do religijnego przedmiotu. Także czysto religijna część składa się z elementów naturalnego języka, który odnosi się do religijnego przedmiotu. Poprzez to odniesienie powstaje religijne użycie języka. Toteż człowiek posługuje się jednym i tym samym językiem bądź to o relacji świeckiej, bądź to religijnej. A więc język wierzących zawiera wiedzę wraz z ogólną wiarą w sensie epistemologicznym oraz religijną wiarę. Ale i świecka, i religijna wiara są oddawane w swej treści i formie przez te same zdania orzekające. W konsekwencji zdania orzekające, jakimi się posługuje teologia, są konstrukcyjnie analogiczne do zdań nauki i wiedzy.

ZDANIA NIEASERTORYCZNE

Przeprowadzając analizę struktury języka wiary doszliśmy do wniosku, że oprócz wymiaru asertorycznego (orzekającego), zwanego też kognitywnym albo deskryptywnym, istnieje jeszcze drugi wymiar tegoż języka zwany ogólnie nieasertorycznym (nieorzekającym) albo niekognitywnym czy też niedeskryptywnym. I ten drugi wymiar w języku teologicznym wydaje się nawet dominować nad pierwszym⁶. W języku wiary mają bowiem miejsce nie tylko wypowiedzi o religijnym przedmiocie albo o ludziach i otaczającym ich świecie w stosunku do religijnego przedmiotu, które jako zdania orzeczeniowe podlegają logice i innym regułom formalnym, lecz także pewna dziedzina tego języka ma charakter całkowicie funkcjonalny, gdzie ani fałszywość, ani prawdziwość nie mają zastosowania. Zresztą są myśliciele, którzy cały język religijny łącznie z dziedziną asertoryczną uważają jedynie za irracjonalną funkcję bytu i życia ludzkiego. Oczywiście tego zdania nie podzielam.

Nie wdając się w bliższe spory chcemy przyjąć, że przynajmniej część języka religijnego pełni różnorodne funkcje życiowe. Należą tu m.in. zdania normatywne, afektywne i wszelkie zdania o charakterze funkcjonal-

⁶ Por. Tenże. *Sprachanalyse* s. 78-80; tenże. *Theorie der Theologie* s. 134.

nym, o których nie można orzec, że są prawdziwe albo fałszywe. Są to też wyrażenia, gdzie dokonują się akty mowy wyrażające zdziwienie, prośbę, dziękczynienie, albo też normy zachowań. A więc wyrażenia języka religijnego są jakby interpretacją całej rzeczywistości życia względem religijnego przedmiotu, który jest na płaszczyźnie transcendencji. Sam religijny przedmiot określa się jako transcendentny. On jest „przed” albo „nad”, albo „po tamtej stronie” własnego świata. Wszystko w świecie można podciągnąć pod tę interpretację i postawić w pewnej relacji do religijnego przedmiotu. Ta interpretacja jest językowym procesem, który jest wywołany i osłonięty przez formy życia. Całe życie otrzymuje coś w rodzaju religijnej „sygnifikacji”. Jak to się dzieje? Na płaszczyźnie językowej przychodzi tu „symbol”. Orzekając coś, w pewnym momencie stajemy się bezradni, dokonuje się jakieś przekroczenie płaszczyzn, kończy się globalne ludzkie doświadczenie, kończy się orzekanie o tym przedmiocie. Zaczynamy go interpretować poprzez językowe symbole, ale nie w znaczeniu logiczno-matematycznym, lecz w znaczeniu historyczno-religijnym albo fenomenologicznym.

Językowe symbole odgrywają więc pewną ważną rolę w języku wiary. Mogą one spełniać rolę tak denotatywną, jak i konotatywną. Z pierwszym sposobem mamy do czynienia wtedy, gdy trzeba postawić ekstensjonalnie pewną relację między symbolem i przedmiotem. Z drugim zaś wtedy, gdy ujmuje się przez symbol właściwości przedmiotu w aspekcie intensywności⁷.

W religijnym języku wyróżniamy oprócz symboli werbalnych (słownych), zwanych też dyskursywnymi, symbole niewerbalne, prezentatywne. Przez te drugie możemy ująć każde nowe doświadczenie życia. Proces tego przekładania doświadczenia na pewien symbol nazywamy „ideacją” albo symboliczną transformacją doświadczenia⁸. Językowy symbol wskazuje na „coś” na swój sposób. Nie możemy więc go dosłownie odczytywać, gdyż byłoby to nieporozumieniem. Symbol odgrywa wielką rolę w religijnym języku. Przy jego pomocy wskazujemy na religijny przedmiot, gdy nie możemy wyrazić tego na bazie orzekającej. Przez symbole bowiem wyraża się stosunek tego, co doświadczone — do metaempirii, albo artykułuje się proces transcendencji.

Trzeba zauważyć, że z symbolem wiąże się też mit, który również wyraża stosunek człowieka do rzeczywistości metaempirycznej⁹. Ale mit ma charakter bardziej materialny i „surowy”. Mit nie konstruuje relacji między życiem a Bogiem, lecz to, co empiryczne, przetwarza wprost na

⁷ Tenże. *Sprachanalyse* s. 65-72.

⁸ Tenże. *Theorie der Theologie* s. 136.

⁹ Tenże. *Semiotik und Theologie* s. 153 n.

metaempiryczne, świat przetwarza na „zaświaty” Symbol „reprezentuje”, mit zaś „identyfikuje” Symbol odnosi do Boga, mit do całej rzeczywistości i świata.

Symbole nie są ani prawdziwe, ani fałszywe. Mogą być jedynie poprawne lub niepoprawne. Mają na celu wpłynąć jakoś na odbiorcę języka w sposób życiowy. Stąd odnoszą się przede wszystkim do dziedziny emocji, wyobraźni, działań, zachowań. Po prostu są szczególnym sposobem związania języka z konkretnym środowiskiem życia. Stąd też są one zrozumiałe tylko dla tego mówcy i słuchacza, który sam doświadcza jakiegoś przekroczenia swego życia i swego środowiska w kierunku metaempirii. Również symbole są tylko tam zrozumiałe, gdzie dane jest doświadczenie podobne do tego doświadczenia, które wytworzyło określony symbol. Symbole są mianowicie wytwarzane przez sytuacje życiowe, a ich materiał językowy jest artykulacją całego zastanego świata.

W naszym naturalnym procesie języka wytwarzamy stale nowe symbole i obrazowy język. Te językowe symbole i obrazy są również istotną częścią składową religijnego języka wiary. One bowiem wyrażają proces transcendencji i odniesienia do religijnego przedmiotu, podczas gdy deskryptywna część tego języka buduje most do języka opisującego świat. Wittgenstein ustala przepaść między tym językiem a językiem wiary. Jest to jednak stanowisko zbyt skrajne. Zresztą kiedy indziej sam Wittgenstein docenia wielką rolę „obrazu” w języku. Właśnie idąc za tym można powiedzieć, że w religijnym języku wiary symbole i obrazy odgrywają rolę nie dającą się niczym innym zastąpić. Każda zaś próba eliminacji obrazu i symbolu z tego języka winna być uważana za karygodne nadużycie. Obraz i symbol nie negują bynajmniej roli myśli i logiki w zdaniu. Wydaje się więc, że w każdym symbolu religijnym sprzęgają się oba wymiary: kognitywny i pozakognitywny, czyli orzekający i nieorzekający.

Należy zwrócić uwagę na ważną rolę, jaką odgrywa w religijnym języku akt mówienia, który chce coś osiągnąć i sprawić. Mamy tu oczywiście do czynienia z językiem nieorzekającym. Otóż można jednym i tym samym wyrażeniem wyrazić dwie całkiem różne rzeczy. Na przykład zdanie: „Bóg jest naszym sędzią” może wyrazić pewną otuchę, radość albo też może wzbudzić strach, niepokój. Akt języka też nie jest ani prawdziwy, ani fałszywy, lecz najwyżej pomyślny lub niepomyślny, dobry lub zły. Oddaje on przede wszystkim wielkie zaangażowanie w kierowane według pewnych reguł zachowania. Język religijny chce bowiem dać swoim użytkownikom pewną rozmaitość wyrażenia tej samej rzeczywistości. W podanym przykładzie chce on obudzić radość, udzielić otuchy, nadać życiu kierunek, pobudzić nadzieję, zaprosić do specyficznego działania itp. Jest to ów szeroki wymiar niekognitywny.

Wszystkie te różne funkcje języka wiary mówią o jego niekognitywnym wymiarze. Ale z tym mówieniem muszą się wiązać także pewne wartości *quasi-kognitywne*. Żeby zdanie religijne — nawet nieorzekające — zaistniało, musi posiadać jakąś „sytuację otwarcia” na poznanie, na treść, na przedmiot. W tych sytuacjach mówca i słuchacz doświadcza coś więcej niż to, co może dostrzec czysto empirycznie. To, co w takiej sytuacji zostaje odsłonięte, nie jest wprawdzie niezależne od weryfikalnej rzeczywistości tej sytuacji, jednak sięga dalej niż ona sama. Na przykład mówimy, że ktoś doświadcza „światła”.

Język religijny rodzi się w takich „sytuacjach otwarcia”, które są transcendowaniem swego bytu. Przekazuje on sytuacje modelowe, jak np. biblijne opowiadanie, którym posługuje się dla wytworzenia nowej sytuacji otwarcia na religijny przedmiot albo przynajmniej na przekroczenie konkretnej sytuacji i empirycznego jej otoczenia. Wymaga się jednak od tych modeli, aby trzymały się tekstu i jednocześnie były zgodne z językiem wiary. Mają one „wywołać” sytuację wiary. Język wiary bowiem bazuje jakoś na takich modelowych opisach. Ale model taki ma odniesienie także do zachowania się i działania: jest modelem-wzorcem. Wtedy język religijny staje się nie tylko ewokatywnym, ale i zapoczątkującym życie religijne, czyli normatywnym moralnie. Stąd mamy kilka funkcji językowych niedyskryptywnego zakresu języka. Język wiary jest więc takim językiem, w którym mówi się o tym, co empiryczne i równocześnie o czymś „więcej niż” o empirii. On artykułuje zakres empiryczny i pozaempiryczny albo, jak powiedzieliśmy na początku, zakres świecki i religijny. Z tego powodu niedyskryptywna strona religijnego języka nie wyczerpuje go całkowicie. Niemniej musi być uznana za bardzo bogatą i wieloraką. Podytkowane jest to głównie wielką rolą, jaką spełniają tu symbole.

PRECYZJA WZAJEMNYCH RELACJI

W rezultacie język wiary składa się z dwóch różnych części: części świeckiej i części religijnej. Zdania części świeckiej są uważane za prawdziwe dla wierzących na podstawie wiedzy, oglądu czy też naturalnej wiary. Zdania zaś religijne są uważane za prawdziwe na podstawie religijnej wiary. Obie te części składają się z elementów naturalnego języka. Niemniej nie są one homogeniczne i nie mogą być utożsamiane. Wiedza jest bowiem hipotetyczna i nie operuje wnioskami kategorycznymi. Z kolei wiara daje pewność niezłomną, choć jej status poznawczy jest „niski” i uwarunkowany wiarą. Stąd język wierzących, zawierający obie wspo-

mniane części, świecką i religijną, jest wtedy językiem wiary, gdy ma w nim miejsce odniesienie do religijnego przedmiotu. Inaczej mówiąc, jest to jeden i ten sam język potoczny, który jednak staje się „religijny” właśnie przez to odniesienie do religijnej rzeczywistości. W konsekwencji język wiernych zawiera w sobie pewną wiedzę, a także naturalną wiarę w sensie epistemologicznym i wiarę religijną.

Analizując dalej struktury języka wiary stwierdzamy, że oprócz wymiaru orzekającego istnieje też drugi wymiar tego języka — nieorzekający, który zdaje się nawet być bardziej rozległy niż pierwszy. Większość lingwistów uważa nawet, że język wiary jest głównie językiem nieorzekającym. Wymiar nieasertoryczny stanowią wszystkie inne zdania poza tymi, które stwierdzają i orzekają coś o rzeczywistości.

Zarówno wymiar asertoryczny, jak nieasertoryczny odnosi się do dwóch płaszczyzn języka religijnego: empirii i metaempirii. Może nawet część nieasertoryczna jeszcze lepiej oddaje metaempirię niż część orzekająca. Taka jest „nowość” języka religijnego. Pomocą w tym „opisywaniu” nieorzekającym jest przede wszystkim symbol i obraz. Spełniają one bardzo istotną rolę. Pozwalają mianowicie ująć każde nowe doświadczenie życia, wszystko to, czego nie potrafi opisać język. Są one jakby „przedłużeniem” orzekającego języka, który „łatwo” traci grunt pod nogami w sferze nadprzyrodzonej. Symbole są po prostu szczególnym sposobem związania języka z konkretnym środowiskiem życia. Stąd też są one zrozumiałe tylko dla tych użytkowników języka, którzy doświadczyli jakiegoś przekroczenia swego życia i swego środowiska w kierunku metaempirii.

Nie mniej ważną rolę odgrywa w religijnym języku akt mówienia (*Sprechakt*), który chce coś osiągnąć i sprawić. Przy czym akt językowy, podobnie jak zdanie nieasertoryczne, nie jest również ani prawdziwy, ani fałszywy, lecz najwyżej pomyślny lub niepomyślny, dobry lub zły. Oddaje on przede wszystkim wielkie zaangażowanie przez religijny język w kierowaniu zachowania według pewnych reguł. Język religijny chce bowiem dać swym użytkownikom pewną rozmaitość wyrażenia tej samej rzeczywistości, jak np. obudzić radość, udzielić otuchy, pobudzić nadzieję, zaprosić do określonego działania, jak też wzbudzić strach, trwogę, bezczynność itd.

Symbole, obrazy i akty mówienia języka wiary odnoszą się głównie do niekognitywnego wymiaru. Jednakże trzeba pamiętać, że i dziedzina asertoryczna języka odnosi się do metaempirii, a więc potrzebuje jakiegoś środka również w jakiejś mierze pozalogicznego. Dokonuje się to dzięki pewnym sytuacjom, które nazywa się „sytuacjami otwarcia”. W nich mówca i słuchacz doświadczą więcej niż to, co może dostrzec empirycznie. Dokonuje się jakby pewne przeniesienie, transcendowanie swego bytu.

Zostaje przekroczona konkretna sytuacja wraz z jej empirycznym otoczeniem i wytwarza się nowa sytuacja „otwarcia” na religijny przedmiot. Wtedy język wiary jawi się jako język, w którym się mówi o tym, co empiryczne i równocześnie o czymś „więcej niż” o empirii. Język ten artykułuje zatem zakres tak empiryczny, jak i pozaempiryczny albo — jak powiedziano już przedtem — zakres świecki i religijny.

Współczesne badania nad językiem odkrywają coraz bardziej doniosłą rolę zdań nieasertorycznych zarówno w języku religijnym, jak i pozareligijnym. Wskazują one też na oryginalną i ciekawą budowę zdań emocjonalnych, ewokatywnych, normatywnych, witalnych, przeżyciowych, wirotwórczych itp. Jednocześnie zdania te są koniecznym dopełnieniem — przynajmniej jeśli idzie o teologię zdań orzekających. Nowsze osiągnięcia zdają się kłaść kres dogmatowi ostrego dualizmu oraz absolutnej nieprzechodności między obszarem orzekającym języka a obszarem nieorzekającym. Badania nad tym drugim obszarem są dopiero w powijakach, jeszcze mniej słyzy się o próbach poddania ich operacjom logicznym metodologicznym, co przecież okazuje się też jakoś możliwe. A zatem ostateczna struktura zdania teologicznego w sensie analitycznym zdaje się przedstawiać w zarysie następująco: mamy zdania asertoryczne o pełnej zgodności z logiką i metodologią naukową, zdania nieasertoryczne, szukające sobie statusu naukowego, oraz jakiś „mianownik wspólny” w postaci zakorzenienia jednych i drugich zdań w sytuacji życia, w wierze, w uwarunkowaniach osoby ludzkiej. Zdania teologiczne w pełnym znaczeniu muszą uwzględniać te trzy możliwości: orzekania, nieorzekania oraz komunikacji, czyli sposobu odniesienia do osoby tworzącej te zdania zwłaszcza w sposób twórczy.

THE STUDY ON THE STRUCTURE OF A THEOLOGICAL SENTENCE

S u m m a r y

In the modern theological methodology a controversy has been held on whether there is a difference, and of what kind, between scientific (or ordinary) and theological language, and hence, between the sentences of science and of theology. The author tries to answer this question with the help of the most recent formulations, especially, made by the methodologists linked with Catholic theologians, referring however to moderate analytic philosophy. The author claims that theological sentences, like scientific ones, develop from ordinary language in a sense. Ordinary language is growing partially religious by referring to another non-empirical object, i.e. to God. The theological and scientific sentences do not differ in form, especially in terms of logic and methodology. However, they do differ in origin, because theological sentences stem from faith and from experience guided by faith. Faith however does not enter the very structure of sentences. Similarly, the humanities are based on the so-called natural faith. Theological language, like ordinary one, has two dimensions: assertive

and non-assertive. Both these dimensions refer to two subject planes: empirical and non-empirical. Assertive clauses are fundamental but the importance of a non-assertive one increases, especially as an object of a predicate. In conclusion, the structure of a theological sentence is as follows: we have assertive clauses with the established scientific status, non-assertive clauses seeking for such status, and communication, i.e. the way both these planes are related to man, and especially to faith, which generates them.