

HALINA GRZMIL-TYLUTKI

DYSKURS A TERMINOLOGIA
NA PRZYKŁADZIE ORĘDZIA,
GATUNKU DYSKURSU RELIGIJNEGO

DISCOURSE AND TERMINOLOGY:
AN EXAMPLE OF RELIGIOUS MESSAGE

A b s t r a c t

The main object of this article is to study the role of terminology within the French epistemology called Discourse Analysis. The author examines the nature of the religious discourse and focuses on its specific denotations. She studies the pope's message (of Benedict XVI) for 2011 World Day of the Sick to show how the French theory enhances the value of the self-constituting discourse in signs interpretation. Such a vision allows to understand interdependence between discourse and its specific meanings.

Key words: religious discourse, message genre, denotation, terminology.

Translated by Marta Dąbrowska

W niniejszym artykule spróbuję przyjrzeć się terminologii w ramach epistemologii badawczej zwanej francuską analizą dyskursu i odpowiedzieć na pytanie, czy dyskurs traktuje terminologię w szczególny sposób. Najpierw jednak konieczne będzie krótkie wyjaśnienie kilku pojęć zawartych w tytule artykułu, takich jak: dyskurs, dyskurs religijny, gatunek dyskursywny, orędzie.

1. DYSKURS – POJĘCIE WIELOZNACZNE

Pojęcie dyskursu wymaga stałego definiowania w opisie badań. Od kiedy bowiem stało się pojęciem umiędzynarodowionym, modnym słowem kluczem współczesnej humanistyki, rozmaite dziedziny nauki traktują je na swój sposób. W samym językoznawstwie nie ma jednomyślności między badaczami z różnych obszarów językowych; zaważyły na tym odmienne tradycje, w których formowały się badania nad wypowiedziami. Zawężając przestrzeń do dwóch obszarów geograficzno-językowych, należy podkreślić zasadniczą różnicę: polscy badacze utożsamiają dyskurs z tekstem, obecnie bardziej z serią tekstów powstających w podobnym kontekście pragmatycznym, Francuzi natomiast identyfikują się z instytucjonalnym rozumieniem dyskursu, stanowiącym przestrzeń relacji podmiotowo-sytuacyjnych, rytuał społeczno-językowy, w którym wymienione aspekty (społeczny i językowy) występują we wzajemnym wiązaniu. Partnerzy dyskursu *à la française* związani kontraktem, działający w ramach systemu miejsc dyskursywnych muszą dzielić wiedzę o świecie, rozpoznawać właściwe danemu dyskursowi denotacje, wartości (zob. H. Grzmil-Tylutki, 2010).

2. GATUNKI DYSKURSYWNE

Dyskurs jako działanie realizuje się w gatunkach i tekstach. Według Dominique'a Maingueneau (2005) dyskurs należy utożsamiać z dziedziną życia. Mamy więc dyskurs polityczny, medialny, medyczny, rozrywkowy, handlowy, administracyjny, edukacyjny i wiele innych, także religijny – każdy z nich ukierunkowany jako dziedzina na wielość celowych działań i te celowe działania identyfikujemy jako gatunki. Gatunki stają się narzędziami komunikacji w obrębie dyskursu, konkretyzując się w tekstach (wypowiedziach). Tekst jako produkt ludzkich działań nosi zatem ślady zarówno gatunku, jak i dyskursu.

3. DYSKURS RELIGIJNY

Czy istnieje dyskurs religijny? Czy można mówić o religii jako o zrytualizowanej, zinstytucjonalizowanej dziedzinie działań ludzkich? Spontanicznie rozpoznajemy taki obszar aktywności człowieka, przy jednoczesnej świadomości jego odrębności; nikogo nie dziwi praktykowane w pracach dyskur-

sywistów i tekstologów umieszczanie religii obok innych sfer działania, takich jak nauka, polityka, prawo, administracja itp.

Specjaliści, lingwiści i teolodzy, akcentują w religii sferę kontaktu człowieka z sacrum, obszar komunikacji między Bogiem a człowiekiem poprzez akty religijne (zob. J.A. Kłoczowski, 1995; T. Karkosz, 2004). Wymiar relacyjny, międzypodmiotowy, rytualny odpowiada definicyjnym założeniom dyskursu. Choć sfera sacrum onieśmiela, twierdzenia, że człowiek jest istotą religijną i że nauki o człowieku (psychologia, filozofia) podkreślają jego naturalną potrzebę relacji do sacrum, mobilizują do prowadzenia badań, także w zakresie analizy dyskursu; należy jednak dodać, że próżno by szukać tego typu refleksji u źródeł kierunku, czyli w pracach francuskich dyskursywistów. Otwartość dyskursu religijnego na transcendencję, na tajemnicę sprawia, że niektóre działania są niedostępne naszemu poznaniu. W każdym razie niedostępne poznaniu spekulatywnemu. Opierając się na pracach Maxa Schellera, Jan Andrzej Kłoczowski OP (1995: 6) przyznaje, że nasza wiedza o Bogu „jest wiedzą od Boga” – to „Bóg *udzielił* siebie człowiekowi, *odsłonił* przed nim swoje absolutne istnienie i świętość”. W konkretnej wspólnotcie kulturowej. Choć przyjmujemy także tradycję kontaktu mistycznego, obywatącego się bez słów i bez pośrednictwa kultury.

Największe trudności napotykamy przy definiowaniu podmiotowości, właśnie ze względu na jej podwójną rzeczywistość: materialną i duchową, choć – jak wiadomo – bóstwo i człowiek, byt cielesno-duchowy, komunikują się ze sobą; wątpliwości rozwiewa sama Biblia, podając wiele opisów przemawiania Boga do człowieka już w Starym Testamencie (Abraham, Mojżesz, Samuel, Jakub, Jonasz, Eliasz...). „Religie biblijne są religiami dialogicznymi, w których człowiek odpowiada na wezwanie Boga – pisze Kłoczowski (1995: 10) – a więź religijna zasadza się na międzyosobowym spotkaniu”. Abp Henryk Muszyński (2004) podkreśla w swej homilii, że Bóg żywy jest Bogiem mówiącym i mowa jest jednym z Jego istotnych znamion. Słowo Boga, który pierwszy objawił się człowiekowi, wzywa do odpowiedzi z naszej strony.

Przekładając istotę tej komunikacji na język epistemologii dyskursywnej, powiemy, że podmiotami komunikującymi są, z jednej strony, Bóg (sacrum, transcendencja) oraz ziemscy namiestnicy Jezusa (Boga), czyli biskupi z prezbiterami, a z drugiej strony wierni. Razem tworzą wspólnotę dyskursywną zwaną Kościołem; podział na podmiot komunikujący (po stronie nadawcy) i podmiot interpretujący (po stronie odbiorcy) podlega zmianie w zależności od gatunku.

Oczywiście po śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, nie możemy już rozmawiać z Bogiem jako człowiekiem, ale przekaz Dobrej Nowiny jest ponadczasowy, uniwersalny i nie skończył się dwa tysiące lat temu, mówi do nas stale, tu i teraz, a doznania mistyczne bez wątpienia mają miejsce na przestrzeni całego dziejów człowieka.

Bóg przemawia do nas poprzez Słowo Boże. Słowami ludzkimi mówią podmioty komunikujące w sferze profanum, czyli duchowni, z jednej strony, i będący po drugiej stronie schematu komunikacyjnego, choć dyskursywnie współdziałający wierni świeccy; razem jako wspólnota Kościoła komunikują się zarówno z Bogiem, jak i między sobą. Kontakt z sacrum to uczestnictwo we Mszy św. i innych formach kultu, w sakramentach, w modlitwie.

4. GATUNKI Dyskursu religijnego

Działania w obrębie dyskursu religijnego nakierowane są na rozmaite cele. Można tu mówić o gatunkach, w których przemawia (działa) sam Bóg (Ewangelie, części Mszy św., sakramenty) lub w Jego zastępstwie biskupi, duchowni (encykliki, dokumenty Kościoła pisane z natchnienia Ducha św., kazania, homilie); można też mówić o gatunkach, w których protagoniści dyskursywni należą do profanum (pieśni/piosenki religijne – w „sytuacji religijnej”, dokumenty dotyczące organizacji kościelnych, sprawy załatwiane w kancelariach parafialnych, formy spotkań parakościelnych – oazy itp.)¹.

¹ Przyjęcie perspektywy dyskursywnej pozwala, moim zdaniem, uporać się z problemem podnoszonym przez lingwistów polonistów: czy do języka religijnego wkraczają inne odmiany językowe, inne style? np. potoczny, naukowy itp.? czy język religijny możemy odnosić tylko do kultu, katechezy, Biblii, wypowiedzi hierarchów itp., ale już nie do tekstów „świeckich” wygłaszanych w budynku kościoła, w prasie, czy do socjolektów księży, alumnów w ich życiu codziennym? (te ostatnie zastrzeżenia znajdujemy w: R. Grzegorzczkowska, 2005). Restrykcyjnemu podejściu można przeciwstawić szersze, typowe dla dotychczasowych badań nad językiem religijnym. Eliza Grzelak (2005) proponuje termin „język komunikacji religijnej”, uwzględniający także towarzyszą rozmowę z księdzem. Jeśli przyjąć tożsamość typu dyskursu z dziedziną życia, a taka jest francuska definicja, wypowiedzi w sferze religijnej mają inną charakterystykę pragmatyczną (podmioty, czas, miejsce, doktryna), a wraz z nią semantyczną i strukturalną, niż wypowiedzi dyskursu naukowego lub medialnego, w których dyskurs religijny staje się przedmiotem opisu. Do tych ostatnich należą gatunki naukowych rozpraw teologicznych, publikacje książkowe, artykuły naukowe, prasowe, audycje, komiksy o tematyce religijnej itd. Jeszcze inną charakterystykę pragmatyczną mają dyskursy prywatny (prywatne rozmowy alumnów, księży, między sobą lub z wiernymi, nawet na tematy religijne), literacki (piosenki, poezja, powieści, eseje) czy edukacyjny (lekcje religii) itd., które inaczej definiują kontrakt, relacje międzypodmiotowe itp. Kościół jako budynek może oczywiście być – okazjonalnie – miejscem koncertu lub

Istnieją też gatunki, w których stroną inicjującą jest dowolny członek wspólnoty Kościoła (np. prywatna modlitwa).

5. „JĘZYK RELIGIJNY”

Wspomniane na początku artykułu odmienne tradycje badawcze sprawiły, że nie można traktować wymiennie francuskiego i polskiego terminu „dyskurs” – dla francuskiej koncepcji dyskursu najbliższym polskim odpowiednikiem jest koncepcja stylu funkcjonalnego (tu: stylu religijnego), ale spotyka się też inne etykiety denominacyjne, jak język religijny, religijna odmiana języka, język sakralny, polszczyzna religijna itp. Znana polska badaczka tekstów religijnych Maria Wojtak (2004, 2009) wskazuje na aktualny wśród polonistów spór o status „religijnej odmiany językowej”, na różne implikacje stosowania zróżnicowanych etykietek oraz na polimorficzność współczesnego stylu religijnego.

Nad językiem religii debatują nie tylko lingwiści, ale również teolodzy, podkreślający zasadność mówienia o „religijnym użyciu języka”², czyli o aktualizacji języka narodowego w konkretnej sytuacji, tu: religijnej (J.A. Kłoczowski, 1995), która „umożliwia człowiekowi kontakt z Bogiem, umożliwia poznanie Boga, przyjęcie Jego słowa i udzielenie Bogu właściwej odpowiedzi” (S. Dziekoński, 2005: 189). Kontakt ten jest możliwy dzięki językowi: „Człowiek religijny posługuje się językiem jako środkiem umożliwiającym komunikację międzyosobową, zarówno w wymiarze międzyludzkiem, jak również (o czym człowiek religijny jest głęboko przekonany) w kontakcie z Bogiem” (J.A. Kłoczowski, 1995: 7). Człowiek ma świadomość, że

innego gatunku dyskursu artystycznego (sztuka), nawet miejscem wypowiedzi politycznej (takie sytuacje miały miejsce w czasach PRL-u oraz stanu wojennego), ale budynek przestaje wówczas być kojarzony z miejscem kultu *sensu stricto* i zyskuje inny charakter: oznacza przestrzeń wolności dla słowa, przestrzeń realizacji innych dyskursów. Podejście dyskursywne (*à la française*) może zatem rozwiązać problem identyfikacji tekstów lub innych ludzkich produkcji, funkcjonujących w obszarze religii i poza nim, problem polimorficzności stylu religijnego, o której pisze Maria Wojtak (2009), lub wielostylowości języka religijnego (B. Matuszczyk, 2007). Podejście dyskursywne neutralizuje również opozycję między językiem i stylem religijnym, którą wprowadza Wojtak (2005) w celu odróżnienia tekstów kultowych (styl religijny) od innych tekstów dotyczących religii (język religijny).

² Podobnie pisze Bożena Matuszczyk (2007), twierdząc, że język religijny jest odmianą języka ogólnego, służącą komunikacji w życiu religijnym, zapewniającą człowiekowi kontakt ze światem nadprzyrodzonym, pozwalającą opisać wizję tego świata i sformułować odnośne wartości oraz nakazy moralne.

Słowo Boże jest zawsze słowem objawionym, jest zawsze słowem „wcielonym” i że używanie języka naturalnego nie odda rzeczywistości transcendentnej, wykraczającej poza ludzkie zmysły; nie może jednak komunikować się inaczej niż za pomocą systemu znaków skonwencjonalizowanych kulturowo, denotujących świat doznań zmysłowych i rozumowych. Dlatego ucieka się do metafor, paradoksów, porównań, analogii, symboli zrozumiałych przez człowieka wierzącego. Używa języka „połączonego integralnie z całą sferą rozumu, logiki i poznania” i jednocześnie mogącego odnosić się do Transcendencji (zob. T. Karkosz, 2004: 418).

O tym, że opisywana „funkcjonalna odmiana języka”, zwana językiem religijnym, pozwala człowiekowi uczestniczyć w praktykach religijnych, wejść w kontakt ze światem nadprzyrodzonym, pisała już w latach osiemdziesiątych Irena Bajerowa. Współcześnie Renata Grzegorzczkowska (2005) znajduje dla tej funkcji specjalną nazwę – jest to funkcja misteryjna. Funkcja misteryjna pozwala mówiącemu włączyć się w rzeczywistość transcendentną. „Zlewa w jedno rozumienie słów i poczucie uczestnictwa w rzeczywistości”, do której te słowa się odnoszą (R. Grzegorzczkowska, 2005: 15, za Kołakowskim, 1991).

Chciałabym zwrócić uwagę na powyższe stwierdzenie. Jest ono bliskie rozumieniu dyskursywnemu; dyskurs, rytuał społeczno-językowy jest jednością wszelkich działań w danej dziedzinie życia, tak językowych, jak i niejęzykowych, podporządkowanych tej samej logice, czyniąc je konsubstancjalnymi. Działania językowe, jak i niejęzykowe, tożsame, ale w realizacji rzadko kompletne, są w oczach badacza komplementarne, pozwalają mu zrozumieć i uzupełnić całość dyskursywną z obu perspektyw.

6. ORĘDZIE JAKO GATUNEK

Jednym z gatunków dyskursu religijnego jest orędzie. Nie jest to jednak gatunek typowo religijny. Orędzia zna też dyskurs polityczny.

Opierając się na słownikach języka polskiego, zdefiniuję orędzie w sensie dia-dyskursywnym (przekrojowym) jako uroczyste oznajmienie, przemówienie ważnej osoby skierowane do ogółu, zwykle dotyczące ważnej sprawy, wygłaszane w ważnych okolicznościach. Mamy tu zatem istotne z punktu widzenia definicji dyskursotwórcze elementy: podmioty, sytuację oraz temat, a także gatunkotwórczy cel i tekstotwórcze strategie (podniosłe, typowe dla stylu średniego mowy pochwalnej: *genus demonstrativum*)³.

³ Dla lepszego zrozumienia wyliczonych elementów zob. H. Grzmil-Tylutki, 2010.

Abstrahując od orędzi politycznych, skupię się na orędziach dyskursu religijnego⁴, koncentrując się na warstwie językowej. **[Ważnym] podmiotem komunikującym (partnerem dyskursywnym) jest papież**⁵, tożsamy z tekstową figurą protagonisty. Tak silna identyfikacja podmiotowa, rzadko spotykana, jest wyrazem całkowitej odpowiedzialności za słowo i za całą konfigurację tekstową. Poprzez tekst „widzimy” mówcę. Ale ten mówca nie skupia uwagi na sobie – jako namiestnik Chrystusa (a więc podmiot łączący profanum z sacrum) jednoczy się w dialogiczności tekstowej ze Słowem Bożym – poprzez liczne odwołania do Pisma Świętego, i oddaje głos Bogu. Służy temu typowa dla dyskursu religijnego przezroczystość znakowa. Otwierający każde orędzie zwrot adresatywny, wypowiedziany w zrytualizowanej formule „bracia i siostry” (w duchu ewangelicznym), pozytywnie waloryzowany przez dodanie aksjologicznego przymiotnika „drodzy”, służy sakralizacji kontaktu między partnerami dyskursu i przypomina o wyjątkowym charakterze dyskursu otwartego na transcendencję. Ojciec Święty mocą autorytetu miejsca dyskursywnego pozwala działać Bogu, kiedy wyraża nadzieję, kiedy prosi, kiedy błogosławi. Pojmując swoją osobę jako pośrednika, namiestnika Chrystusa, papież wyraża ten status *explicite*, mówiąc:

(...) to właśnie poprzez rany Chrystusa możemy patrzeć oczyma nadziei na wszystko zło...; Bóg, uosobiona Prawda i Miłość, zapragnął cierpieć dla nas i z nami, stał się człowiekiem, by móc współcierpieć z człowiekiem w sposób rzeczywisty w ciele i krwi. Niech On [Chrystus] obdarzy was pokojem i uleczy wasze serca. Niech razem z Nim będzie przy was Najświętsza Maryja Panna...

Odbiorcą [ogólnym] orędzi są wszyscy wierni. Są wpisani w transcendencję, bo powołani do świętości, do zbawienia. Na poziomie protagonistów (podmiotów tekstowych) zostają dookreśleni jako chorzy i cierpiący (gdzie indziej jako młodzi, pielgrzymi itp.). Fakt, że odbiorca jest wpisany w powszechny wymiar Kościoła, wyraża się przez użycie kwantyfikatorów ogólnych lub nazw w znaczeniu ogólnym, np.: *każdy człowiek jest naszym bratem; aby nikt nie czuł się zapomniany lub odrzucony; społeczeństwo, które...; Wszystkich was młodych, chorych i zdrowych, ponownie zapraszam (...); przynależący do wielkiej rodziny Jego dzieci; pragnę wyrazić moją jedność z wszystkimi i z każdym z was; Wspólnota Kościoła gorliwie trwająca*

⁴ Analizie poddaję tekst orędzia papieża Benedykta XVI na XIX Światowy Dzień Chorego z 11 lutego 2011 r.

⁵ Orędzie wygłasza też prymas – z okazji Bożego Narodzenia i Wielkanocy.

w *modlitwie*, itp. Oczywiście należy tu wspomnieć o inkluzywnym użyciu zaimka „my” (we wszystkich odmianach).

Ojciec Święty komunikuje się z wiernymi poprzez orędzia, by przekazać **ważne treści w szczególnych okolicznościach**, którymi są Światowy Dzień Chorego, Światowy Dzień Młodzieży, Wielki Post itp.

Orędzia jako gatunek mają swoją charakterystyczną budowę: wstęp, rozwinięcie tematu i zakończenie. Na przykładzie orędzia na światowy Dzień Chorego:

1. Wstęp określa cel orędzia (zjednoczenie Ojca świętego z chorymi) poprzez:

- przypomnienie okoliczności dla przesłania (np. dzień 11 lutego – wspomnienie NMP z Lourdes, coroczny Światowy Dzień Chorego),
- podkreślenie istoty tego przesłania stanowiącego: refleksję nad tajemnicą cierpienia,
- uwrażliwienie wspólnoty i społeczeństwa na chorych braci i siostry,
- podjęcie inicjatyw dla bardziej efektywnej opieki nad cierpiącymi.

2. Zasadniczy tekst orędzia (omówiony poniżej)

3. Zakończenie ma charakter aktów performatywnych, w których Papież

- jednoczy się z cierpiącymi (z adresatem),
- współuczestniczy w ich problemach,
- oddaje ich w opiekę Jezusowi i Maryi,
- pozdrawia,
- zapewnia o pamięci w modlitwie,
- udziela specjalnego apostolskiego błogosławieństwa.

Część zasadnicza orędzia ma charakter opisowy, typowy dla wspomnianej już przeze mnie mowy epideiktycznej, której celem jest ukazanie określonych wartości i umocnienie ich we wspólnocie będącej adresatem mowy. Chciałabym zwrócić uwagę na kwestie związane z językiem, z terminologią. W tej części tekstu dowartościowana zostaje funkcja poznawcza języka.

Językiem komunikacji religijnej jest język naturalny, ale nie zrozumiemy w pełni wyrażonego w nim przekazu, znaczenia poszczególnych terminów i wprowadzonych pojęć, szukając rozwiązania tylko w słownikach językowych. Istotą dyskursywności jest bowiem fakt, że każdy dyskurs tworzy **własne denotacje**. Gdzie zatem szukać znaczeń, jeśli nie w słownikach? Odpowiedź, która wymaga wyjaśnienia, brzmi: **w archi-dyskursie**. Dyskurs ma swój początek, jest nim tworząca się immanencja językowo-sytuacyjna, tworzący się rytuał społeczno-językowy, jest nim **dyskurs stanowiący** (*dis-*

cours constituant) – pierwszy w sensie doktryny i instytucjonalnego kontraktu, a zarazem odniesienie dla wszystkich następnych jego realizacji, legitymacja dla wszystkich kolejnych derywatów (nawet jeśli weźmie się pod uwagę jego ewolucję). Stanowi figurę arbitra dla sporów między tworzącymi się w ewolucji paradygmatami, którym zresztą w sposób naturalny otwiera przestrzeń. Funkcję *archeionu* w dyskursie religijnym pełni przede wszystkim Pismo Święte (Słowo Objawione) oraz myśl teologiczna, tworząca wraz z rozpoczynającą ją patrystyką tzw. Tradycję. Aby zatem zrozumieć, co znaczą tak proste słowa, jak np. „miłość”, „życie”, „pokój”, „droga” w dyskursie religijnym, trzeba czytać Pismo Święte oraz wypowiedzi teologiczne. Znaczenia te, mimo upływu dwóch tysięcy lat, nie zmieniają się; znaki językowe w dyskursie religijnym są **przezroczyste**, jednoznaczne, forma nie przesłania treści – zgodnie zresztą z testamentem Jezusa: „niech wasza mowa będzie tak, tak, nie, nie” (Mt 5, 37). Zadaniem wielu gatunków dyskursu religijnego – i do nich należy orędzie – jest przybliżanie wiernym denotowanych znaczeń oraz ich symboliki, a także aktualizacja znaczeń biblijnych; w tym wyraża się także nauczycielska rola Kościoła.

Dyskursy mocniej zrytualizowane charakteryzują się większą przejrzystością znakową. Na przykład znaczeń dyskursu prawnego/prawniczego trzeba szukać w tekstach, w działaniach założycielskich tego dyskursu (w naszej kulturze: w prawie rzymskim). Filozofia może przypisywać nieco zmienione znaczenia tym samym terminom, ale przypisuje je jednoznacznie do danej szkoły, kierunku, nurtu (zgodnie z dyskursywną ideą *positionnement*). Mniej rygorystyczny pod tym względem dyskurs literacki tworzy ewoluujący kanon archetekstów i dopuszcza przesunięcia znaczeniowe. Dyskurs religijny należy do bardziej zrytualizowanych.

W życiu codziennym, nie tylko w sferze prywatnej, ale też w różnych dyskursach funkcjonujących w przestrzeni publicznej, mamy współcześnie często do czynienia z przesunięciami semantycznymi, z rozmywaniem znaczeń, z wieloznacznością. Na tym tle pragnę raz jeszcze podkreślić wagę ciągłej katechezy w dyskursie religijnym, uczulającej na jednoznaczną interpretację słów, pojęć. Wszak stałość, niezmiennosc należą do cech definicyjnych dyskursu religijnego. Oczywiście trzeba pamiętać, że język naturalny, ukształtowany w komunikowaniu zjawisk poznawalnych (realnych i abstrakcyjnych), jako system znaków skonwencjonalizowanych kulturowo, stanowi ograniczenie w poznawaniu tego wszystkiego, czego sam nie wyraża i nie opisuje, a więc w poznawaniu świata nadprzyrodzonego. „Poznanie religijne nie jest to akt spekulatywny – pisze Jan Andrzej Kłoczowski OP – Najczęściej jest ono wynikiem rytualnej czy ascetyczno-mistycznej inicjacji,

przekształcającej sposób bycia człowieka” (1995: 16). Dlatego mówienie o rzeczywistości nadprzyrodzonej jest jednocześnie jej kontemplacją. W orędziu do chorych papież Benedykt XVI wychodzi wprost od kontemplacji cierpiącego Oblicza na Całunie Turyńskim i do tej kontemplacji zaprasza – ona ma stanowić punkt wyjścia do refleksji nad tym, o czym pisze św. Piotr i co stanowi odniesienie dla rozważań (umieszczone na wstępie orędzia):

(...) zatopiony w modlitwie zatrzymałem się przed Świętym Całunem. Wpatrywałem się w cierpiące Oblicze, które zaprasza do kontemplacji Tego, który wziął na siebie ludzkie cierpienie wszystkich czasów i miejsc, w tym nasze cierpienia, nasze trudności, nasze grzechy. (...) Kontemplacja Całunu jest zaproszeniem do refleksji nad tym, o czym pisze św. Piotr: „Krwią Jego ran zostaliście uzdrowieni” (1 P 2, 24).

Tekst orędzia w swoim **wymiarze opisowym** oparty jest na **paralelizmie dwóch izotopii semantycznych**, pokazujących relację między ludzkim postrzeganiem zjawisk i wymiarem boskim. Benedykt XVI mówi wprost o szukaniu zrozumienia ludzkiego cierpienia w cierpieniu Chrystusa:

(...) za każdym razem kiedy Pan mówi o swojej męce i śmierci, oni [apostołowie] nie rozumieją, odrzucają, sprzeciwiają się. Dla nich, tak jak dla nas, cierpienie pozostaje wciąż wielką tajemnicą, trudną do przyjęcia i udźwignięcia. Dwaj uczniowie z Emaus idą zasmuceni wydarzeniami, które miały miejsce w Jerozolimie; dopiero wówczas, gdy Zmartwychwstały idzie razem z nimi, otwierają się na nową rzeczywistość.

Zaproszenie do kontemplacji, analogie między rzeczywistością doświadczaną i nadprzyrodzoną są przez Benedykta XVI wprost wyrażone w orędziu.

Dzięki temu paralelizmowi dwóch obrazów cierpienia: tego ludzkiego, ziemskiego i cierpienia Chrystusa, które było rzeczywiste, ale jednocześnie zanurzone w transcendencji, wierni mają możliwość na bieżąco weryfikować znaczenia dyskursywne; odwołania do Biblii służą przypomnieniu, są – w pewnym sensie – towarzyszącym, aktualizowanym słownikiem znaczeń pojęć takich, jak cierpienie, męka, krzyż...

Cierpienie, które po ludzku jest trudne do przyjęcia, może być zrozumiane w świetle cierpienia, śmierci i zmartwychwstania Syna Bożego. Ma zatem moc odkupieńczą. Jest wielką tajemnicą, ale zostało uzdrowione (jako przejaw zła) u samych korzeni przez Zmartwychwstałego Chrystusa. Jest sprawdzianem wiary i nadzieją na zwycięstwo dobra w świecie. Stanowi uczestniczenie w cierpieniach Jezusa i współcierpienie z Jego Matką. W tym

sensie jest wypełnione pocieszeniem (*consolatio*) i może być zaproszeniem dla innych do służenia Jezusowi. W przesłaniu-katechezie, będącej częścią orędzia, cierpiący jest posłańcem radości (płynącej ze Zmartwychwstania), nie lęka się zatem bólu; jest świadkiem nadziei i pocieszenia (bo współcierpi z nami Chrystus).

Krzyż jest znakiem męki i śmierci, budzi lęk, ale jednocześnie jest najwyższym i najbardziej intensywnym wyrazem miłości Boga do ludzi, jest źródłem życia wiecznego. Rany Chrystusa stają się znakiem naszego odkupienia, przebaczenia i pojednania z Ojcem.

Powyższa próba wyjaśnienia terminów stosowanych w tekście papieskiego orędzia na światowy Dzień Chorego stanowi odpowiedź na postawione we wstępie do artykułu pytanie o konieczność rozumienia dyskursywnych denotacji.

BIBLIOGRAFIA

- Dziewkoński Stanisław, ks., 2005, «Język religijny we współczesnej katechezie» [in:] *Język religijny dawniej i dziś*, II, Mikołajczak S., Węclawski T. [red.], Poznań, Wyd. Poznańskie Studia Polonistyczne, 188-196.
- Grzegorzczak Renata, 2005, «Wypowiedzi religijne jako forma uczestnictwa w sacrum» [in:] *Język religijny dawniej i dziś*, II, Mikołajczak S., Węclawski T. [red.], Poznań, Wyd. Poznańskie Studia Polonistyczne, 15-24.
- Grzelak Eliza, 2005, «Zróżnicowanie funkcjonalne języka religijnego» [in:] *Język religijny dawniej i dziś*, II, Mikołajczak S., Węclawski T. [red.], Poznań, Wyd. Poznańskie Studia Polonistyczne, 39-45.
- Grzmil-Tylutki Halina, 2010, *Francuska lingwistyczna teoria dyskursu. Historia, tendencje, perspektywy*, Kraków, Universitas.
- Karkosz Tadeusz, ks., 2004, «Język teologiczny: jak mówić dziś o Bogu?» [in:] *Język religijny dawniej i dziś*, I, Mikołajczak S., Węclawski T. [red.], Poznań, Wyd. Poznańskie Studia Polonistyczne, 415-421.
- Kłoczowski Jan Andrzej, OP, 1995, «Język, którym mówi człowiek religijny» [in:] *Znak* 487, Kraków, 5-17.
- Maineuneau Dominique, 2005, «L'analyse du discours et ses frontières» [in:] *Marges Linguistiques*, 9.
- Matuszczyk Bożena, 2007, «Dlaczego spór o język religijny?» [in:] *Język religijny dawniej i dziś*, III, Bortkiewicz P., Mikołajczak S., Rybka M. [red.], Poznań, Wyd. Poznańskie Studia Polonistyczne, 151-157.
- Muszynski Henryk, abp, 2004, «Słowo narzędziem Bożo-ludzkiego dialogu» (homilia) [in:] *Język religijny dawniej i dziś*, I, Mikołajczak S., Węclawski T. [red.], Poznań, Wyd. Poznańskie Studia Polonistyczne, 11-14.
- Wojtak Maria, 2004, «Styl religijny w perspektywie genologicznej» [in:] *Język religijny dawniej i dziś*, I, Mikołajczak S., Węclawski T. [red.], Poznań, Wyd. Poznańskie Studia Polonistyczne, 104-113.

- Wojtak Maria, 2005, «Genologiczne aspekty charakterystyki modlitewnika – zarys problematyki» [in:] *Język religijny dawniej i dziś*, Mikołajczak S., Węclawski T. [red.], Poznań, Wyd. Poznańskie Studia Polonistyczne, 111-119.
- Wojtak Maria, 2009, «Polimorficzność stylu religijnego we współczesnej polszczyźnie» [in:] *Język religijny dawniej i dziś*, V, Borkiewicz P., Mikołajczak S., Rybka M. [red.], Poznań, Wyd. Poznańskie Studia Polonistyczne, 115-125.

DISCOURS ET TERMINOLOGIE.
L'EXEMPLE D'UN MESSAGE RELIGIEUX

Résumé

Le but de l'article est de réfléchir sur la nature de la terminologie dans la perspective de l'épistémologie dite Analyse du Discours à la française. On s'interroge sur la nature de la langue religieuse, considérée quelquefois comme un style ou comme une langue spécialisée. Enfin on parle du genre de message religieux. Suivent ensuite quelques analyses d'un texte représentatif du genre en question : il s'agit du Message du pape Benoît XVI adressé à l'occasion de la XIX^e Journée Mondiale du Malade (le 11 février 2011). Puisque tout discours crée ses propres dénnotations, l'Auteur montre que, pour les comprendre, il faut se référer au discours constituant. Comme l'un des traits du message est l'explication et la didactique des sens discursifs, l'Auteur essaie de le prouver au travers des analyses effectuées.

Mots clés : discours religieux, genre de message, dénnotation, terminologie.