

KS. GRZEGORZ BARTH

### JAK WYPOWIEDZIEĆ NIEWYPOWIEDZIANEGO? W POSZUKIWANIU ADEKWATNEGO JĘZYKA W TEOLOGII

We współczesnej refleksji humanistycznej niemal każdy problem stawia się oraz interpretuje rozpoczynając od języka. Ta współzależność istnieje także w dziedzinie nauk teologicznych, a może nawet w nich jest ona najbardziej znacząca. Język jest sferą, która – nawiązując do ricoeurowskiego symbolu – „daje do myślenia” na temat odzwierciedlającej go rzeczywistości. Bez wątplenia w języku następuje uzewnętrznienie wewnętrznego świata człowieka. Język obrazuje stan świadomości, zarówno nadawcy, jak i odbiorcy. Oprócz zdolności do opisywania świata, język posiada także moc kreatywną; świat, do którego się „przyczynia”, jest przede wszystkim światem wytworów kultury i międzyludzkiej komunikacji. Jednak niezaprzeczalnie, wewnętrzny świat człowieka: myśl, działanie i sposób wartościowania – ulega wpływom języka zarówno od strony treści, jak i struktury. Zatem dzięki funkcji kreatywnej język w znacznym stopniu tworzy ową rzeczywistość, którą później odzwierciedla. Jest to rodzaj sprzężenia zwrotnego opartego na wzajemnej inspiracji i przenikaniu<sup>1</sup>. Taki stan rzeczy dotyczy również języka religijnego, a konkretniej mówiąc – teologicznego. W znacznej mierze określa go sytuacja, w której on występuje<sup>2</sup>. W przypadku języka teologicznego jest to opisywanie stanów świadomości sprawiających, że świadomość nastawiona

---

Ks. dr GRZEGORZ BARTH – adiunkt Katedry Personalizmu Chrześcijańskiego w Instytucie Teologii Dogmatycznej KUL, sekretarz Towarzystwa Teologów Dogmatyków; adres do korespondencji: grzegorz.barth@kul.pl

<sup>1</sup> Por. G. C h r z a n o w s k i, *Kościelne gadanie. Esej o potocznym języku religijnym*, „Znak” 12(1985), nr 487, s. 86.

<sup>2</sup> Chodzi o sytuację religijną, która zakorzeniona jest w rzeczywistości kultury, ponieważ kontakt z rzeczywistością ponadempiryczną jest zawsze zapośredniczony przez to, co człowiekowi jest bliższe, czyli przez drugiego człowieka, księgę, słowa, gesty, znaki, symbole.

jest intencjonalnie na Boga istniejącego absolutnie, a zarazem świętego, który udziela człowiekowi światła objawienia. Świadomość ta nie jest jednak stanem subiektywnym, ale jest ukierunkowana na obiektywny Przedmiot. Przy wnikliwej analizie okazuje się, że nie jest to nastawienie czysto poznawcze, ale takie, które rodzi się w człowieku wraz z zachwytem i aktem uwielbienia Boga. W ten sposób człowiek posługuje się językiem jako środkiem umożliwiającym komunikację międzyosobową, zarówno w wymiarze ludzkim, jak również w kontakcie osobowym z Bogiem. Oczywiście, należy tutaj odróżnić język teologiczny od języka modlitwy, liturgii czy języka Objawienia. Ten pierwszy w znacznej mierze korzysta z dorobku filozofii, zwłaszcza jej aparatury pojęciowej<sup>3</sup>, język liturgii, modlitwy związany jest z wyrażaniem doświadczenia religijnego człowieka wierzącego lub wspólnoty kościelnej, zaś język Objawienia, odbierany jest przez człowieka jako Słowo Boże „wcielone” w nasz ludzki język. Jeśli słowo, jako narzędzie komunikacji, istnieje zawsze wcielone w jakąś wspólnotę kulturową, to przy jego analizie konieczne jest także wzięcie pod uwagę tradycji rozumianej jako przekaz pamięci, w której zawarta jest świadomość „wielkich dzieł Boga”. Zrozumiałość języka religijnego (teologicznego) uwarunkowana jest w znacznym stopniu ciągłością przekazu, jak i jego właściwą interpretacją. Dlatego refleksja nad adekwatnością języka, w którym chce się wypowiedzieć rzeczywistość Boga, jest niezmiernie trudna. Zakres i taktyka tej problematyki stanowi jeden z zasadniczych wątków współczesnej debaty nad językiem teologicznym; dotyczy on zarówno sporu mającego na celu kryterium sensowności wyrażen religijnych, jak i odpowiedniej „strategii” interpretacyjnej, którą trzeba przyjąć, aby adekwatnie odczytać sens prawd nadprzyrodzonych przekazanych w słowach i symbolach, rozjaśniających wymiar ostatecznego odniesienia człowieka w stosunku do Niewypowiedzianego. Żywe zainteresowanie językiem teologicznym wynikało dotychczas z dwóch powodów: pierwszy – to kwestia znaczenia języka teologicznego; wielu filozofów i teologów zastanawiało się, w jaki sposób słowa mówiące o Bogu uzyskują swoje znaczenie, czyli jak się dzieje, że słowa używane dla określenia zjawisk przyrodzonych odnoszą się sensownie do zjawisk nadprzyrodzonych, a pośrednio do Boga. Drugi problem: zawsze przy okazji mówienia w teologii o języku, mówimy tak naprawdę o wierzeniu, podejmujemy próbę oceny tego, w co wierzymy i w jaki sposób wierzymy. Dotykamy na jakimś poziomie samych sądów i twierdzeń

---

<sup>3</sup> Por. S. K a m i ń s k i, *Aparatura pojęciowa teologii a filozofia*, „Znak” 18(1967), nr 157/158 (7/8), s. 887-896.

o Bogu, tzn., że rozumienie języka prowadzi nas do pewnego rozumienia rzeczywistości, o której mówi język. Chociaż język teologiczny nie daje nam bezpośredniego stwierdzenia czy Bóg istnieje, jak wygląda, to jednak przyczynia się do tego, żeby tę rzeczywistość, o której mówi, założyć jako niezbędną podstawę dla niego. Jeżeli dokonujemy określenia pewnych sformułowań języka teologicznego, to zawsze dochodzimy do sądów teologicznych, które stwierdzają prawdę o Bogu.

W niedłgiej – i dość skromnej z teologicznego punktu widzenia – historii badań nad językiem religijnym można wymienić przynajmniej trzy ogólne tendencje: minimalistyczną, maksymalistyczną oraz umiarkowaną. W ten sposób nawiązują one do trzech twierdzeń współczesnej filozofii języka, dla której język jest praktycznym nośnikiem znaczeń, zaś rzeczywistość sama w sobie jest niewyraźalna. Dlatego próbuje ona rozwikłać problem języka konsekwentnie na trzech drogach: 1) sprowadzając w sposób absolutny rzeczywistość do języka (dialektyka konstytutywna typu heglowskiego, matematyzująca)<sup>4</sup>; 2) sprowadzając język do rzeczywistości (ontologizm heideggerowski lub estetyzujący); 3) albo w sposób względny, pojmując język jako znak dążący w nieskończoność ku rzeczywistości, którą wyraża<sup>5</sup>. Pierwsza z wymienionych tendencji stoi na stanowisku, że struktury pojęciowe są nośnikiem sensu rzeczywistości, i to one nadają sens, treść, istnienie rzeczywistości. Według drugiej koncepcji, języka jako takiego właściwie nie ma, to sama egzystencja staje się językiem, uświadomienie sobie swojego „bycia tu i teraz” przejmuje funkcję języka. Tej koncepcji wyraźnie hołduje teologia R. Bultmanna, która sprowadza się do zaprzeczenia właściwego charakteru objawienia chrześcijańskiego, jego wcielenia w język. Odmawia ona językowi możliwości adekwatnego wyrażania myśli o tym, co jest. Sąd realizujący się w wypowiedzi – według Bultmanna – sprowadza się jedynie do przyłgnięcia egzystencjalnego<sup>6</sup>, transcendentnego, całkowicie heterogenego w stosunku do języka, w który nie może ono w żaden sposób się wcielić. To przyłgnięcie jest całkowicie niekontrolowalne, nie dające się wypowiedzieć, a w konsekwencji nieprzekazywalne za pomocą obiektywnego języka.

---

<sup>4</sup> Według tego stanowiska, dla którego reprezentatywną wydaje się być teoria L. Wittgensteina I, język jest obrazem świata i jego struktura odpowiada strukturze świata, czyli każdemu przedmiotowi i każdej cesze powinno odpowiadać jedno pojęcie.

<sup>5</sup> Por. A. de M u r a l t, *Objawienie i język*, w: *Obraz Jezusa Chrystusa*, tł. M. Fonberg-Rutkowska, K. Wróblewska, Warszawa 1970, s. 40.

<sup>6</sup> Por. M. C z a j k o w s k i, *Egzystencjalna lektura Biblii*, Lublin 1993.

Jakkolwiek żadna z powyższych tendencji nie jest w stanie wystarczająco wyrazić stosunku między językiem a rzeczywistością, zwłaszcza tą Nieskończoną, to jednak nie oznacza, że nie zasługują na krótkie omówienie, a nawet podjęcie niektórych cennych intuicji, które z tego omówienia mogą wynikać.

### I. JĘZYK RELIGII W ŚWIETLE FILOZOFII ANALITYCZNEJ

Pierwsze znaczące badania nad językiem religii podjęte zostały na gruncie filozofii analitycznej, reprezentowanej głównie przez pozytywistów logicznych. Rozwinęli oni teorię języka, która wiąże znaczenie języka z obserwacją empiryczną. Uznając naukę za najlepszego reprezentanta precyzyjnego oraz sprawdzalnego języka<sup>7</sup>, filozofowie ci skonstruowali wzorzec czy też kryterium, dzięki któremu można stwierdzić, które zdanie jest poznawczo sensowne, a które nie. Zatem jedynym kryterium, według którego można sprawdzić autentyczność rzekomych sądów, jest kryterium weryfikowalności (weryfikacjonizm). Zdanie ma sens dla osoby jako zdanie o faktach (*is factually significant*) tylko wtedy, gdy wie ona, jak zweryfikować twierdzenie, które ma ono wyrażać, kiedy wie, jakie obserwacje doprowadzają ją w pewnych okolicznościach do przyjęcia twierdzenia jako prawdziwego lub jako fałszywego<sup>8</sup>. Neopozytywiści stoją na stanowisku, iż język teologii nie pełni funkcji poznawczej, a zatem nie ma on sensu<sup>9</sup>. Z czasem dowiedziono, że koncepcja ta nie oddaje wszystkich sposobów posługiwania się językiem i że w żaden sposób nie przystaje do charakterystyki nauk humanistycznych. Pozytywistycznemu kryterium sensowności języka nie sprostały ani metafizyka, ani etyka. Chociaż ujęcie języka od strony weryfikacji czy falsyfikacji nie daje

---

<sup>7</sup> Zasadniczo za takowy uznawano język fizyki (fizykalizm).

<sup>8</sup> A. J. A y e r, *Language, Truth, and Logic*, New York 1952, s. 35.

<sup>9</sup> Zdaniem B. Rassała sensowne mogą być tylko zdania matematyczne (jako zdania analityczne mają sens na podstawie użytych w nich terminów), logiczne i empiryczne (można je zweryfikować). Z czasem jako wzór dla innych języków zaczęto podawać język fizyki i w imię tego deprecjonizmu język filozofii i teologii został sprowadzony do kategorii pozbawionych właściwie sensu. A. Flew wyraził tę tezę w formie „zasady falsyfikowalności”, twierdząc, że osoby posługujące się językiem teologicznym nie dopuszczają niczego, co przeczyłoby ich twierdzeniom, nieustannie modyfikując i dokonując zastrzeżeń w celu uchronienia ich przed sfalsyfikowaniem. Por. *Theology and Falsification*, w: *New Essays in Philosophical Theology*, New York 1955, s. 96.

nam adekwatnej odpowiedzi na temat jego natury, to niewątpliwie poddaje pod refleksję kilka kwestii: namysłu wymaga pojęcie faktu, zwłaszcza faktu religijnego, którego myślenie pozytywistyczne nie potrafi właściwie ująć i dostatecznie opisać; kluczowe twierdzenia teologiczne implikują określone tezy kosmologiczne, które same domagają się wytłumaczenia ich empirycznej sensowności; nie należy mylić kwestii znaczenia z kwestiami prawdziwości. W wyniku dalszych badań zaczęto przypisywać językowi religijnemu funkcje kognitywną, by w końcu przyznać mu status języka równouprawnionego z innymi. Wypowiedziom teologicznym przyznano także charakter emotywny, czyli charakter wypowiedzi o wartościach, a nie o obiektywnych stanach rzeczowych. Język teologiczny byłby wtedy językiem o treści emocjonalnej, językiem imperatywów i zachęt. W ramach filozofii języka wypracowano dalej zasadę „użycia języka”, według której o sensowności pewnego języka ma decydować sposób jego użycia (*meaning in use*) uwzględniający wiele czynników, m.in.: sytuację dialogową, okoliczności itp. Wittgenstein II wypracował pojęcie gry językowej (*language-game*), wskazując, iż istnieje wiele uprawnionych języków, z których każdy posiada własną wewnętrzną logikę, podobnie jak każda gra kieruje się własnymi regułami. Z czasem zarzucono teorię odwzorowania logicznego, udowadniając, że modele językowe budowane w fizyce nie są modelami „obrazkowymi”, lecz modelami analogicznymi, według których dokonuje się także opisywanie rzeczywistości religijnej. Ważnym punktem refleksji nad językiem był wniosek, iż język ten posiada charakter personalistyczny, bowiem zasadniczo mówi o osobach i do osób<sup>10</sup>. Do znaczącego rozwoju refleksji nad problematyką języka przyczynił się I. T. Ramsey, któremu zależało na zdemaskowaniu równości między językiem teologicznym i innymi językami. Uważał, że chociaż język potoczny, z którego korzysta teologia, wystarcza do tego, by mówić o „przedmiotach religii”, to jednak przy jego użyciu występuje pewna specyfika. W celu jej wykazania Ramsey używa w swych pracach trzech kluczowych pojęć: sytuacja otwarcia, model i indeks. Język teologii jest zakorzeniony w sytuacji ujawniającej, którą można określić sytuacją otwarcia (*disclosure*)<sup>11</sup>. Aby użycie tego języka mogło wywołać pewną nową sytuację, niezbędne jest posłużenie się

---

<sup>10</sup> Por. A. B r o n k, *Charakterystyka języka religii w filozofii analitycznej*, ZN KUL 16(1973), nr 3-4 (63-64), s. 31-35. Religia – w odróżnieniu od nauki, która zajmuje się relacjami jednych rzeczy do drugich – rozważa relacje między osobami. „Każda religia mieści się na linii relacji osoby do osoby”. Por. M. A. K r a p i e c, *Religia i nauka*, „Znak” 18(1967), nr 157/158 (7/8), s. 864.

<sup>11</sup> Por. B r o n k, dz. cyt., s. 36.

modelami wyposażonymi w indeksy (tzw. operatory). Zaczyna się ona od sytuacji znanych i kontrolowanych, które wywołują w osobie jakieś intuicje. Język nie opisuje rzeczywistości transcendentnej jako takiej, bytu nadprzyrodzonego, lecz tę rzeczywistość wywołuje; sytuacja otwarcia przeprowadza nas od języka dyskursywnego, który stosujemy w empirii, na drugą ścieżkę, którą nazywamy widzeniem. Sytuacja *disclosure* udziela językowi obiektywności oraz przedmiotowego odniesienia. To, co pojawiło się jako intuicja, wgląd, musi zostać wyartykułowane za pomocą modelu obdarzonego indeksem. Tym modelem – według Ramsey’a – jest jakaś sytuacja znana, która pomaga uchwycić sytuację jeszcze nieznaną. Indeks przypomina, że chodzi tutaj o logikę szczególnego rodzaju, że w sytuacji otwarcia mamy do czynienia z misterium, którego nie da się ująć za pomocą pojęć deskryptywnych. Jak widać, koncepcja Ramsey’a jest obciążona dużym subiektywizmem, toteż autor wskazuje kilka kryteriów w celu określenia poprawności swoich działań. Pierwsze kryterium, to kryterium koherencji różnych modeli między sobą. Drugie – to postulat jak największej liczby modeli porównawczych. Trzecie – to, że człowiek wierzący, który posługuje się tym językiem, ma możliwość ich odniesienia do wiary całej wspólnoty religijnej. Do tego Ramsey posługuje się pojęciem przydatności empirycznej. Chodzi o to, że świat, który zostaje wyjaśniony za pomocą zasady Boga, jest bardziej rozsądny, aniżeli bez Boga. Konkludując, sytuacja otwarcia wskazuje na odrębność logiki języka teologicznego w stosunku do logiki języka potocznego, czyli języka mówiącego o tym „czymś” wywołanym w stosunku do języka o tym, co wywołało. Jednocześnie Ramsey nie zamierza przeciwstawiać języka dyskursywnego językowi ewokatywnemu. Język teologiczny jest jednocześnie językiem kognitywnym, informującym, poznającym, a jednocześnie ewokatywnym, czyli posiada charakter opisowo-wywołujący. Korzystając w sposób ewokatywny z terminów opisowych, język ten wywołuje za ich pomocą sytuacje transcendentne. Zdaniem niektórych komentatorów myśli Ramsey’a, m.in. W. de Patera, do powyższej analizy najbardziej adekwatna wydaje się być kategoria symbolu, która podkreśla bezpośredni charakter wskazywania języka na rzeczywistość transcendentną<sup>12</sup>. Indeks (operator) zapewnia właściwość podjętego kierunku, czyli tego, co powinno się ujawnić, np. pojęcie wszechmocy Boga. Modelem wyjściowym będzie jakieś wyobrażenie mocy, zaś operatorem będzie pokazywanie coraz większych wyobrażeń o mocy, czyli dobiera-

---

<sup>12</sup> Por. *Theologische Sprachlogik*, München 1971, s. 77. O roli symbolu w podejmowanej problematyce będzie mowa w dalszej części artykułu.

nie modeli, które obrazują moc coraz większą. Tym samym każda mowa o transcendentnym Bogu cechuje się tym, że przedstawia Go jako osobę kryjącą się poza obserwowalnymi sytuacjami, a więc dostępną tylko w jakimś *disclosure* i zarazem jakoś z nią związaną. Zachodzi tutaj dialektyka: podobne znamiona ma mowa o człowieku w jego wymiarze subiektywnym, bo człowiek przekracza pewne stany obserwowalne wprost, cielesne, psychiczne, a jednocześnie jest z nimi powiązany. Według Ramsey' a na tej analogii kontekstów, w których używamy słowa „Bóg” i słowa „ja”, istnieje możliwość zbudowania metafizyki teistycznej. Zarówno transcendencja Boga, jak i transcendencja „ja” nie daje się przedstawić w czysto opisowym języku. Na szczególną uwagę zasługuje także koncepcja D. Evansa, który z kolei nawiązuje do teorii performatywności języka u Austina<sup>13</sup>. Według Evansa język teologii posiada charakter performatywny, tzn. stanowi wyraz zachowania się człowieka, a także ma charakter gotowości poddania się bytowi transcendentalnemu, który się ujawnia w jakimś doświadczeniu religijnym. Nie znaczy to, że język stwarza tę rzeczywistość transcendentną, ponieważ jest ona uprzednia w stosunku do niego. Wypowiedzi performatywne Evans określa „performatywami korelatywnymi”, uzasadniając, że ludzie aktami mówienia reagują na działanie Boże. Evans najwięcej uwagi poświęca analizom języka Biblii. W tym celu wykorzystuje koncepcję Austina, określaną też teorią języka ekspresywnego, czyli takiego, który wyraża uczucia. Nie interesują go problemy sensowności języka w Biblii, ile kwestia prawdziwości jego twierdzeń. Evans wychodzi od pojęcia stworzenia, stwierdzając, że można je rozciągnąć na inne pojęcia biblijne, dlatego jego teza brzmi następująco: język Biblii, język objawienia nie jest li tylko językiem deskryptywnym, czyli opisującym, ale także językiem autoimplikatywnym, czyli performatywnym. Jeżeli Bóg przemawia do człowieka za pomocą pewnych zdarzeń, to tym samym zobowiązuje się wobec człowieka i ujawnia mu swoją istotę. Takim samym językiem posługuje się człowiek mówiący do Boga. Nie

---

<sup>13</sup> Austin uznaje paradygmat, według którego znaczenia językowe nie mogą być w izolacji, ale stanowią pewną grę językową. Istnieją wypowiedzi, których nie da się zweryfikować czy są prawdziwe czy fałszywe, ponieważ służą one do wykonania pewnej czynności, np. obiecuje, ostrzegam, nazywam, które określa się wyrażeniami performatywnymi. Austin chce wykazać, że między wypowiedziami konstatywnymi a performatywnymi nie ma zasadniczo różnicy, że są to dwa aspekty tej samej wypowiedzi. W każdej wypowiedzi mamy trzy momenty: 1. akt lokucjonarny – pewna treść wypowiedzi; 2. akt ilokucjonarny – to, co ktoś za pomocą pewnych wypowiedzi czyni (ostrzega, grozi, zakazuje); 3. akt perlokucjonarny – w wyniku pewnych wypowiedzi powinno nastąpić jakieś zachowanie się myśli, działań, uczuć, ale ten skutek musi być zamierzony.

tylko akceptuje on Boże istnienie, ale także angażuje się wobec Boga i Jego spraw w tym języku. Ostatecznie koncepcja Evansa zmierza w kierunku języka zaangażowania<sup>14</sup>.

Na podstawie analizy języka teologicznego, przeprowadzonej na gruncie filozofii analitycznej, można wyciągnąć kilka wniosków: językowi temu należy przypisać charakter poznawczy, bowiem trudno byłoby przypuszczać, żeby wypowiedzi „Bóg jest miłością” miały jedynie charakter emotywny. Kiedy człowiek wyraża swój zachwyt nad Osobą Boga, kiedy powierza się Jemu, kierowany motywami miłości, to zakłada istnienie tej rzeczywistości, a tym samym uświadamia sobie, że Bóg jest tą właśnie miłością, którą coraz lepiej poznaje. Język teologii, owszem, korzysta z wyrażeń języka potocznego, ale w sposób znaczny je modyfikuje, zmieniając ich znaczenie. Chociaż posiada tę samą strukturę gramatyczną, co język potoczny oraz języki innych nauk, to jednak specyfikuje go transcendentny przedmiot. To przede wszystkim *disclosure* sprawia, że język potoczny przestaje być tylko tym językiem, a staje się sytuacją otwarcia na Boga. Język teologii charakteryzuje pluralizm. Mamy w nim do czynienia z wszystkimi funkcjami językowymi, o których mówi się we współczesnej semiotyce. Dwie główne to: poznawcza (przedstawieniowa, opisowa) – są to zdania o charakterze logicznym, prawdziwym lub fałszywym; druga – to instrumentalna, gdzie traktuje się język jako przydatne narzędzie do osiągnięcia pewnych celów. Dotychczasowa analiza wskazuje na fakt odrębności języka teologicznego, a zarazem określa istotne obszary, na których powinna toczyć się dalsza refleksja, zwłaszcza nad jego logiczną strukturą, słownictwem, regułami dowodzenia, uzasadniania, wyjaśniania, definiowania, kwestią autorytetu, rolą objawienia, autonomią w stosunku do języka potocznego czy kwestią stosowania kategorii analogii oraz symbolu.

## II. O ANALOGICZNO-SYMBOLICZNEJ NATURZE JĘZYKA W TEOLOGII

Dotychczasowa analiza pokazuje, że język jest znakiem dążącym w nieskończoność ku rzeczywistości, którą wyraża. Dążność ta osiąga niejako swój kres, kiedy język ten chce wyrazić rzeczywistość Nieskończoną. Wobec sytua-

---

<sup>14</sup> Por. J. L a d r i è r e, *Rede der Wissenschaft – Wort des Glaubens*, München 1972, s. 99-144. Cyt. za: B r o n k, dz. cyt., s. 39.



cji niemożności wypowiedzenia Niewypowiedzianego ze strony człowieka, Bóg pierwszy mówi do człowieka. Bóg przyjmuje to, co ludzkie, i czyni swoim. Nie mówi On ludzkich słów w taki sposób, że mogłoby je usłyszeć ludzkie ucho, jednak przemawia do człowieka, do jego duszy, co określa się często jako natchnienie Boże. Słowo Boże jest niewymowne, nie może być samo w sobie absolutnie wypowiedziane w ludzkiej mowie, bo zostało ono wypowiedziane odwiecznie zawierając i wyrażając całość Bożej istoty do tego stopnia, że samo stało się Słowem. Bóg wypowiedział siebie w swoim Synu do tego stopnia, że Syn stał się Słowem Ojca i utożsamia się na mocy całej swej substancji z istotą Boską, więc Słowo Boże jest identyczne z istotą Bożą. Ojciec niejako obiektywizuje się w swoim Synu, a Syn jest odbłaskiem istoty Boga. Tylko w Bogu następuje owo utożsamienie się rzeczywistości ze słowem. Nie może być tam żadnego złożenia ani ustrukturyzowania, jakie ma ludzkie słowo. Już sam ten fakt stanowi uzasadnienie tezy, że nasz język jest zawsze nieadekwatny do mowy Boga, bo w swej złożoności chce – czy raczej próbuje – wyjaśnić absolutnie niepodzielną wypowiedź za pomocą języka, który ma zupełnie inną naturę, dlatego domaga się w sposób bezwzględny zastosowania analogii. Przy jej pomocy Bóg objawia samego Siebie i tylko Siebie, a z drugiej strony człowiek w objawieniu Boga wypowiada Boga na sposób ludzki. Człowiek może więc przyjąć tę informację od Boga, jeśli jest ona mu podana w jego własnym, ludzkim języku<sup>15</sup>, kiedy zostaje po ludzku wyartykułowana za pomocą analogii. Sposób bytowania rzeczy wpływa na charakter języka. Ludzki język jest tylko formą abstrakcyjnego ujmowania rzeczy. Ja nie poznaję człowieka realnie istniejącego, dopiero wyrażenie „człowiek” jest znakiem poznawczym mojego poznania tego poszczególnego człowieka. Jeśli zatem nie zrozumiemy struktury rzeczy, czyli tego, co realnie istnieje, nie możemy zrozumieć analogii i języka. Byt jest istniejącym konkretem, którego treść musimy zbadać. Byt jest więc istnieniem jakiejś treści w sobie zdeterminowanej. Gdybyśmy nie przyjęli faktu istnienia rzeczywistości najpierw tej pierwotnej – Boga, a potem tej wtórnej – stworzonej, posiadającej tylko analogiczne istotności, to w ogóle nie miałyby sensu jakkolwiek

---

<sup>15</sup> W tym znaczeniu mowa Boga staje się mową ludzką, tzn. język teologii nie jest bardziej „boski” niż jakikolwiek inny ludzki język, zarazem jednak ten właśnie ludzki język jest „językiem boskim”, w którym Bóg chce się wypowiedzieć. „Kiedy Bóg mówi, cała rzeczywistość, która nas dotyczy, w nowy sposób wkracza w obszar języka. Słowo Boże nie wprowadza Boga do obszaru języka jako elementu odosobnionego”. Por. G. E b e l i n g, *The Nature of Faith*, Philadelphia 1961, s. 190.

teologia. Te relacje transcendentalne<sup>16</sup> wewnątrz bytu stanowią podstawę istnienia relacji między innymi bytami. Istota w bycie jest analogatem, czyli nośnikiem pewnej doskonałości, a istnienie jest analogonem. Tylko w Bogu dokonuje się utożsamienie analogatu z analogonem. W Bogu nie ma tej relacji, która jest w każdym bycie przygodnym. Dlatego posługując się Tillichową terminologią – Bóg nie jest bytem, tylko „samym Byciem”, wszystko inne jest byciem<sup>17</sup>. Zastosowanie różnych analogii: proporcjonalności czy transcendentalnej, czy przyporządkowania, czy atrybucji, czy analogii orzekania, czy metaforycznej, z których każda dysponuje innym sposobem wnioskowania, potwierdza różnicę ontologiczną między bytem Boga a bytem człowieka. Według W. Alstona kluczem do rozwiązania tego typu problemu jest Tomaszowe rozróżnienie sposobu oznaczania, czyli języka i doskonałości oznaczanej rzeczywistości, o której mówimy. Doskonałość jest tu synonimem własności, czy atrybutu, do którego predykat może odsyłać. Alston przyznaje, że nasz język jest ułomny, jeśli chodzi o wypowiedzi dotyczące Boga. Sama jego struktura, czyli forma podmiot-orzecznik, zakłada rozróżnienie pomiędzy przedmiotami a jego własnościami, zakłada, że podmiot jest bytem tego, a nie innego rodzaju, ale Bóg jest bytem Samym. Istota Boga nie zawiera zróżnicowania i nie jest egzemplarzem jakiegokolwiek rodzaju bytu. Bóg jest Bytem, stworzenia jedynie mają byt. Toteż język ludzki jest poniekąd nieodpowiedni dla mówienia o bycie Samym. Orzekać miłość Boga, to jakby mówić, że istnieje rozróżnienie między Bogiem a atrybutem miłości, jak to ma miejsce w przypadku stworzeń i ich miłości, a przecież w Bogu rozróżnienie to nie jest realne, a tylko stanowi właściwość naszego języka. Dlatego Bóg jest miłością. W pojęciach miłości, wiedzy i mocy nie ma niczego, co czyniłoby je wewnętrznie nienadającymi się do przypisania ich Bogu. Alston przypomina, że sposób ich oznaczania, czyli język, może być ułomny, a jednak można go używać, by oznaczać pewną doskonałość. A zatem o Bogu możemy mówić w sposób dosłowny w tym sensie, że nie istnieje przeszkoda dla używania określonych [oczyszczonych!] pojęć w odniesieniu do istoty Bożej. Możemy wiedzieć, że rzeczywistość ujmowana przez te pojęcia w jakiś sposób

---

<sup>16</sup> Są to relacje związane z faktycznością samego bytu: relacja związana z bytowością, z inteligibilnością, z celem bytu jako dobrem. Por. M. A. K r a p i e c, *Język i świat realny*, Lublin 1995, s. 223-234.

<sup>17</sup> Por. P. T i l l i c h, *Systematic Theology*, t. 1-3, Chicago 1951-1963; *Ultimate Concern*, New York 1965, *The New Being*, New York 1955, *Dynamika wiary*, tł. A. Szostkiewicz, Poznań 1987.

zawarta jest w istocie Boskiej<sup>18</sup>. Właściwie rozumiana i stosowana analogia stara się zachować równowagę między transcendencją Boga a Jego immanencją. Dlatego stosując jakąkolwiek analogię do Boga należy uwzględnić trzy jej momenty: *via negationis* – neguje skończony modus ludzkiego sposobu orzekania, *via affirmationis* – wychodzi z pozytywnego związku między tym, co skończone i nieskończone oraz *via eminentiae* (uwznioślenia) – mówi, że skończone doskonałości zbliżają się do Boga w najwyższym stopniu. W tym duchu wybrzmiewa tekst *Katechizmu Kościoła Katolickiego*: „Broniąc zdolności rozumu ludzkiego do poznania Boga, Kościół wyraża swoją ufność w możliwość mówienia o Bogu wszystkim ludziom i z wszystkimi ludźmi. [...] Bóg przewyższa wszelkie stworzenia. Trzeba zatem nieustannie oczyszczać nasz język z tego, co ograniczone, obrazowe i niedoskonałe, by nie pomieszać niewypowiedzianego, niepojętego, niewidzialnego i nieuchwytnego Boga z naszymi ludzkimi sposobami wyrażania. Słowa ludzkie pozostają zawsze nieadekwatne wobec tajemnicy Boga. Mówiąc w ten sposób o Bogu, nasz język ujawnia wprawdzie swój ludzki charakter, ale w istocie odnosi się do samego Boga, chociaż nie może wyrazić Go w Jego nieskończonej prostocie”<sup>19</sup>. Przytoczony tekst ukazuje napięcie istniejące, a może i nawet sprzeczność, między przekonaniem o nieadekwatności każdego ludzkiego języka wobec tajemnicy Boga a przeświadczeniem, że język ten „w istocie odnosi się do samego Boga”. Przewyciężenie owej aporii następuje w symbolu<sup>20</sup>, który według P. Ricoeura posiada podwójny wskaźnik kierunkowy. Jeden promień dotyczy zjawiska zmysłowo danego i odczytanego, a drugi promień zdąża w kierunku czegoś, co nie jest i nie może być bezpośrednio dane. Dlatego ten drugi wskaźnik określa potencjalnym. Między tym, co aktualnie dane, a tym, co potencjalnie wskazane, zachodzi jakaś więź podobieństwa, będąca większą lub mniejszą analogią. Ludzkie doświadczenie staje się punktem wyjścia do uchwycenia nowych, radykalnie innych wymiarów rzeczywistości, co potwierdzała wcześniej *disclousure* Ramsey’a. W tym momencie

<sup>18</sup> Por. W. A l s t o n, *Being-Itself and Talk about God*, „Center Journal” 3(1984), s. 3.

<sup>19</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 39-43.

<sup>20</sup> Rolę symbolu oraz samego myślenia symbolicznego jako sposobu interpretacji rzeczywistości religijnej podkreślił M. Eliade. Stwierdza on: „Symbol jest ważny nie tylko dlatego, że przedłuża hierofanię czy zastępuje ją; jest ważny przede wszystkim dlatego, że może kontynuować proces hierofanizacji, a w szczególności dlatego, że sam w sobie bywa niekiedy hierofanią – sam odsłania sakralną czy kosmologiczną rzeczywistość, której nie jest zdolna objawić żadna inna manifestacja”. *Patterns in Comapatative Religion*, New York 1963, s. 446-447. Por. także tego samego autora: *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I, tł. S. Tokarski, Warszawa 2007, s. 21-24.

„siła nazwania” słowa nie maleje, ale pogłębia się, zyskując nowe, nieporównywalne z niczym znaczenie. Świat symboli – zdaniem Ricoeura – jest światem „wewnętrznie żywym”, rozwijającym się, w którym coś zanika i coś powstaje. Kiedy stare słowo przestaje przemawiać, w jego miejsce pojawia się nowe, które podejmuje intuicję starego, nie przekreślając całkowicie jego sensu. Dzieje symbolu to dzieje coraz to głębszego dookreślania się potencjalnych intencji symbolu z jednoczesnym „pozbywaniem” się niektórych wcześniej określonych treści. Zatem ruch symbolu idzie w kierunku przeszłości, jak i przyszłości, np. określenie przez św. Pawła Chrystusa „drugim Adamem” zmieniło potencjalny sens symbolu „pierwszego Adama”. Czas jest więc immanentną właściwością symbolu. Podstawę dla powyższych sformułowań Ricoeur widzi w pierwotnym doświadczeniu „symbolicznego wymiaru” świata. Leży ono u źródeł aktu językowego, w wyniku którego mowa jednoznaczna, potoczna staje się mową symboliczną odnoszącą się do świata *Sacrum*. „W symbolu – pisze Ricoeur – nie jestem w stanie obiektywnie ustalić stosunku analogicznego wiążącego sens drugi z pierwotnym; dopiero, gdy zżywam się z pierwotnym sensem, przenosi on mnie poza siebie – sens symboliczny jest konstytuowany przez sens dosłowny oraz w jego własnym obrębie; wraz ze stworzeniem przezeń analogonu pojawia się analogia”<sup>21</sup>. Widoczny jest tutaj dialektyczny związek między doświadczeniem a światem symbolu, bez którego nie jest możliwe żadne „znaczenie” uchwycone w tym właśnie doświadczeniu, które daje ludzkie rozumienie ostateczności<sup>22</sup>. Związek ten zostaje rozstrzygnięty w osobowej *analogia Christi*, w której ludzkie doświadczenie skończoności Jezusa Chrystusa pozwala rozpoznać oraz zidentyfikować Go jako Boga.

Według K. Rahnera struktura analogii oscyluje między pojęciem a dynamicznym poruszeniem, które pojęcie usiłuje uchwycić. Analogia to relacja zawieszenia między kategorialnym punktem wyjścia a nieuchwytnością tajemnicy Boga; a ostatecznie my sami – powie Rahner – istniejemy na sposób analogiczny w tym sensie, że jesteśmy ugruntowani w świętej tajemnicy, która zawsze od nas się oddala, i która jednocześnie nas konstytuuje przez swoje otwarcie<sup>23</sup>. W. Kasper analogię rozumie jako spełnienie się wolności, która jest więzią – jednak nie w porządku ontycznym – między naturą i łas-

---

<sup>21</sup> *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tł. S. Cichowicz [i in.], Warszawa 1975, s. 12. Zob. t e n ż e, *Symbolika zła*, tł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 2000.

<sup>22</sup> Por. L. G i l k e y, *Nazwanie wichru. Odnowa języka religijnego*, tł. T. Mieszkowski, Warszawa 1976, s. 432.

<sup>23</sup> Por. *Podstawowy wykład wiary*, tł. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 64-65.

ką. Przy takim założeniu każde pojęcie skończone jest antycypacją nieskończonego<sup>24</sup>. Z kolei H. U. von Balthasar tę samą kwestię ujmuje w kategoriach świadomości i misji Jezusa. Stwierdza: „Misja, której Jezus ma świadomość, jest misją jednego Syna”<sup>25</sup>. Objawia Boga w swej istocie, ale czyni to w kategoriach osobowych i pod wpływem Ducha Świętego; pomiędzy świadomością, że jest posłany przez Ojca, oraz Jego decyzję przyjęcia tej misji nie wchodzi żadna pośrednia instancja. W ten sposób dochodzi do odpowiedniości między tym, co orzekamy o Bogu, a tym, co orzekamy o nas. Ta odpowiedniość najbardziej urzeczywistnia się w przypowieściach ewangelicznych. Jezus mówi: „królestwo Boże podobne jest do...”, przyrównując je do rozmaitych sytuacji z życia ludzi. Te zwyczajne sytuacje, o których mówi Chrystus, nie zawierają same w sobie możliwości wyrażenia prawdy o Bogu, ale to sam Jezus czyni je możliwymi, dokonując pewnego przystosowania, odpowiedniości, aby sytuacje te zostały włączone w Jego sytuację jako proroka, który mówi o Królestwie Bożym<sup>26</sup>. Żeby to wydarzenie było jednak uchwytnie, musi być wydarzeniem językowym, musi być opowiedziane, przekazane przez język. Misterium Paschalne jest tym wydarzeniem, gdzie śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa jest przypowieścią Boga. Jezus w tym wydarzeniu staje się Tym, który opowiada przypowieść Boga. W niej obala wszystkie nasze wyobrażenia o Bogu, a zarazem adekwatnie oddaje prawdę o Nim. Język w teologii jest niewątpliwie językiem ludzkim, ale dochodzi w nim do głosu Bóg. W jaki sposób? „Nie trzeba szukać odpowiedzi. Jest ona oczywista zarówno antropologicznie jak i teologicznie i brzmi – miłość. Podstawowa struktura hermeneutyczna ewangelicznej mowy o Bogu, mianowicie analogia jako podobieństwo przewyższające choćby największe niepodobieństwo między Bogiem i człowiekiem, jest w logice mowy wyrazem bycia Bożego, które urzeczywistnia się jako wyzbycie się siebie zawsze większe niż choćby największe związanie się ze sobą – to jest jako miłość. Miłość zaś cała pragnie mówić. Do miłości należy wyznanie miłości i potwierdzenie miłości. Skoro Bóg jest nie tylko kochającym, ale samą miłością, nie tylko trzeba, ale także można o Nim mówić”<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Por. *Bóg Jezusa Chrystusa*, tł. J. Tyrawa, Wrocław 1996, s. 129.

<sup>25</sup> *Teodramatyka*, II/2, *Osoby dramatu. Osoby w Chrystusie*, tł. W. Szymona, Kraków 2003, s. 214.

<sup>26</sup> Por. E. J ü n g e l, *Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie*, w: *Entsprechungen: Gott-Wahrheit-Mensch*, München 1980, s. 149.

<sup>27</sup> T e n z e, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977, s. 434.

HOW TO EXPRESS THE INEXPRESSIBLE?  
LOOKING FOR AN ADEQUATE LANGUAGE IN THEOLOGY

S u m m a r y

In contemporary humanist reflection nearly every problem is posed and interpreted on the basis of the language that is the point of departure. This co-dependence is present also in the field of theology, and perhaps it is even more significant there. The problem of the language shows the tension, or maybe even contradiction, between the conviction about inadequacy of every human language in the face of the mystery of God, and the belief that actually this language refers to God Himself. The truth about an analogous and symbolical character of the theological language is a solution to this problem. Finally the work and the person of Jesus Christ (*analogia Christi*) is the basis for adequacy of the language in theology.

*Translated by Tadeusz Karłowicz*

**Słowa kluczowe:** analogia, hermeneutyka, język, metodologia teologiczna, symbol.

**Key words:** analogy, hermeneutics, language, theological methodology, symbol.