

KS. KRZYSZTOF GÓZDŹ

TEORIA JĘZYKA RELIGIJNEGO

A THEORY OF RELIGIOUS LANGUAGE

A b s t r a c t. The bibliography of religious language in Poland is rather rich, yet it mostly covers the material aspect of this language variety; quite infrequently does it touch upon its theory. Therefore, the proposal put forwards in the 1970s by Anton Grabner-Haider (* 1940) – Austrian researcher, currently professor emeritus – seems particularly worth familiarizing with. Grabner-Haider has proposed a theory of “critical significance” (*kritische Bedeutsamkeit*) of religious language and he constantly develops its ramifications. His theory rests on the concept of theology as “systematized knowledge,” which is “the height of systematizing of religious language.” Corollary of the above thesis is the statement that religious language can be a legitimate research subject. Theology is built on the foundation of religious language, which means it has a syntactic and a semantic aspect. Thus, religious language has its assertive (confirming a status quo) and non-assertive (symbols, images, speech acts) components. Grabner-Haider uses these structures to analyse religious texts: biblical, dogmatic, liturgical, works of the Fathers of the Church and of theologians. Grabner-Haider challenges the positivist view of language held by the representatives of Vienna Circle and assigns a greater objective importance to religious language within its own system of reference.

Key words: religious language, theory of religious language, religious language studies, assertive and non-assertive sentences, A. Grabner-Haider.

Język religijny jest w chrześcijaństwie środkiem komunikacji między ludźmi w sprawach ich religii, a przede wszystkim w ich osobistym i wspólnym

Ks. prof. dr hab. KRZYSZTOF GÓZDŹ – kierownik Katedry Historii Dogmatów i Teologii Historycznej KUL; członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej w Watykanie; członek Komitetu Nauk Teologicznych PAN; konsultor Komisji Nauki Wiary przy KEP; członek Centralnej Komisji do Spraw Stopni i Tytułów; adres do korespondencji: e-mail: kgozdz@kul.pl

kontakcie z Bogiem¹. Struktura tego języka wydaje się oczywista: z jednej strony jest to słowo Boże skierowane do człowieka, spisane w Biblii, a z drugiej jest to słowo człowieka skierowane do Boga, indywidualnie czy wspólnotowo w liturgii Kościoła. Jawi się jednak zasadnicze pytanie o teorię języka religijnego. Co jest podstawą jego powstania i życia? Bezsprzeczną podstawą języka religijnego jako takiego jest wiara człowieka i jego ukierunkowanie na Boga, a więc tematyka religijna, w tym głównie i ostatecznie do Boga. W tym ukierunkowaniu tkwi też zasadnicza różnica między językiem religijnym a językiem świeckim, a także różnica w pracy lingwistycznej nad językiem religijnym, gdyż traktuje on o tym, co nadprzyrodzone, transcendentne, i choć empirycznie nieweryfikowalne, to jednak realne. Tę realność językowi religijnemu nadało Wydarzenie Chrystusa, wcielone Boże Słowo. Tu zatem, w historycznym samoobjawieniu się Boga w Jego Synu, tkwi zasadnicza teoria tej bosko-ludzkiej komunikacji.

Nasze badania obejmą najpierw próbę określenia teorii teologii na bazie języka religijnego (1), a następnie ukażą zdania orzekające (2) i nieorzekające (3), by wreszcie dojść do podstawowych typów wypowiedzi skrypturystycznych (4) – od tekstów Pisma Świętego, przez teksty dogmatyczne do tekstów liturgicznych i tekstów modlitw oraz tekstów Ojców Kościoła i teologów. Zastanawiające jest, że choć jest w Polsce dość uwzględniona bibliografia języka religijnego², ale na sposób materialny, to nie zajmuje się ona teorią tego języka. Należy zatem wrócić do mało znanej w Polsce teorii języka religijnego, jaką zaproponował jeszcze w latach 70. XX wieku Anton Grabner-Haider. Może właśnie ta propozycja emerytowanego dziś austriackiego Profesora pozwoli na dalszy rozwój języka religijnego także w Polsce.

1. TEORIA TEOLOGII NA BAZIE JĘZYKA

Po określeniu czym jest wiedza, czym jest wiara i jakie są ich wzajemne odniesienia³, podejmiemy próbę uchwycenia teorii języka religijnego. Zaczy-

¹ Por. M. MAKUCHOWSKA, *Język religijny*, w; *Najnowsze dzieje języków słowiańskich. Język polski*, red. S. Gajda, Uniwersytet Opolski – Instytut Filologii Polskiej, Opole 2001, s. 369.

² Por. *Bibliografia języka religijnego 1945-2005*, zebrała i zestawiała M. Makuchowska, Biblos, Tarnów 2007. Autorka zebrała dokładnie 2307 pozycji bibliografii dotyczących języka religijnego. Z tego przytłaczająca większość dotyczy strony filologicznej albo historii języka. Nie znalazłem żadnej pozycji dotyczącej teorii języka.

³ Por. K. GÓŹDŹ, *Wiedza i wiara religijna*, „Roczniki Teologiczne” 63(2016), z. 2, s. 5-26.

namy zatem od teorii teologii. Teologię będziemy przy tym rozumieli jako naukowy system wiedzy religijnej⁴, czyli jako najwyższą postać systematyzowania języka religijnego⁵. Chodzi więc o ujęcie teologii jako nauki, tj. systemowego poznania, przedstawienia i użytkowania tematyki religijnej. Punktami wyjścia dla naszego przedsięwzięcia będzie więc konkretny język religijny i praca teologów nad nim. Przy tym Grabner-Haider przyjmuje, że „jest możliwa ścisła nauka o religijnej wierze ludzi albo o religijnym języku”⁶. Teologia nie jest nauką w znaczeniu nauk ścisłych, np. przyrodniczych czy matematycznych, ale raczej w znaczeniu nauk humanistycznych, a także nie ogranicza się do samego Boga, ale obejmuje cały świat religijny, np. mówi o modlitwie, o zbawieniu, o życiu wiecznym itd. A ponadto chodzi tu bardziej o teorię teologii, czyli o teologię teologii o Bogu, a więc metateologię. Taka teoria teologii – jak uważają np. E. Biser i F. Mildemberger, a także Grabner-Haider – wychodzi z teorii języka religijnego⁷. Jest to więc teoria teologii na bazie języka religijnego.

Stawia się zatem pytanie, czy wiara religijna, wyrażona za pomocą pewnego języka, może być systematyzowana według kryteriów nauki. Przed wszystkim pomocną jest tu logika jako *instrumentum* naukowego poznania. Ale tu pojawia się nowe pytanie, mianowicie jak dalekie miałyby zastosowanie logika do religijnego języka wiary? Pytamy też czy ten język religijny posiada pewne obiektywne struktury i czy chociażby w zakresie asertorycznym, czyli stwierżeń? Możemy to ująć inaczej: czy język religijny zawiera znaczenia obiektywne i komunikowalne intersubiektywnie, a także takie, które orzekają dany stan rzeczy? Pozytywną odpowiedź na te pytania możemy dać wówczas, gdy przynajmniej część języka wiary posiada stwierdzenia i gdy te stwierdzenia mogą mieć charakter w jakimś sensie obiektywny. „Tylko wtedy – pisze Grabner-Haider – gdy oba przypadki będą miały miejsce, może być stosowana logika wypowiedzi do religijnego języka”⁸.

⁴ Międzynarodowa Komisja Teologiczna wydała w roku 2012 dokument pt. *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria* (Wydawnictwo Księży Sercanów DEHON, Kraków 2012), w którym stwierdza: „Teologia jest refleksją naukową nad Bożym objawieniem, które Kościół przyjmuje przez wiarę jako powszechną prawdę zbawczą” (nr 5).

⁵ Tak samo jak religijną wiarę ograniczamy do wiary chrześcijańskiej, również teologię ograniczamy do teologii chrześcijańskiej, a ściślej – do katolickiej.

⁶ A. GRABNER-HAIDER, *Theorie der Theologie als Wissenschaft*, Kösel-Verlag, München 1974, s. 123.

⁷ Por. E. BISER, *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik*, München 1970; F. MILDENBERGER, *Theorie der Theologie*, Stuttgart 1972.

⁸ A. GRABNER-HAIDER, *Theorie der Theologie als Wissenschaft*, s. 124.

Przyglądając się tej religijnej mowie ze strony konkretnej analizy albo ze strony empirycznej obserwacji stwierdzamy, że wiele części języka religijnego ma gramatyczną formę zdań w trybie oznajmującym (orzekającym)⁹. Forma ta służy do powszechnego wyrażenia wypowiedzi, określenia danego stanu rzeczy. Religijny użytkownik języka tworzy i rozwija dalej te wypowiedzi, do których pomimo wielkiego zabarwienia subiektywnego i niejednokrotnie uczuciowego daje się zastosować logika.

Jednakże wiele jest teorii¹⁰, stworzonych głównie przez teologów i filozofów religii, które zajmując się komponentem semantycznym języka religijnego mają problem czy może być zastosowana logika do tegoż języka. Jedną z nich jest „młodopozytywistyczna” teoria nonsensu (*Nonsens-Theorie*). Twierdzi ona, że religijny język nie posiada żadnego znaczenia i przez to nie może być do niego zastosowana logika. Grabner-Haider odrzuca tę teorię.

F. Schleiermacher jest twórcą innej teorii, zwanej emocjonalną, która znaczenia w religijnym języku określa czysto emocjonalnie, jako wyrażenie uczuć. Także i ta teoria wydaje się nieuzasadniona. Prowadzi do licznych trudności, między innymi do zatracenia syntaktyki języka religijnego.

Jeszcze inna teoria języka religijnego wprawdzie widzi w tym języku obiektywne znaczenia, jednakże nie uważa ich za przekazywalne obiektywnie. Jest to teoria nawiązująca do teorii wartości personalnych H. Rickerta. Tutaj także logika nie miałaby zastosowania, gdyż bazuje na znaczeniu intersubiektywnym. Następna grupa teorii twierdzi, że język religijny ma charakter komunikowalny, ale brak mu aspektu orzekającego¹¹. Grabner-Haider ma tu na myśli zapewne wczesne poglądy H. Bergsona. Tutaj miałaby zastosowanie jakaś semantyka działań, a nie logika. Ale właśnie Grabner-Haider widzi możliwość zastosowania tu logiki.

I wreszcie rozpowszechnia się – zdaniem Grabnera-Haidera – teoria „krytycznej znaczeniowości” języka religijnego. Grabner-Haider rozwija tę teorię jako bazę dla swej teologii: „Teoria ta mówi, że każde obiektywne, udzielające znaczenie w religijnym języku jest niekompletne”. Adekwatną teorią religijnego języka wiary wydaje się być teoria propozycjonalna. Ona przyjmuje, że co najmniej niektóre części języka religijnego dążą do wprowadzenia

⁹ A. GRABNER-HAIDER, *Sprachanalyse und Religionspädagogik. Wissenschaftstheoretische und didaktische Überlegungen*, Zürich 1973, s. 77-81.

¹⁰ Grabner-Haider wymienia kilka teorii języka religijnego, ale ich nie rozwija, wskazując na teorię „krytycznej znaczeniowości” (*Theorie der unvollständigen Bedeutungen*), por. *Theorie der Theologie als Wissenschaft*, s. 124n.

¹¹ Tamże, s. 125: „[...] zwar mitteilbaren aber nicht aussagenartigen Charakter”.

znaczenia z wypowiedzi (zdań). Są jednak inne części języka religijnego, które otrzymują inne znaczenie. Teoria ta przyjmuje więc w języku religijnym taką dziedzinę, która wyraża albo reguły, albo niepełne znaczenia, albo nieprzekazywalne obiektywnie znaczenia czy też uczucia. Niektóre części mogą być nawet bez żadnych znaczeń i mogą nie zmierzać do znaczenia, lecz funkcjonują jako środek apelu albo zachęty.

W rezultacie Grabner-Haider przyjmuje w języku wiary istnienie struktur znaczeniowych, którym przysługuje znaczenie bądź to wprost bądź to pośrednio. A zatem na całym języku wiary może bazować teologia. Teologia ta będzie miała również charakter zdaniowy. Niemniej zdania te będą miały różny charakter. Przede wszystkim trzeba pamiętać, że istnieje nie tylko dziedzina zdań orzekających, ale także cała dziedzina innych zdań.

2. ZDANIA ORZEKAJĄCE

Każdy język i każde mówienie ma swoją część asertoryczną (orzekającą)¹². Jest to klasa zdań i wyrażeń, które stwierdzają i orzekają jakiś 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 znaczenie, jest w odpowiedni sposób skonstruowana. Zaś jej struktura jest opisywalna.

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

a) najpierw mamy do czynienia z pewną klasą reguł metajęzykowych (*Klasse metasprachlicher Regel*), które wykazują, 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;

¹² Por. A. GRABNER-HAIDER, *Sprachanalyse und Religionspädagogik*, Benzinger Verlag, Zürich 1973, s. 77-78; *Theorie der Theologie als Wissenschaft*, s. 126.

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

e) później jest druga klasa przedmiotowo-językowych zdań (Klasse objekt-sprachlicher Sätze), 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 jako teorematy systemu, czyli twierdzenia pochodne przez dedukcję w obrębie systemu¹³.

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 języka orzekającego. Gdyby nawet taki język nie był sformalizowany, to i tak ma on pewne charakterystyczne właściwości wspólne z systemem sformalizowanym. W każdym razie mamy pewną różnicę między wyrażeniami przedmiotowo-językowymi a regułami metajęzykowymi.

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

a) Na początku jest klasa ważnych zdań (Klasse der gültigen Sätze), które są sformułowane w sposób przedmiotowo-językowy i w przypadku aksjomatycznego systemu składają się z aksjomatów oraz wyprowadzanych z nich teorematów. Tę klasę zdań można też nazwać „obiektywną treścią” (objektiver Gehalt) językowego systemu, w którym to systemie odgrywać on będzie czołową rolę.

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

c) Trzecim czynnikiem jest metajęzykowe stwierdzenie (ustalenie), że każde zdanie określone przez heurystyczne reguły jest ważne. To stwierdzenie można nazwać „podstawowym założeniem” (Grundannahme) systemu. „Tymi – pisze Grabner-Haider – trzema czynnikami: podstawowym założeniem, heurystyczną regułą i przedmiotową treścią możemy określić struktury orzekającego języka systemu”¹⁴. Według Grabnera-Haidera do tych wszystkich stru-

¹³ Por. A. GRABNER-HAIDER, *Theorie der Theologie als Wissenschaft*, s. 126.

¹⁴ Tamże, s. 127n; por. także F. FERRÉ, *Logic and God*, London 1962; J. MC QUARRIE, *God-Talk*, London 1967, s. 121; J.M. BOCHEŃSKI, *Logik der Religion*, Köln 1968, s. 54-56.

ktur można stosować wszystkie reguły logiki, gdyż język wiary ma strukturę paralelną 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 języka religijnego, należy zwrócić uwagę jeszcze na kilka problemów, jakie tu się rodzą. Na pierwszym miejscu trzeba zaznaczyć, że obiektywna treść języka orzekającego jest ciągle dalej budowana. Dochodzi tu do przekształcania obiektywnej treści, o ile pewne zdania wyprowadzone z aksjomatów bierze się teraz za aksjomaty i z nich wyprowadza się pierwotne aksjomaty. Zachodzi tu pewna „zwrotna aksjomatyzacja”. I tak możemy mówić w pierwszym wypadku o aksjomatach epistemologicznych (*die epistemischen Axiome*), a w drugim – logicznych (*die logischen Axiome*).

Następnie jawi się ogólny problem autorytetu w języku religijnym. Bowiem w tym języku autorytet odgrywa bardzo znaczną rolę. Dlatego też logiczna natura jego podstawowych założeń jest inna niż w nauce. Poza tym 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 samodzielnym i niezależnym 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 religijnie używanym języku, inaczej: o religijnym użyciu naturalnego języka¹⁵: „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 do «Boga», ogólnie do boskości, transcendencji, pozaświatowości”¹⁶. Dla Grabnera-Haidera istnieje więc nie tyle „język religijny”, ile raczej religijne zastosowanie języka świeckiego.

Aby jaśniej przedstawić relacje między religijnym i świeckim językiem, dokładnie między religijnym i świeckim użyciem języka, weźmy jako przykład tekst z Pisma Świętego: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię.

¹⁵ Por. A. GRABNER-HAIDER, *Semiotik und Theologie*, s. 186: „[...] im strengen Sinn gibt es keine eigentümliche religiöse Sprache, sondern nur einen religiösen Gebrauch von Sprache”.

¹⁶ A. GRABNER-HAIDER, *Theorie der Theologie als Wissenschaft*, s. 128.

A ona była bezładem i pustkowiem” (Rdz 1,1). Pierwsze zdanie jest tu użyte religijnie, o ile ma ono relację do Boga. Drugie zaś jest użyte czysto świecko, ponieważ jest wypowiedzią o świecie na tle pewnego określonego obrazu świata. Możemy stąd wyciągnąć wniosek, że ta sama treść może dla wierzących stanowić czysto świecką część i pewną część religijną w ich języku wiary. Podobnie jest wtedy, gdy wiara chce orzec coś o ludziach, wtedy nawiązuje ona do świeckich wypowiedzi lub do wiedzy o ludziach: „Przy każdym orzekaniu – pisze Grabner-Haider – wiary o świecie albo o ludziach splatają się ze sobą z jednej strony zdania wiary i z drugiej strony zdania języka potocznego albo ścisłej wiedzy. Wypowiedzi wiary albo normy wiary składają się więc z religijnych zdań wiary i świeckich zdań wiedzy”¹⁷.

Jest więc dla każdego wierzącego pewna czysto świecka część języka wiary i pewna czysto religijna część. Obie te części można odpowiednio oznaczyć przez „S” (świecka) i przez „R” (religijna). Zdania z „S” 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. I tu jawi się pytanie, czy jedno i to samo zdanie może być uznane przez mówcę – słuchacza jednocześnie na bazie religijnej i zarazem świeckiej? Odpowiedź jest twierdząca. W naszym przypadku mamy do czynienia z klasą łączną (*Vereinigungsklasse*) dwóch systemów, której aksjomaty składają się z aksjomatów z „S” i podstawowych reguł z „R”. Można więc zdanie, przyjęte na bazie nauki, użyć także w relacji do religijnego przedmiotu i przez to tym samym religijnie ją przyjąć. „Bowiemy jeśli rozumiemy wiedzę jako ścisłą dedukcję z rozumowych aksjomatów, wówczas najczęściej to, co wiemy, jest wykazywane tylko jako prawdopodobne i w oparciu o ogólną (niereligijną) wiarę”¹⁸. Jednakże – według Grabnera-Haidera – nie są to części homogeniczne, ale muszą obie unikać sprzeczności. Wiedza nie operuje wnioskami kategorycznymi jak wiara. Nauka świecka jest hipotetyczna. To, co wiemy, jest wyrazem naszej ogólnej wiary albo przekonania. Tak więc „język wierzących, który zawiera „S” i „R”, składa się każdorazowo z dwóch rodzajów podstawowych założeń, z heurystycznych reguł, ze zdań podstawowych, z reguł dedukcyjnych i z wyprowadzonych zdań”¹⁹. Przez to otrzymaliśmy dość skomplikowaną strukturę języka religijnego ludzi wierzących.

¹⁷ A. GRABNER-HAIDER, *Theorie der Theologie als Wissenschaft*, s. 132.

¹⁸ Tamże, s. 132n; por. J.M. BOCHEŃSKI, *Logik der Religion*, Köln 1968, s. 72-73.

¹⁹ A. GRABNER-HAIDER, *Theorie der Theologie als Wissenschaft*, s. 133n.

Dla zobrazowania i wyszukania ostatecznych wniosków zakresu orzekającego języka religijnego należy prześledzić proces budowania religijnego języka wiary. Najpierw zajmiemy się klasą przedmiotowo-językowych zdań (*Klasse von objektsprachlichen Sätze*) 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, dobry, kocha. Wyrażenia te odnoszą się do Boga i one tworzą klasę przedmiotowo-językowych zdań obiektywnej wiary, przez co stają się składnikiem podstawowym języka wiary. Elementy tej klasy zdań możemy nazwać „zdaniami wiary” (*Glaubenssätze*). Są one przyjmowane bezpośrednio przez wierzących jako prawdziwe i ważne. Do tej klasy obiektywnej wiary należą przede wszystkim zdania Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu, zdania katechizmowe, wyznania wiary, teologiczna dogmatyka, a także większość kościelnych definicji – w sensie zdań wiary podanych przez autorytatywnego przedstawiciela pewnej wspólnoty wierzących. I 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 właściwość Boga, albo relację do Niego. Niekoniecznie musi być użyte samo słowo „Bóg”. Są dwie syntaktyczne możliwości: wyraz „Bóg” jest nazwą (imieniem) albo znakiem (oznaczeniem)²⁰. 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 oznaczeniem. 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 relacje wprost lub nie wprost do religijnego przedmiotu. „Ta relacja – stwierdza Grabner-Haider – jest konstytutywna dla religijnych zdań wiary. Wszystkie te zdania są przedmiotowo-językowe, a więc nie zdania o języku, lecz o językowym przedmiocie”²¹. Wszystkie więc zdania obiektywnej wiary są przyjmowane przez wierzących wspól-

²⁰ Tamże, s. 131: „[...] entweder ist der Ausdruck «Gott» ein Name, oder aber er ist eine Kennzeichnung”.

²¹ Tamże, s. 129.

noty 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 różnych reguł częściowych, jak np.: „wszystko to, co jest zawarte w Piśmie Świętym, należy do obiektywnej wiary”, „to, co Kościół wyraźnie uczy, co jest dogmatycznym ustaleniem, należy do obiektywnej wiary”. „Doktryny teologów, które nie są przez Kościół dostatecznie ustalone, nie należą do obiektywnej treści wiary” itp. Podobnie przez interpretację Pisma Świętego 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 dogmatem”²². 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 założeniem jest np. zdanie: „Wszystko, co Bóg objawił i Kościół do wierzenia 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 języka religijnego. Język wiary zawiera dwie części: świecką i religijną. „Do świeckiej części – czytamy – dochodzi relacja do religijnego przedmiotu. Także czysto religijna część składa się z elementów naturalnego języka, który odnosi się do religijnego przedmiotu. Przez to odniesienie powstaje religijne użycie języka. Toteż język wierzących zawiera wiedzę, ogólną wiarę w sensie epistemologicznym i wreszcie religijną wiarę”²³.

²² Tamże, s. 130.

²³ Tamże, s. 134.

3. 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, albo też niedeskryptywnym, który wydaje się nawet dominować nad pierwszym²⁴. 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, lecz także pewna dziedzina tego języka ma charakter całkowicie funkcjonalny, gdzie ani fałszywość, ani prawdziwość nie mają zastosowania. Zresztą są myśliciele, którzy – jak wspominaliśmy – cały język religijny, łącznie z dziedziną asertoryczną, uważają jedynie za irracjonalną funkcję bytu i życia ludzkiego.

Nie wdając się w bliższe spory chcemy przyjąć, że przynajmniej część języka religijnego pełni różnorodne funkcje życiowe. Wyrażenia języka religijnego są więc jakby interpretacją całej rzeczywistości życia względem przedmiotu religijnego, który jest na płaszczyźnie transcendencji. Sam religijny przedmiot określa się jako transcendentny. On jest „przed” 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 denotatywną (*in denotativer Weise*) jak i konotatywną. Z pierwszym sposobem mamy do czynienia wtedy, gdy trzeba postawić ekstensjonalnie pewną relację między symbolem i przedmiotem. Z drugiej

²⁴ A. GRABNER-HAIDER, *Sprachanalyse und Religionspädagogik*, s. 78-80; TENŻE, *Theorie der Theologie als Wissenschaft*, s. 134.

zaś wtedy, gdy ujmuje się przez symbol właściwości przedmiotu w aspekcie intensywności”²⁵.

W religijnym języku wyróżniamy oprócz symboli werbalnych (słownych), zwanych też dyskursywnymi, symbole niewerbalne, mianowicie prezentatywne²⁶. W tym drugim możemy ująć każde nowe doświadczenie życia. Proces tego przekładania doświadczenia na pewien symbol nazywamy „ideacją” albo symboliczną transformacją doświadczenia²⁷. Językowy symbol wskazuje na coś w metaforyczny sposób. Nie możemy więc go dosłownie odczytać, gdyż byłoby to nieporozumieniem. Symbol odgrywa wielką rolę w języku religijnym. Za jego pomocą można wskazać na religijny przedmiot, albo mówić o religijnym przedmiocie, gdy nie możemy wyrazić tego na bazie orzekającej. Przez symbole bowiem wyraża się stosunek tego, co doświadczone, do metaempirii albo artykułuje się proces transcendencji²⁸.

Trzeba zauważyć, że z symbolem wiąże się też mit, który również wyraża stosunek człowieka do rzeczywistości metaempirycznej²⁹. Ale mit ma charakter bardziej materialny i „surowy”. Mit nie konstruuje relacji między życiem a Bogiem, lecz to, co empiryczne, przetwarza wprost na metaempiryczne, świat przetwarza na „zaświaty”. Symbol „reprezentuje”, mit zaś „identyfikuje”. Symbol odnosi do Boga, mit do całej rzeczywistości i świata³⁰.

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 – precyzuje Grabner-Haider – są mianowicie wytwarzane przez sytuacje życiowe i ich materiał językowy jest artykulacją całego zastanego świata”³¹.

²⁵ Por. A. GRABNER-HAIDER, *Sprachanalyse und Religionpädagogik*, s. 65-72; TENZE, *Theorie der Theologie*, s. 136.

²⁶ A. GRABNER-HAIDER, *Theorie der Theologie*, s. 136.

²⁷ Por. tamże, s. 136.

²⁸ Por. tamże, s. 126n.

²⁹ Por. A. GRABNER-HAIDER, *Semiotik und Theologie*, s. 153n.

³⁰ Por. tamże, s. 168.

³¹ A. GRABNER-HAIDER, *Theorie der Theologie*, s. 137.

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 opisującego świat języka. Wittgenstein wymienia obrazy jako jedyny logiczny fundament języka wiary i dlatego ustala przepaść między tym językiem a językiem wiary³². Idąc za nim można powiedzieć, że w religijnym języku wiary symbole i obrazy odgrywają rolę nie dającą się niczym zastąpić. Każda zaś próba eliminacji obrazu i symbolu z tego języka winna być uważana za karygodne nadużycie. Ale tenże filozof neguje rolę myśli i logiki w symbolu. Grabner-Haider jest zdania, że w każdym symbolu religijnym sprzęgają się oba wymiary: kognitywny i pozakognitywny.

Należy zwrócić uwagę na ważną rolę, jaką odgrywa w religijnym języku akt mówienia (*Sprachtakt*), który chce coś osiągnąć i sprawić. Otóż można jednym i tym samym wyrażeniem wyrazić dwie całkiem różne rzeczy. Np. 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 przez język religijny 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 wymiar niekognitywny.

Wszystkie te różne funkcje języka wiary mówią o jego niekognitywnym wymiarze. Aby jednak ukazać względną całość tego nieopisowego wymiaru języka religijnego należy wspomnieć o pewnych sytuacjach, które przyczyniają się do wytworzenia religijnego mówienia. Są to – jak już mówiliśmy – tzw. sytuacje otwarcia (*Erschließungssituationen*)³³. W nich mówca i słuchacz doświadczą czegoś więcej niż to, co może dostrzec. To, co w takiej sytuacji zostaje odsłonięte, nie jest niezależne od weryfikowalnej rzeczywistości tej sytuacji, lecz sięga dalej niż ona sama. Na przykład mówimy, że ktoś doświadczą „światła”.

³² Tamże, s. 138: „Wittgenstein analizuje język religijny od jego symbolicznej strony”.

³³ Por. I.T. RAMSEY, *Religions Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*, New York 1963; J.E. SMITH, *Experience and God*, New York 1968; A. GRABNER-HAIDER, *Sprachanalyse und Religionpädagogik*, s. 73-82.

Język religijny mówi o takich sytuacjach otwarcia, albo o transcendowaniu 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 (*evokativ*). 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 ewokatywny, ale i zapoczątkowujący życie religijne, czyli normatywny moralnie: „Stąd mamy kilka funkcji językowych niedeskryptywnego 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 (*transempirisches*), albo jak powiedzieliśmy na początku, zakres świecki i religijny. Z tego powodu niedeskryptywna strona religijnego języka nie wyczerpuje go całkowicie. Niemniej musi być uznana za bardzo bogatą i wieloraką”³⁴. Podyktowane jest to głównie wielką rolą, jaką spełniają tu symbole. Grabner-Haider jest nawet zdania, że wielką niedorzecznością byłoby pozbawienie języka religijnego symbolu³⁵. Byłoby to takim bezsenssem, jak oderwanie metafizyki od języka religijnego.

4. PODSTAWOWE TYPY WYPOWIEDZI TEKSTOWYCH

W języku religijnym Grabner-Haider wyróżnia różne typy mówienia (*Rede-typen*) i typy wypowiedzi tekstowych (*Texttypen*)³⁶. Pierwsze z nich będą omówione w następnej części niniejszej pracy. Teraz interesują nas wypowiedzi języka wiary, które zostały utrwalone na piśmie. Chodzi tu głównie o grupy tekstów, które normują wiarę treściowo, ukazują kierunek personalnego związku mówcy z Bogiem, wywierają wpływ – mniej lub bardziej silny – na użytkownika tekstu, który staje się tekstem wiary. W obrębie języka religijnego można wyróżnić następujące typy wypowiedzi: Teksty Pisma Świętego (a), teksty dogmatyczne (b), teksty liturgiczne i modlitwy (c), teksty ojców Kościoła i teologów (d).

³⁴ A. GRABNER-HAIDER, *Theorie der Theologie*, s. 140.

³⁵ Por. A. GRABNER-HAIDER, *Sprachanalyse und Religionspädagogik*, s. 65.

³⁶ A. GRABNER-HAIDER, *Glaubenssprache. Ihre Struktur und Anwendbarkeit in Verkündigung und Theologie*, Wien 1975, s. 109.

a) *teksty Pisma Świętego*

Wśród tekstów biblijnych możemy wyróżnić trzy grupy: narratywne (1), normatywne (2) i oddające różne inne akty mówienia (3).

1) Teksty narratywne

Nazywa się je tekstami opowiadającymi (*die Texte der Erzählung*). Literacka historia form i gatunków, mówiąca o historycznym przekazie, wylicza takie typy opowiadań, jak: saga, anegdota, legenda, nowela. Następnie różne formy sprawozdań, jak: informacje o faktach, listy władców, roczniki itp. Wreszcie pewne formy przekazu informacji i rozprawy. W tekstach nowotestamentalnych wyróżnia się: paradygmaty życia Jezusa, spory z Żydami, opowiadanie cudów, relacje o męce Jezusa, opis Wieczery Pańskiej i różne inne kompozycje opowiadaniowe³⁷.

Teksty te stanowią największą część wszystkich ksiąg biblijnych. Według ich gramatycznej struktury, zwanej też strukturą powierzchniową, chodzi tu o opowiadanie, zdanie relacji i przekaz informacji przy wyliczeniu okoliczności, faktów zdarzeń. Ale będzie tu także mowa o metaempirii, co jaśniej pokaże nam logiczna struktura zwana strukturą głębi danej wypowiedzi.

Weźmy za Grabnerem-Haiderem dwa przykłady. Jeden ze Starego Testamentu – Wj 14,28-31 i drugi z Nowego Testamentu – J 20,11-18³⁸. Pierwszy z nich ma następującą treść:

Powracające fale zatopiły rydwany i jeźdźców całego wojska faraona, które weszło w morze ścigając tamtych. Nie ocalał z nich ani jeden. Izraelici zaś szli po suchym dnie morskim, mając mur wodny po prawej i po lewej stronie. W tym to dniu wybawił Pan Izraela z rąk Egipcjan. I widzieli Izraelici martwych Egipcjan na brzegu morza. Gdy Izraelici zobaczyli wielkie dzieło, którego dokonał Pan wobec Egipcjan, ulękli się Pana i uwierzyli i Jemu oraz Jego słudze Mojżeszowi.

W treści przykładu ze Starego Testamentu mowa o empirii przeplata się z mową o metaempirii. Mojżesz wyciąga swą rękę nad morzem, ono wraca na suche koryto z powrotem, Egipcjanie wbiegają w morze. Teraz pojawia się element metaempiryczny: „Pan wpędził Egipcjan w morze”. Dalej powracamy do empirycznego mówienia: woda okrywa wozy i jeźdźców egipskich, giną wszyscy. Izraelici przechodzą zaś przez morze. I znowu pojawia się

³⁷ Por. J. SCHNEIDER, *Einführung in die Methoden der biblischen Exegese*, Würzburg 1971, s. 194-231; H. ZIMMERMANN, *Formen und Gattungen im Neuen Testament*, w: J. SCHNEIDER, *Einführung in die Methoden der biblischen Exegese*, s. 232-260.

³⁸ Wszystkie teksty biblijne są cytowane za Biblią Tysiąclecia, wyd. 5, Poznań 2003.

element metaempiryczny: „woda stała się murem, Pan uratował Izraela z rąk Egipcjan”. Wreszcie pojawia się trzeci sposób mówienia, mianowicie wiary w metaempirię – Izrael zobaczył potężną rękę Pana, bał się Pana, uwierzył Panu i jego słudze Mojżeszowi.

Tekst ten nie jest zwykłym tekstem narratywnym, który mówiłby tylko o empirii. Mówca jest tu w pewnej empirycznej sytuacji – zagrożenie ze strony Egipcjan. Sytuacja ta zagęszcza się aż do granic empirii – bieda i smutek: pojawia się bowiem Bóg, który ratuje Izraelitów. Tak więc obok wymiaru opisowego, wypowiedź ta ma także wymiar ewokatywny (wywołujący coś). Mówca chce tu obudzić wiarę, chce wprowadzić słuchacza w nową sytuację – wiarę.

Prześledźmy jeszcze tekst z Nowego Testamentu – J 20,11-18. Przedstawia on spotkanie Marii Magdaleny ze Zmartwychwstałym. Struktura tego tekstu jest podobna do poprzedniego. Zaczyna się mową empirii:

Maria Magdalena stoi przed grobem i płacze, nachyla się do grobu. I teraz pojawia się mowa o czymś empirycznym: Maria Magdalena widzi dwóch aniołów pytających ją dlaczego płacze. Dalej jest kontynuowana mowa o rzeczywistości empirycznej: Magdalena odpowiada na pytanie; stoi naprzeciw człowiekowi, którego nie poznaje; ten ją pyta i nazywa ją po imieniu. Teraz sytuacja zagęszcza się. Zostają przekroczone granice empirii, Maria Magdalena mówi: „Mój Pan”.

Empiryczną sytuacją tego fragmentu jest sytuacja smutku i bólu. Ona pogłębia się. Mówca napotyka granice empirii, przekracza je i mówi o tym, czego doświadczył całą swoją egzystencją, w wielkim zdziwieniu i radości – „Mój Pan”.

Także ten tekst nie jest tylko opisywaniem pewnego zdarzenia. Jest to akt mówienia, który przeobraził sytuację smutku i bólu w zdziwienie, radość i podziękowanie. Ten fakt może pobudzić wiarę i może doprowadzić słuchacza do spotkania ze Zmartwychwstałym Panem.

Te dwa przykłady pozwalają wysunąć wniosek, że wszystkie teksty narratywne (opowiadające) w Biblii mają analogiczną strukturę głębi przy założeniu, że one są w określonej sytuacji do Boga. Relacja ta może wynikać z tekstu wprost lub nie wprost. Z kolei teksty te mogą dojść do całkiem innych aktów języka wiary, a także mogą wychodzić z całkiem różnych sytuacji życia. Wspólne jest to, że mówca odnosi swoje życie do Boga. Stąd mówi się o dwóch językowych płaszczyznach: empirycznej i metaempirycznej³⁹.

³⁹ Por. A. GRABNER-HAIDER, *Glaubenssprache*, s. 113.

2) Teksty normatywne

Biblijna historia form⁴⁰ wyróżnia kilka grup tekstów normatywnych. Należą tu: różne formy prawa, rytuału kultycznego, umów, ustaw prawnych, zdania pełniące funkcję różnych praw i obowiązków⁴¹. Chodzi tu o normy, które wyrażają powinność i obowiązek. Regulują one zachowanie i życie poszczególnych użytkowników języka. Tutaj zalicza się również zdania normatywne Nowego Testamentu z kerygmatu Jezusa i Apostołów. Są one wyrażone w formie imperatywu albo w formie pośredniej, jako katalogu obowiązków, reguł zachowań się w ramach rodziny oraz cnót i wad.

Jako przykład weźmy dekalog – Wj 20,1-17 i przykazanie miłowania nieprzyjaciół – Mt 5,43-48. W pierwszym przypadku mówcą jest Bóg. Przedstawia się On jako jeden i jedyny Pan swego narodu, który wyzwolił z rąk Egipcjan. To upoważnia go do wydania odpowiednich norm, które winny być bezwarunkowo przestrzegane i obowiązujące. I tu następuje wyliczenie tych norm: „Nie będziesz miał żadnego innego Boga obok mnie! Nie będziesz nadużywał imienia Pana! Będziesz święcił szabat” itd. Poprzez te normy zostaje uregulowana relacja mówcy do Boga oraz społeczne współzycie Izraelitów między sobą. Normowanie to zostało oparte na rzeczywistości metaempirycznej – Bóg jest prawodawcą, nie zaś sytuacja empiryczna.

W drugim tekście – Mt 5,43-48 – Jezus wprowadza nową normę wiary o miłości nieprzyjaciół poprzez odniesienie się do norm Starego Testamentu i skorygowania ich. Chrystus uzasadnia ją podwójnie: a) „powinniście stać się dziećmi Ojca waszego w niebie”, b) „powinniście więcej czynić niż celnicy i poganie, i być doskonałymi jak Ojciec wasz w niebie”.

Tekst ten wyraża tę samą prawdę, co pierwszy. Mianowicie rzeczywistość Boża jest normą dla zachowania się wierzących. Ona staje się bezwzględna poprzez podkreślenie – „Ja wam powiadam!”, i ma określony cel, że kto ją zrealizuje, to stanie się dzieckiem Boga. Także tutaj nie wywodzą się normy z samych wypowiedzi, lecz z innych norm wiary. Złagodzona została jednak niezgodność, która tak ostro przejawiała się w tekstach narratywnych między strukturą powierzchniową a strukturą głębi.

⁴⁰ Por. S. SZYMIK, *Współczesne modele egzegezy biblijnej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, s. 31-43.

⁴¹ Por. J. SCHNEIDER, *Einführung in die Methoden der biblischen Exegese*, Würzburg 1971, s. 194-231.

3) Teksty innych aktów mówienia

Anton Grabner-Haider obejmuje tu razem cztery gatunki literackie: tradycję prorocką, tradycję mądrościową, pieśni i modlitwy oraz listy Nowego Testamentu⁴².

Do pierwszej grupy, określonej mianem tradycji prorockiej, należą różne sentencje prorockie, jak: groźba, przekleństwo, nieszczęście, upomnienie, sentencje o zbawieniu, mowy wizjonerskie, informacje kultowe, przypowieści, prorockie wypowiedzi Jezusa i inne⁴³.

Jako przykład tekstu prorockiego niech posłuży Iz 35,1-4. Tekst ten mówi o konkretnej sytuacji życiowej. Naród izraelski jest zagrożony przez nieprzyjaciela. Prorok uważa się za pełnomocnika Boga, który przyjdzie, aby wziąć pomstę za uciskanych, aby im pomóc. Ten akt mówienia może przynosić różne skutki u słuchacza. Może on zmienić smutek w radość, pobudzić nadzieję, pociechę, umocnić i utwierdzić wiarę w odzyskanie wolności. Z językowych obrazów świata: radość pustyni i suchego kraju, kwitnienie stepów i ich wiwatowanie – są wyprowadzone akty mówienia wyrażające pociechę, utwierdzenie i nadzieję. Bowiem i one oglądać będą wspaniałość Pana.

Drugą grupę aktów mówienia, którą określiliśmy jako tradycję mądrościową, stanowią formuły mądrościowe, pozdrowienia, błogosławieństwa, przekleństwa, mądrościowe sentencje, przysłowia, zagadki, wiersze nauczające i porównujące, sentencje mądrościowe o Jezusie. Jako przykład może posłużyć nam tekst Prz 3,13-19. Mówcą jest nauczyciel mądrości. Wzywa on słuchaczy do zaaprobowania i przyjęcia tej mądrości, która jest przecież mądrością Bożą. Mówca wychwala tych, którzy nabyli tę mądrość, gdyż to jest wybór większy niż nabycie srebra i złota, a ponadto człowiek taki będzie żył długo i w szczęściu. Teraz mówca uzasadnia pochwałę mądrości, że Bóg na niej zbudował ziemię i niebo.

Także tu nie chodzi o opis, lecz o akty mówienia wyrażające zaproszenie do zdobycia tej mądrości oraz uzyskania obietnic płynących z jej posiadania. Akty te uzasadnia Boża rzeczywistość, której drogą jest właśnie mądrość. Wierzący powinien przez to odnieść całe swoje życie do tej mądrości i do Boga.

W mowach poetyckich i prorockich mają także miejsce dość liczne przypowieści. Przykładem może być wyjątek z Mt 4,26-29. Mówcą jest tu Jezus.

⁴² Por. A. GRABNER-HAIDER, *Glaubenssprache*, s. 115; por. J. SCHNEIDER, *Einführung in die Methoden*, Würzburg 1971.

⁴³ A. GRABNER-HAIDER, *Glaubenssprache*, s. 115.

Słuchaczami – otaczający go ludzie. Jezus mówi o pewnej metaempirycznej rzeczywistości, jaką jest Królestwo Boże. Porównuje je do nasienia, które wrzucone w ziemię wzrasta w tajemnicy aż do chwili wydania kłosu. Z tego porównania można wyprowadzić więcej aktów mówienia, jak: zaproszenie do wiary w Królestwo Boże, następnie doprowadzenie do pewnej sytuacji otwarcia i wreszcie pozyskanie kogoś do tego stopnia, żeby „żył” tą wiarą.

Do trzeciej grupy wypowiedzi o wierze należą codzienne pieśni, jak: pieśń zwycięstwa, miłosna, szyderstwa, ironii; pieśni kultyczne, jak: hymn, skargi, dziękczynienie, psalmy królewskie. Zaliczamy do tej grupy także modlitwy zawierające prośbę, modlitwy pokutne, hymny chrystologiczne, formuły wiary, wyznania itp.

Jako przykład można wziąć pieśń chrystologiczną ówczesnego Kościoła – Flp 2,5-11. Zewnętrzną formą tego tekstu jest opis, kim był Jezus Chrystus: był w postaci Bożej; przyjął postać sługi; stał się podobnym do ludzi; posłusznym aż do śmierci na krzyżu; Bóg wywyższył Go i dał Mu imię ponad wszelkie imię; każdy ma Go uznać jako Pana. Mówca chce jednak osiągnąć coś więcej. Przede wszystkim ma to być mówienie, które obudzi, podtrzyma lub wzbudzi wiarę u słuchacza w Tego, Kogo nazywamy Panem. Więcej – mówca chce przez tę wypowiedź przedstawić słuchaczowi formę życia Jezusa, do której to zostaje on sam teraz zaproszony. Od Chrystusa winien uczyć się posłuszeństwa, które pozwoli na uwielbienie i wychwalenie Chrystusa, aż wreszcie do uznania Go za Pana swego życia i odpowiednie „życie Panem”⁴⁴.

Pozostaje jeszcze czwarta grupa wypowiedzi o wierze, którą stanowią listy Nowego Testamentu. Jako przykład posłuży urywek Flp 1,2-11. Jest to początek listu apostoła do pewnej gminy. Mówcą jest więc apostoł, który przedstawia się i pozdrawia adresatów życząc im błogosławieństwa Bożego. Dalej, dziękuje on Bogu za swoich słuchaczy, wśród których zaczęto dzieło zaszczepienia Ewangelii, i ma on nadzieję na „uwieńczenie” tego dzieła. Mówi też o modlitwie za słuchaczy – o dalszy rozwój miłości w ich życiu. Mamy tu do czynienia z pewnymi działaniami przez mowę (*Sprechhandlungen*). Człowiek wyraża tu pozdrowienie, życzenie, błogosławieństwo, prośbę, dziękczynienie, nadzieję. To wszystko ma umocnić wiarę wśród słuchaczy i zakorzenić w nich określoną formę życia z wiary.

⁴⁴ Por. A. GRABNER-HAIDER, *Glaubenssprache*, s. 117; H. LANGKAMMER, *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu*, Katowice 1976, s. 91-100; TENŻE, *U podstaw chrystologii Nowego Testamentu*, Wrocław 1976, s. 158-161.

b) *Teksty dogmatyczne*

Inną grupę tekstów wiary stanowią teksty dogmatyczne. Grabner-Haider rozumie je jako językowe ustalenia, stwierdzenia, tezy i ujęcie wiary w normy. Odnosi to zarówno do płaszczyzny wypowiedzi teoretycznych, jak też i do płaszczyzny norm. Zalicza więc do tych tekstów tak samo stwierdzenia wiary jak i normy wiary. Normują one więc treść językową wiary oraz formy życia wierzących⁴⁵.

Teksty te powstały w żywym procesie kościelnej tradycji jako rezultat zgody społeczności wierzących (konsensusu) wobec pełnomocnego mówcy. Według ujęcia katolickiego są źródłami wiary razem z Biblią, zwłaszcza z Nowym Testamentem. Bazą i tworzywem wspomnianych ustaleń są wyznania wiary pierwotnego Kościoła oraz określone formuły wiary. Z nich wyprowadza się następnie wypowiedzi albo normy wiary. Tak dzieje się na przykład na soborach, które usuwały rodzące się z czasem rozbieżności w tych wypowiedziach i normach. Następnie takie sformułowania wiary podaje się wierzącym jako obowiązujące.

W kontynuacji prostowania norm i reguł wiary należy tu przeanalizować wielką rolę, jaką pełni kompetentny mówca, zwany później „nauczycielem” lub „ojcem Kościoła”. Jego akty mówienia muszą bowiem spełniać podstawowe kryteria, jakimi są kryterium prawowierności (zgodność wypowiedzi z dotychczasową, unormowaną wiarą) oraz kryterium świętości – sposób życia mówcy musi być zgodny z orędziem Jezusa.

Z kolei mówca ten dokonuje wniosków z wypowiedzi i norm wiary. Wnioski te, czyli konkluzje, wynikają:

- a) z tekstów Biblii – dowód z Pisma Świętego;
- b) z dotychczasowych językowych ustaleń wiary – Urząd Nauczycielski Kościoła;
- c) z tekstów nauczycieli i Ojców Kościoła – dowód z Ojców⁴⁶.

Takie wyprowadzanie wniosków miało już miejsce w pierwszych wiekach Kościoła. Przykładem może być formuła Soboru Efeckiego (431 r.), gdzie potępiono naukę Nestoriusza o dwu naturach Chrystusa: „Nie mówimy, że natura Słowa zamieniła się w Ciało, ani że zmieniła się w człowieka pełnego, złożonego z ciała i duszy; lecz twierdzimy, że Słowo, jednocząc się przez unię hipostatyczną z ciałem ożywionym duszą rozumną, stało się człowiekiem w sposób niewypowiedziany i niepojęty, i że zostało nazwane Synem Czło-

⁴⁵ Por. A. GRABNER-HAIDER, *Glaubenssprache*, s. 117.

⁴⁶ Por. tamże, s. 118nn.

wieczym [...]” (DH 250; BF VI, 3). Prawda ta opiera się na Piśmie Świętym, zakorzeniona jest głęboko w sercach wierzących, posiada aprobatę kultu kościelnego od najdawniejszych czasów, jest całkowicie zgodna z innymi prawdami objawionymi oraz znakomicie wyjaśniona i wyłożona przez teologów.

Pozostaje jeszcze określić strukturę tych wypowiedzi i norm wiary. Można to nawet przedstawić w logicznych systemach. Taki system składa się, tak samo w wypadku wypowiedzi jak i norm, z następujących elementów:

a) z obiektywnej treści. Jest to klasa ważnych zdań w systemie, które są zdaniem wiary sformułowanymi przedmiotowo-językowo. Klasa ta składa się z niedowiedzionych głównych założeń, tj. teorematów;

b) z klasy reguł, które określają, co należy do obiektywnego systemu. Są to reguły heurystyczne, pozwalające ująć prawdziwe myśli;

c) z głównych założeń. Jest tu meta-językowe ustalenie, że każde zdanie wyznaczone przez reguły heurystyczne ma ważność wewnątrz systemu⁴⁷.

W ten sposób została przeprowadzona, w formie dość uproszczonej, strukturyzacja systemu języka dogmatycznego. W tych dogmatycznych tekstach struktura powierzchniowa i struktura głębi przybliżają się do siebie najbardziej. Występuje to już nie w oddzielaniu wypowiedzi i norm wiary, lecz ujmowaniu ich razem. Teksty te spełniają funkcję, przez którą wiara określa się bliżej dzięki językowi. Przede wszystkim dzięki nim okazuje się, co nie jest zgodne z dotychczasowymi ustaleniami systemu wiary. Przed *Vaticanium II* taki tekst zakończony był formułą określającą wyłączenie ze wspólnoty wiernych. A więc teksty te porządkują treść i formę życia wiary. Obejmują one zarówno dogmatykę jak i teologię moralną.

Doskonałym przykładem może być wypowiedź Urzędu Nauczycielskiego Kościoła podającego definicję dogmatu Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, ogłoszoną w Roku Świętym 1950 przez papieża Piusa XII w Konstytucji apostolskiej *Munificentissimus Deus*: „[...] orzekamy i określamy jako dogmat objawiony przez Boga: Niepokalana Matka Boga, Maryja zawsze Dziewica, po zakończeniu ziemskiego życia z duszą i ciałem została wzięta do chwały niebieskiej. Dlatego, jeśli by ktoś, czego niech Bóg broni, odważyłby się temu zaprzeczyć albo dobrowolnie podać w wątpliwość to, co zostało przez Nas zdefiniowane, niech wie, że odpadł od Boskiej i katolickiej wiary” (DH 3903n; BF VI, 105). Wypowiedź ta, chociaż jest sformułowana w opar-

⁴⁷ Por. A. GRABNER-HAIDER, *Theorie der Theologie*, s. 126nn.; TENZE, *Glaubenssprache*, s. 119; J.M. BOCHENSKI, *Logik der Religion*, Köln 1968, s. 56.

ciu o słabo widoczny związek z Pismem Świętym, ukazuje jednak w sposób pełny strukturę tekstu dogmatycznego jako wypowiedzi wiary.

c) *Teksty liturgiczne i teksty modlitw*

Do tej grupy wypowiedzi należą z jednej strony teksty wspólnych nabożeństw i z drugiej strony teksty indywidualnych modlitw, a także pieśni, hymny, określone modlitwy liturgiczne itp. Jako przykład weźmy najstarszą ze znanych polskich pieśni religijnych – *Bogurodzicę*⁴⁸:

Bogurodzica dziewica, Bogiem sławiena Maryja,/ U twego syna Gospodzina matko zwole-
na, Maryja!/ Zyszczy nam, spuści nam!/ Kyrieleison./ Twego dzieła Krzciciela, bożycze,/ Ustysz głosy, napełń myśli człowiecze./ Słysz modlitwę, jaż nosimy./ Oddać raczy, jegoż prosimy./ A na świecie zbożny pobyt./ Po żywocie rajski przebyt!/ Kyrieleison⁴⁹.

Bogurodzica zawiera podwójne modlitewne wezwanie do Maryi i Chrystusa. Właściwym adresatem pieśni jest Chrystus jako „Syn Boży” (bożyc), gdyż do Niego jest skierowana prośba, zamieszczona w końcowej pozycji utworu. Poprzedza ją zjednywanie sobie „adresata” poprzez pośredników, jakimi są Maryja i Jan Chrzciciel. Ma tu miejsce szczególnego rodzaju pochwała Maryi przez podkreślenie jej przywilejów, z wysunięciem na pierwszy plan zwłaszcza Bożego macierzyństwa, na co wskazuje już pierwsze słowo – Bogurodzica. Przy przygotowaniu odpowiedniej postawy modlitewnej błagających, jak również przychylności u Chrystusa, następuje właściwa prośba o zbożny pobyt na świecie i rajski przebyt po żywocie. Prośba ta dotyczy ogólnych spraw człowieka. Zawiera ona troskę o jego egzystencję doczesną i szczęśliwy los pośmiertny⁵⁰.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że chodzi tu jedynie o prośbę. Ale faktycznie występują tu i inne akty. Są to: głoszenie wstawiennictwa Jana Chrzciciela i Maryi u Jezusa; zachęta do wierności i uległości Bogu, którego prosi się o zbożne życie tu i w wieczności, i wreszcie akty społecznego, chrześcijańskiego wychowania religijnego. Powstają więc nowe akty mówienia, które wyrażają: wychwalenie, zawierzenie, uwielbienie, przepowiadanie, utwierdzenie, nadzieję itp.

⁴⁸ Por. M. KUČAŁA, *Od Bogurodzicy do Madonny. Nazywanie Matki Boskiej w historii polszczyzny*, w: *O języku religijnym. Zagadnienia wybrane*, red. M. Karpluk, J. Sambor, RW KUL, Lublin 1988, s. 133-144.

⁴⁹ S. GROCHOWIAK, J. MACIEJEWSKI, *Poezja polska*, t. I, Warszawa 1973, s. 19.

⁵⁰ Por. J. STRĘCIWILK, *Bogurodzica*, EK, t. II, kol. 723-724.

Struktura takiego aktu mówienia nie jest zbyt wyraźna i nie jest zawsze taka sama. Bardziej widoczna jest ona w liturgicznych modlitwach błagalnych (oracjach) i wstawienniczych (orędowniczych). W obu tych modlitwach chodzi o czynność mówienia wyrażającą prośby, błagania, ufność, oddanie itp. Forma tych modlitw wyraża się w schemacie: mówca zakłada pewne działanie Boga w stosunku do człowieka; człowiek zaś ośmiela się Go prosić. Mówcami są wierzący, realizujący reguły tegoż aktu mówienia. Przykładem może być przepiękna modlitwa ze Mszy wotywniej do Ducha Świętego: „Boże, któryś pouczył serca wiernych światłem Ducha Świętego, daj nam w tymże Duchu poznać, co jest prawe, i Jego pociechą zawsze się radować. Przez Pana naszego Jezusa Chrystusa”.

Inaczej sprawa wygląda w modlitwie eucharystycznej Kościoła. Grabner-Haider wymienia tu więcej aktów mówienia. Pierwszym z nich jest podziękowanie Bogu (dziękczynienie) za wielkie dzieła zbawcze. Mówca – kapłan – przy ich wymienianiu wykonuje zarazem czynność mówienia, na którą składa się: uwielbienie, hołd oraz wyrażenie radości.

Następnym aktem mówienia jest tu ukazanie pamięci Jezusa ustanawiającego Eucharystię: „Bierzcie go i jedzcie, to jest ciało moje”; „Bierzcie i pijcie, to jest moja krew”. Dla wierzących odsłania się w tym wielka rzeczywistość śmierci, zmartwychwstania oraz ustanowienie Ciała i Krwi Zbawiciela jako sensu bytowania dla innych. Te akty mówienia są szczególnymi aktami wspólnoty wierzących. Występują tu bowiem takie szczególne reguły, jak: mówca musi być kapłanem i musi on używać ściśle określonych formuł języka, muszą być obecne znaki pozajęzykowe – chleb i wino. Modlitwa kończy się podaniem kilku próśb i uroczystym uwielbieniem⁵¹.

Innymi specyficznymi wypowiedziami języka wiary są akty mówienia sakramentów (*Sprachakte der Sakramente*)⁵². Grabner-Haider rozumie sakramenty jako „znaki zbawienia w postaci słowa i czynności, które metaempiryczne dzieła zbawcze Boga uobecniają realnie w społeczności wierzących”⁵³.

⁵¹ Por. A. GRABNER-HAIDER, *Glaubenssprache*, s. 121.

⁵² Jest to bardzo trafne określenie sakramentu jako aktu mowy, gdzie słowo ma decydujące znaczenie i objaśnia działanie sakramentalne. Por. H. VORGRIMLER, *Sakramententheologie*, Patmos, Düsseldorf 1990², s. 95nn; L. LIES, *Sakramententheologie. Eine personale Sicht*, Styria, Graz 1990, s. 53nn; F. COURTH, *Die Sakramente*, Herder, Freiburg i.Br. 1995, s. 35-44.

⁵³ A. GRABNER-HAIDER, *Glaubenssprache*, s. 121: „[...] Zeichen des Heiles in Wort und Handlung, die metaempirischen Heilstaten Gottes unter den Glaubenden Wirklichkeit werden lassen”.

Są tu znaki językowe i pozajęzykowe. To z kolei pozwala na wyprowadzenie działań językowych i pozajęzykowych. Np. podczas chrztu akt mówienia: „ja ciebie chrzczę w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego” – jest działaniem językowym. Zaś fakt polania wodą jest działaniem pozajęzykowym. Podobnie sprawa ma się przy innych sakramentach. We wszystkich bowiem przypadkach występują znaki językowe i pozajęzykowe oraz uobecniają się wśród wierzących metaempiryczna rzeczywistość Boża. Tak więc sakramentalne działanie mówienia można nazwać – za Grabnerem-Haiderem – specyficznymi aktami mówienia tej wiary (*die Spezifischensprechakte des Glaubens*)⁵⁴. Wykraczają one poza rzeczywistość ziemską i odnoszą się do rzeczywistości Bożej. Bóg jest wtedy pierwszym słuchaczem sakramentalnego aktu mówienia. Drugorzędnymi zaś słuchaczami są wierzący. Już samo to rozróżnienie pozwala wnioskować, że obowiązują tu jakieś dodatkowe reguły aktów mówienia w naturalnym języku.

Jeszcze inną formą modlitw są litanie i modlitwy prywatne. Pierwsze mają z góry określoną strukturę literacką, w której występuje głównie jeden temat, ale wielokrotnie, niemal bez końca powtarzany z wielką emocjonalnością. Słuchaczem jest Bóg albo święci. Mówca prosi o zmiłowanie Boże, albo o wstawiennictwo i pomoc świętych. Przy tych aktach mówienia wyraża się też owe inne akty, które ukazują zaufanie, oddanie itp.

Zaś modlitwy prywatne nie mają określonej, stałej struktury, ani formy. Słuchaczami są te same osoby: Bóg i święci. Mówca wypowiada tu swoją personalną relację do Boga. Wypowiada on swoje nastawienie, uczucie, zachowanie, doświadczenie itp. Jest tu wielka swoboda aktów mówienia nie tylko w formie, ale także w ich doborze i sposobie odnoszenia się. Możliwe jest bowiem nawet przekleństwo wobec złych osób, złorzeczenie itp.

Ten krótki przegląd bardzo szerokiej grupy tekstów liturgicznych i tekstów modlitw pokazuje różnorodność struktur aktów mówienia i bogactwo wyprowadzanych z nich nowych aktów, zarówno językowych jak i pozajęzykowych.

d) *Teksty Ojców Kościoła i teologów*

Należą tu językowe wypowiedzi ludzi wierzących, które utrwalone na piśmie i sformułowane w zgodzie z wiarą Kościoła uznane zostały za teksty wiary. Mówcy ci muszą spełniać określone warunki: świętość życia, rozległa wiedza, zmysł ortodoksji i krytyczność myślenia oraz szeroki wpływ ich

⁵⁴ Tamże, s. 122.

myśli i życia na wierzących. Należą tu więc ojcowie Kościoła, nauczyciele Kościoła, a także bardzo szerokie grono teologów.

Strukturę tych wypowiedzi można poznać na podstawie analizy różnych przykładów wymienionych mówców. Z doktorów Kościoła można podać bardzo głęboki w swej treści tekst św. Augustyna:

Późno Cię umiłowalem, Piękności tak dawna a tak nowa. Późno Cię umiłowalem. W głębi duszy byłaś, a ja się błąkałem po bezdrożach i tam Ciebie szukałem, biegnąc bezładnie ku rzeczom pięknym, które stworzyłeś. Ze mną byłaś, a ja nie byłem z Tobą. One mnie więziły z dala od Ciebie – rzeczy, które by nie istniały, gdyby w Tobie nie były. Zawołałaś, rzuciłaś wezwanie, rozdarłaś głuchotę moją. Zabłysnęłaś, zajaśniałaś jak błyskawica, rozświetliłaś ślepotę moją. Rozlałaś woń, odetchnąłem nią – i oto dyszę pragnieniem ku Tobie. Skosztowałem – i oto głodny jestem i łaknę. Dotknęłaś mnie – i zapłonąłem tęsknotą za pokojem Twoim⁵⁵.

Jest to akt mówienia jako pewnego wyznania. Mówcą jest człowiek szukający szczęścia swego życia, który później znalazł je w Bogu. Wraca on myślą ku drodze, którą doszedł do Boga. Prowadziła go Mądrość Boża. Mówca wychwalał tę mądrość. W ten sposób wyznaje on swoją wiarę w Boga, który jest słuchaczem jego wypowiedzi. Przez to wyznanie mówca budzi wiarę u innych, szczególnie tych, którzy znajdują się w podobnej sytuacji wyjściowej jak on sam.

Nadzwyczaj intensywny przeżyciowo akt mówienia wiary możemy dostrzec u mistyczki – świętej Teresy z Avila:

Gdy Boski Łucznik strzałą swą zranił,/ Przeszył do głębi serce me,/ Ogień miłości całą mnie strawił,/ Że w Nim znalazłam szczęście swe!/ Odczułam wówczas życia wiecznego/ Upajający zdroj,/ I jestem odtąd wszystka dla Niego,/ A On jest wszystek mój!⁵⁶

Mówiąca całkowicie oddana jest Bogu. Z jej wypowiedzi wiary wynikają akty mówienia wyrażające miłość i poświęcenie. U słuchaczy akt ten pobudza i pogłębia poświęcenie się Bogu.

Wszystkie przykłady mówców są bardzo szczególne. Przede wszystkim są to nie tylko teksty doktrynalne, ale także ewokatywne i przekształcające życie wiary albo duchową drogę. Mają więc one określoną funkcję dla języka i dla form życia wiary. Teksty te tłumaczą orędzie Jezusa w specyficzny sposób w określonym czasie i miejscu. Z kolei na tych wypowiedziach opierają swe rozważania teolodzy, tworząc akty mowy wiary, o charakterze pewnej konty-

⁵⁵ Św. AUGUSTYN, *Wyznania*, Warszawa 1992, X, 27.

⁵⁶ ŚWIĘTA TERESA OD JEZUSA, *Dzieła*, t. II, Kraków 1962, s. 698n.

nuacji, jako nowe rozumienie stałych zasad wiary, ale ujmowanych w inne językowe formy, zrozumiałe dla danej epoki i dla konkretnych *hic et nunc* słuchaczy. A zatem Grabner-Haider uporządkował w nowy sposób dawno znane elementy języka religijnego: biblijnego, tradycyjnego, doktrynalnego, liturgicznego i eklezjalnego. Elementom tym jednak nadaje bardziej wyraźną strukturę językową, logiczno-lingwistyczną. Wydaje się, że nie jest to ujęcie jedynie ważne, ale jedno z możliwych i obiecujących naukowo.

*

Neopozytywizm i logiczny empiryzm Koła Wiedeńskiego, który zbudował tzw. naukowy światopogląd, a także kryterium weryfikacji wypowiedzi i zdań, opierał się na tezie Wittgensteina, że „sensem zdania jest metoda jego weryfikacji” (R. Haller, *Wiener Kreis*, LThK³, X, kol. 1160; A. Koterski, *Koło Wiedeńskie*, PEF V, s. 729). W świetle tej zasady język religijny uważany byłby za syntaktyczny bełkot, ponieważ nie posiada sensowności empirycznej. Wydaje się, że w swych badaniach nad językiem Anton Grabner-Haider (* 1940) przeciwstawił się tej tendencji, nadając językowi religijnemu obiektywizm w ramach określonego systemu. Zaproponował on – pośród wielu różnych teorii języka religijnego – teorię „krytycznej znaczeniowości” (*kritische Bedeutsamkeit*). Punktem wyjścia jest tu ujęcie teologii jako „wiedzy usystematyzowanej”, jako najwyższej postaci systematyzowania języka religijnego”. Tym samym zakłada się, że możliwa jest ścisła nauka o języku religijnym. Teologia zbudowana jest na bazie języka religijnego, a więc posiada charakter zdaniowy i znaczeniowy (semantyczny). Język religijny ma zatem swoją część asertoryczną (stwierdzenie danego stanu rzeczy) i nieasertoryczną (symbole, obrazy, akty mówienia). Na tej strukturze Grabner-Haider ukazuje wypowiedzi skrypturystyczne: biblijne, dogmatyczne, liturgiczne, ojców Kościoła i teologów.

BIBLIOGRAFIA

- Bibliografia języka religijnego 1945-2005*, zebrała i zestawiała M. Makuchowska, Biblos, Tarnów 2007.
- BISER E., *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik*, Kösel, München 1970.
- BOCHEŃSKI J.M., *Logik der Religion*, Schöningh, Köln 1968.
- COURTH F., *Die Sakreamente*, Herder, Freiburg i.Br. 1995.

- FERRÉ F., *Logic and God*, London 1962.
- GÓZDŹ K., *Wiedza i wiara religijna*, „Roczniki Teologiczne” 63(2016), z. 2, s. 5-26.
- GRABNER-HAIDER A., *Glaubenssprache. Ihre Struktur und Anwendbarkeit in Verkündigung und Theologie*, Herder, Wien 1975.
- GRABNER-HAIDER A., *Semiotik und Theologie. Religiöse Rede zwischen analytischer und hermeneutischer Philosophie*, Kösel, München 1973.
- GRABNER-HAIDER A., *Sprachanalyse und Religionspädagogik. Wissenschaftstheoretische und didaktische Überlegungen*, Benzinger, Zürich 1973.
- GRABNER-HAIDER A., *Theorie der Theologie als Wissenschaft*, Kösel, München 1974.
- GROCHOWIAK S., MACIEJEWSKI J., *Poezja polska*, t. I, PIW, Warszawa 1973.
- HALLER R., Wiener Kreis, (Herder), LThK³, X, kol. 1160.
- Język religijny dawniej i dziś*, t. I: Materiały z konferencji, Gniezno 15-17 kwietnia 2002, red. S. Mikołajczak, T. Węclawski, Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne”, Poznań 2004.
- Język religijny dawniej i dziś*, t. II: Materiały z konferencji, Gniezno 3-5 czerwca 2004, red. S. Mikołajczak, T. Węclawski, Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne”, Poznań 2005.
- KOTERSKI A., Koło Wiedeńskie, (Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu), PEF, V, s. 727-732.
- KUCAŁA M., *Od Bogurodzicy do Madonny. Nazywanie Matki Boskiej w historii polszczyzny*, w: *O języku religijnym. Zagadnienia wybrane*, red. M. Karpluk, J. Sambor, RW KUL, Lublin 1988, s. 133-144.
- LANGKAMMER H., *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1976.
- LANGKAMMER H., *U podstaw chrystologii Nowego Testamentu*, Wyd. Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1976.
- LIES L., *Sakramententheologie. Eine personale Sicht*, Styria, Graz 1990.
- MAKUCHOWSKA M., *Język religijny*, w: *Najnowsze dzieje języków słowiańskich. Język polski*, red. S. Gajda, Uniwersytet Opolski – Instytut Filologii Polskiej, Opole 2001, s. 369-402.
- MC QUARRIE J., *God-Talk*, London 1967.
- MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, DEHON, Kraków 2012.
- MILDENBERGER F., *Theorie der Theologie*, Calwer, Stuttgart 1972.
- O języku religijnym. Zagadnienia wybrane*, red. M. Karpluk, J. Sambor, RW KUL, Lublin 1988.
- Ostatnie przed wielkim milczeniem. Język i religia*, red. E. Przybył, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2001.
- RAMSEY I.T., *Religions Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*, New York 1963.
- SCHNEIDER J., *Einführung in die Methoden der biblischen Exegese*, Echter, Würzburg 1971.
- SMITH J.E., *Experience and God*, New York 1968.
- STRĘCIWILK J., *Bogurodzica*, EK, t. II, kol. 723-724.

- SZYMIK S., *Współczesne modele egzegezy biblijnej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013.
- ŚW. AUGUSTYN, *Wyznania*, PAX, Warszawa 1992.
- ŚWIĘTA TERESA OD JEZUSA, *Dzieła*, t. II, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1962.
- VORGRIMLER H., *Sakramententheologie*, Patmos, Düsseldorf 1990².
- ZIMMERMANN H., *Formen und Gattungen im Neuen Testament*, w: *Einführung in die Methoden der biblischen Exegese*, red. J. Schneider, Echter, Würzburg 1971, s. 232-260.

TEORIA JĘZYKA RELIGIJNEGO

S t r e s z c z e n i e

Bibliografia języka religijnego w Polsce jest dość bogata, ale ogranicza się do strony materialnej języka, a nie jego teorii. Dlatego wydaje się, że pośród wielu różnych teorii języka religijnego ważne jest zapoznanie się z propozycją, jaką zaproponował jeszcze w latach 70. XX wieku Anton Grabner-Haider (* 1940), obecnie emerytowany austriacki Profesor. Przyjmuje on teorię „krytycznej znaczeniowości” (*kritische Bedeutsamkeit*) języka religijnego i ją dalej rozwija. Punktem wyjścia jest tu ujęcie teologii jako „wiedzy usystematyzowanej”, jako najwyższej postaci systematyzowania języka religijnego”. Tym samym zakłada się, że możliwa jest ścisła nauka o języku religijnym. Teologia zbudowana jest na bazie języka religijnego, a więc posiada charakter zdaniowy i znaczeniowy (semantyczny). Język religijny ma zatem swoją część asertoryczną (stwierdzenie danego stanu rzeczy) i nieasertoryczną (symbole, obrazy, akty mówienia). Na tej strukturze Grabner-Haider ukazuje wypowiedzi skryptyrystyczne: biblijne, dogmatyczne, liturgiczne, ojców Kościoła i teologów. Austriacki Uczony przełamuje zatem dominalizm językowy w ujęciu Wiener Kreis i przypisuje językowi religijnemu znaczenie obiektywne w ramach określonego systemu.

Słowa kluczowe: język religijny, teoria języka religijnego, teologia, nauka o języku religijnym, zdania asertoryczne i nieasertoryczne, A. Grabner-Haider.