

## FUNKCJE JĘZYKA RELIGIJNEGO WEDŁUG IANA THOMASA RAMSEYA

Pod koniec lat czterdziestych i w latach pięćdziesiątych naszego wieku, centrum angielskiego życia filozoficznego przeniosło się z Cambridge do Oxfordu. Jako głównych przedstawicieli tego środowiska trzeba wymienić dwóch filozofów: G. Ryle'a i J. Austina, a obok nich także A. Flewa, S. Hampshire'a, R. M. Hare'a, H. L. Harta, P. Nowell-Smitha, P. F. Strawsona, S. E. Toulmina, J. O. Urmsona i G. J. Warnocka.

To, co charakterystyczne dla tej grupy filozofów, czy tej fazy istnienia tzw. filozofii analitycznej, to zajęcie się w szczególny sposób językiem potocznym, z którego czerpią swoją teorię znaczenia. Nawiązując do rozumienia analizy przez Wittgensteina, jednocześnie odcinają się od niego podkreślając, że analiza, jakkolwiek jest koniecznym elementem filozofowania, to jednak stanowi tylko część tradycji filozoficznej<sup>1</sup>, jest tylko narzędziem filozofowania, co niewątpliwie jest powrotem do stanowiska Moore'a.

Filozofowie szkoły oksfordzkiej przejęli od Wittgensteina i rozwinęli rozumienie znaczenia jako sposobu językowego użycia. Wittgenstein w okresie *Dociekań filozoficznych* twierdził, że znaczenie słowa jest to sposób jego użycia<sup>2</sup>. Filozofowie z Oxfordu podejmując ten pomysł podkreślają, że słowa mają różne znaczenia, że znaczenie słowa jest zależne od kontekstu, w którym występuje. Analiza będzie więc polegała na określeniu znaczenia słowa śledząc jego sposób użycia w danym kontekście. To, czemu filozofowie z Oxfordu przeciwstawiają się, to jednostronnemu traktowaniu języka. Austin kładzie szczególny nacisk na to, że nie można zamknąć użycia słów tylko do opisu, albo oznaczania. Nie można traktować jednej funkcji języka jako wyłącznej i modelowej. Tych funkcji jest wiele. Słowa nie mają absolutnych i ostatecznych znaczeń, ale znaczenia słów są wyznaczone przez kontekst, w którym są wypowiedzane.

Dlatego należy nie tyle pytać w abstrakcyjny sposób o znaczenie słowa „x”, ale musimy pytać, w jakim kontekście i w jakim celu „x” jest użyte. J. Austin wskazując na wiele funkcji języka wprowadził pojęcie wypowiedzi performatywnych, a wreszcie teorię typów funkcji języka.

W ten sposób oba pozytywistyczne dogmaty, a mianowicie dogmat, że

<sup>1</sup> Na temat koncepcji analizy szkoły oksfordzkiej istnieje obszerna literatura. Dużo informacji na ten temat można znaleźć w księdze *Ordinary Language*, ed. V. C. Chappell, Englewood Cliffs 1964. Należy tutaj także wymienić książkę J. L. Austina, *How to Do Things with Words*, London 1962.

<sup>2</sup> L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tł. B. Wolniewicz, Warszawa 1972,

wrażenia, które mają znaczenie, są bądź analityczne, bądź empiryczne, a wszystkie inne, to wyrażenia bez sensu, oraz dogmat redukcjonizmu, który uznawał, że wszystkie zdania sensowne muszą się dać rozłożyć na wyrażenia empiryczne, zostały uchylone.

Ponieważ o znaczeniu słowa decyduje sposób jego użycia w pewnym kontekście, dlatego trzeba się zająć śledzeniem tych sposobów użycia i kontekstami, czyli trzeba badać język potoczny. Jak zaznaczyliśmy, mamy tu pewne podobieństwo do tego, co robił Moore. Tak jak on podkreślał znaczenie zdrowego rozsądku dla analizy filozoficznej, tak dla filozofów języka potocznego ostateczną instancją decydującą o znaczeniu wyrażenia jest odniesienie do sposobu użycia w języku potocznym.

Przy tak sformułowanej koncepcji znaczenia i analizy filozoficznej powstają jednak pewne trudności. Jeśli znaczenie słowa jest wyznaczone przez sposób jego użycia w danym kontekście językowym, to każdy kontekst językowy jest inny. Wobec tego, ujmując sprawę skrajnie, w ogóle nie byłoby słów o tym samym znaczeniu. Niemożliwe dlatego byłoby używanie języka. Trzeba by wobec tego wyróżnić pewne istotne cechy kontekstów, które się powtarzają, oraz te cechy, które nie wpływają istotnie na kontekst. Jeżeli tak, to nie da się utrzymać koncepcji znaczenia, wyznaczonej po prostu przez kontekst językowy. Trzeba się odwołać do czegoś więcej. Gdy zaś chcemy utrzymać tę koncepcję znaczenia i analizy, to musimy ograniczyć się do opisu funkcjonowania języka w danej grupie etnicznej bez możliwości ustalenia, które sposoby użycia słowa są poprawne, a które nie. Chyba że odwołać się przez głosowanie do woli większości. Wydaje się, że w ten sposób ujawnia się nieadekwatność teorii znaczenia, jako użycia językowego, przynajmniej w ostatniej fazie ewolucji filozofii analitycznej.

W tej koncepcji analizy filozof nie może prowadzić pracy reformatorskiej. Słowa naukowe są ściśle określone przez zabiegi badawcze stosowane w nauce i tu filozof nie ma nic do powiedzenia. Natomiast takie słowa, jak „Bóg“, „dusza“, „świat“, itd., o których mówi się, że są słowami filozoficznymi, nie występują w języku naukowym, ale w języku potocznym.

Co więc czyni filozof? Może rejestrować poszczególne sposoby użycia z uczuleniem na osobliwą logikę, jaką ma poszczególne wyrażenie, zwłaszcza tzw. wyrażenie filozoficzne. Powstaje jednak ponownie pytanie, dlaczego pewne wyrażenia są bardziej interesujące filozoficznie niż inne? Co to jest filozofia? Na tak postawione pytania nie mamy jasnych odpowiedzi w tym nurcie filozofii.

W każdym razie filozof będzie się przeciwstawiał jakiegokolwiek formie redukcjonizmu, pozytywizmu itd. Ale przy takiej postawie niemożliwe jest uznanie jakiegokolwiek wyrażenia, czy twierdzenia występującego w języku za bez znaczenia. Można po prostu usprawiedliwiać zastane językowe *status quo*.

Jeżeli szukamy osiągnąć tego typu analizy, której koncepcję przedstawiliśmy wyżej, to znajdziemy je w wyróżnieniu wielu funkcji języka. Położenie nacisku w badaniach na pragmatyczną funkcję języka ukazuje różne sposoby posługiwania się nim. Sytuacja jest tu analogiczna jak w nauce o moralności. Można badać, co ludzie uważają lub uważali za dobre, albo złe moralnie. Badania te jednak nie zastąpią poszukiwania, jakie powinno być ludzkie postępowanie moralne, co jest ostatecznie dobrem, a co złem moralnym i jakie jest uzasadnienie norm moralnych.

Analogicznie, gdy chodzi o zjawisko religii. Oczywiście ludzie posługują się językiem religijnym, czy używają języka religijnego, ale z opisu jego funkcjonowania nie można wyjaśnić samego zjawiska religii.

Jak wspomnieliśmy, przedstawiciele tej formy uprawiania filozofii nie traktowali analizy jako jedyne zadania filozofa. Jednak nie wypracowali żadnej własnej koncepcji filozofii. Uważali nawet, że ich metoda analizy nie jest metodą jedyną, ani nawet najlepszą metodą analizy. Różne rodzaje analizy o tyle są usprawiedliwione, o ile przyczyniają się do większej jasności. Wydaje się jednak, że „ujaśnianie“ wyrażen filozoficznych nie jest niezależne od metody, czy mówiąc szerzej, od sposobu rozumienia filozofii. Tej właśnie koncepcji filozofii brakuje w ostatniej fazie istnienia ruchu analiz filozoficznych.

Można tu mówić o ostensywnej koncepcji filozofii, przez wskazanie na różne wzory ujaśniania. Prawomocność jednak tych wzorów będzie się w końcu opierała bądź na innej niż ostensywna postawie, bądź na jakimś prywatnym sposobie rozumienia filozofii. U różnych autorów oksfordzkiej szkoły analiz językowych różnie ta sprawa się przedstawia. W naszej pracy postaramy się ukazać sposób rozumienia języka religijnego przez Iana Thomasa Ramseya.

Ramsey po kilku latach nauczania filozofii religii w Cambridge, jako University Lecturer, przeszedł w 1951 r. do Oxfordu, gdzie jako Nolloth Professor of Philosophy of Christian Religion wykładał i pisał do roku 1966. Był więc związany przede wszystkim z oksfordzkim środowiskiem naukowym, które niewątpliwie wpłynęło na jego sposób rozumienia filozofii w ogóle, a filozofii religii w szczególności<sup>3</sup>.

W kilku swoich pracach Ramsey poddaje analizie ruch filozofii analitycznej, podkreślając jej przydatność dla filozofii religii. Uważa, że powstanie filozofii analitycznej, której pierwotnym hasłem było „ujaśnianie“ i „analiza“, jest związane z reakcją na pompatyczny i pretensjonalny język heglistów. Główne więc usiłowanie filozofii analizy w jej fazie początkowej, to troska o jasny i niedwuznaczny język, co uznaje nasz autor za tendencję pozytywną<sup>4</sup>.

Jednocześnie jako teolog uważa, że heglowskie ujęcie religii było parodią chrześcijaństwa jako religii, ponieważ sprowadziło religię do filozofii niszcząc w ten sposób to, co w religii jest istotne. Przewyciężenie więc heglizmu przez filozofię analizy wita Ramsey z aplauzem, mając jednocześnie nadzieję, że filozofia ta pomoże zrekonstruować empiryczne podstawy wiary chrześcijańskiej.

Z tego powodu, że początki filozofii analitycznej wiążą się z reakcją na neoheglizm, wynika jej zainteresowanie raczej znaczeniem niż prawdą. Oczywiście Ramsey jest świadomy istnienia metafizycznego trendu, zwłaszcza w neopozytywistycznej fazie istnienia filozofii analitycznej, jednak uważa tę antymetafizyczność za coś przejściowego, co według niego potwierdziła historia istnienia tej filozofii.

Dla Ramseya Wittgenstein był tym, który ukazał, że zasada weryfikacji, ponieważ sama nie może być zweryfikowana doświadczalnie, nie jest tautologią, jest tylko metajęzykową dyrektywą precyzującą najprostszy kontekst, w którym mają znaczenie terminy nauk przyrodniczych<sup>5</sup>. Ale nie jest to, jak wiemy od Wittgensteina, jedyny kontekst dla słów mających znaczenie. Język jest bardzo bogaty. Dlatego zadaniem filozofii jest przy zachowaniu tego bo-

<sup>3</sup> Informacje na temat życia i pracy I. T. Ramseya czerpiemy z książki D. L. Edwardsa, *Ian Ramsey: Bishop of Durham — a Memoir*, London 1973, wydanej po śmierci Ramseya w 1972 r.

<sup>4</sup> Por. I. T. Ramsey, *The Challenge of the Philosophy of Language*, London Q 188 (1961) 243.

<sup>5</sup> Por. I. T. Ramsey, *Contemporary Empiricism. Its Development and Theological Implications*, w: *Christian Empiricism*, Grand Rapids 1972, 6.

gactwa ukazać właściwy kontekst znaczenia, czyli logikę tzw. słów filozoficznych.

Jak widać, Ramsey przyjmuje koncepcję znaczenia Wittgensteina, gdzie znaczenie nie jest rozumiane jako przedmiot odpowiadający słowu, ale znaczenie słowa wyznacza kontekst jego użycia. Każde twierdzenie ma więc swoją własną logikę. Kontekstów zaś wyznaczających logikę danego dyskursu jest bardzo wiele. Właśnie filozofowie z Oxfordu są tymi, którzy według Ramseya podkreślają logiczną różnorodność języka, wskazując zwłaszcza na język potoczny i nie ograniczając się jak starzy pozytywiści do jednego kontekstu znaczenia. Nie myślą też zaprzeczać z góry doniosłości metafizyki, czy teologii. Ramsey, przyjmując pluralistyczną koncepcję znaczenia Wittgensteina, nie ogranicza się do uprawiania behawioryzmu językowego *Dociekań filozoficznych*, ale stara się program badań filozoficznych rozszerzyć.

Celem filozofii, według Ramseya, jest — przy uwzględnieniu bogactwa dyskursu — dostarczyć najbardziej uogólnionego wzoru dla najbardziej złożonego dyskursu nie wyłączając dyskursu metafizycznego i teologicznego, poszukując dla rozjaśnienia paradygmatycznych wzorców podobnych do tego, jakim jest zasada weryfikacji dla języka nauk przyrodniczych.<sup>6</sup>

Metoda właściwa dla tak sformułowanego celu filozofii polega na tym, że jeżeli został sformułowany problem filozoficzny, zwłaszcza metafizyczny, pytamy najpierw, jakie słowa są istotnie związane z tymi, które przedstawiają ten problem, oraz jaki typ przykładów, czy opowieści może być w związku z tym podany. Badamy w ten sposób kontekst użycia słów. Używając słowa w tak wielu kontekstach, jak to jest możliwe, dostrzegamy ich najbardziej niedwuznaczne i ścisłe użycie oraz dostrzegamy ich empiryczne odniesienie. W ten sposób dokona się „rozpakowania“ problemu filozoficznego, sformułowanie go w języku empirycznie ugruntowanym oraz da się sformułować jego logiczną mapę<sup>7</sup>.

Widzimy więc, że gdy chodzi o cel filozofii, to Ramsey jest bliski Moore'owi, dla którego ogólność poznania była podstawowym celem filozofii<sup>8</sup>. Natomiast ogólność poznania filozoficznego, rozumiana jako poszukiwanie paradygmatycznych wzorców dla danego rodzaju dyskursu, jest już nawiązaniem do Wittgensteina i jego koncepcji gier językowych.

Gdy chodzi o metodę filozofii, to Ramsey głęboko tkwi w koncepcji analizy języka potocznego szkoły oksfordzkiej, zwłaszcza w rozumieniu Austina. Stara się jednak unikać jego paradoksów. Badając kontekst użycia słów w możliwie najszerszym znaczeniu, nie możemy pozostać na tym etapie akceptując zastane językowe *status quo* i rejestrując nieskończoną wręcz ilość kontekstów użycia wyrażań. Musimy jeszcze, mówi Ramsey, dostrzec empiryczne odniesienie tych słów używanych w różnych kontekstach. Mamy więc u Ramseya podwójną troskę: troskę o język oraz troskę o nadanie temu językowi empirycznego odniesienia. Odnośnie tej drugiej sprawy można nazwać filozofię Ramseya jakąś formą empiryzmu.

Ramsey stara się pokazać, czym byłaby metafizyka przy powyższym rozumieniu celu i metody filozofii, a potem szeroko zajmuje się tworzeniem filozofii religii.

<sup>6</sup> Tamże, 8.

<sup>7</sup> Por. I. T. Ramsey, *The Challenge of Contemporary Philosophy to Christianity*, MChurch 42 (1952), 255.

<sup>8</sup> Por. G. E. Moore, *Z głównych zagadnień filozofii*, tł. C. Znamierowski, Warszawa 1967, 12 nn.

Czym więc jest dla Ramseya metafizyka? Odpowiadając mówi, że „bez względu na różne punkty wyjścia i metody, metafizycy jednoczą się w pragnieniu posiadania szkicowej mapy świata, ogólnego schematu zdolnego ocenić jakąkolwiek zmienność związaną ze światem”<sup>9</sup>. Jako przykłady typowych metafizyków Ramsey podaje Kartezjusza, Leibniza i Whiteheada.

Precyzując jeszcze bliżej powyższe określenie znajdujemy, że w metafizyce chodzi o wypracowanie, czy poszukiwanie mapy językowej, dzięki której będzie można zrozumieć cały świat<sup>10</sup>. Dalej zastanawia się Ramsey, jaki jest stosunek języka tak rozumianej mapy językowej do języka potocznego.

Wyjaśnienie rozpoczyna od podania trzech przykładów map, które nie będąc metafizyczne dają zrozumienie tego, do czego dążą metafizycy. Tymi trzema mapami, czy językami są: język matematyki, język logiki i język fizyki.

Rozpoczynając od tego pierwszego, język matematyki pozwala nam mówić o tak różnych rzeczach, jak krowy pasące się na łące, palcach nóg i rąk, czy gwiazdach. W języku matematyki poprzez wyrażenie  $X^2 + Y^2 + Z^2 = C^2$ , możemy mówić o pomarańczach, ziemi, piłce nożnej, okrągłych dyniach i okach tłuszczu w rosole. Dzięki takiemu językowi możemy mówić o rzeczach pozornie bardzo różnych dzięki wysokiemu stopniowi uogólnienia. To, co zdrowy rozsądek ujmuje jako różne, to przez język matematyki staje się zjednoczone.

Nie znaczy to, że to, co jest ujmowalne przy pomocy języka potocznego, jest nierealne, że słuchanie pięknej muzyki jest niczym więcej niż drganiem cząstek powietrza w pewien sposób. Język matematyki, czy nauk przyrodniczych jest tylko tym, co Ramsey nazywa schematem pomocniczym<sup>11</sup>.

Takim schematem pomocniczym jest również metafizyka. Także schematami pomocniczymi są języki logiki i fizyki. Powołując się na Strawsona, Ramsey uważa, że praca logika może być porównana do pracy kartografa, który rysuje przy pomocy figur geometrycznych o regularnych kształtach mapę kraju, którego granice są nieregularne i zmienne. Logik stara się ująć w pewien schemat to, co zawarte jest w języku potocznym, ale nigdy nie odda pełnej sprawiedliwości temu językowi przy pomocy logiki.

Język logika jest tylko schematem pomocniczym, chociaż schematem, który w wielu punktach pokrywa się z językiem potocznym<sup>12</sup>. Podobnie metafizyk dotyka w wielu punktach węzłowych potoczny dyskurs, ale nigdy go nie wyczerpuje.

Wreszcie, gdy chodzi o język fizyki, to pozwala on nam powiązać w języku potocznym to, co wydaje się nam nie do powiązania. Na przykład teoria refrakcji światła wyjaśnia nam, dlaczego prosty kij włożony do wody widzimy jako złamany. Bez teorii refrakcji te dwa spostrzeżenia są logicznie nie do powiązania.

Jak już wiemy, metafizyka jest także osobliwym schematem pomocniczym podporządkowanym dyskursowi potocznemu. A na czym polega ta osobliwość? Oto następny temat do rozważenia. Ale już teraz wydaje się jasne, że gdy chodzi o metafizykę, idzie o wybór mapy wielkoskalowej, która możliwie dobrze oświetla nasze potoczne mówienie o wszechświecie, ale sama nie jest potocznym mówieniem. Ma swoją własną konstrukcję logiczną. Nie może

<sup>9</sup> I. T. Ramsey, *On the Possibility and Purpose of Metaphysical Theology*, w: *Prospect for Metaphysics*, ed. I. T. Ramsey, London, 1961, 153 n.

<sup>10</sup> Tamże, 154.

<sup>11</sup> Tamże, 155.

<sup>12</sup> Tamże, 155 n.

też chodzić tutaj o zastąpienie języka potocznego przez nawet najbardziej ogólny schemat, chociaż mogą być pewne przejścia słów schematu metafizycznego do języka potocznego.

Wracając jednak do pytania o osobliwość metafizyki, należy jeszcze rozważyć, czym różni się ona od teorii naukowej o wysokim stopniu uogólnienia, czy też dlaczego nauka nie dostarcza nam takiego wielkoskalowego schematu. Otóż, według Ramseya, chociaż używamy jednego terminu „nauka“, to, co on oznacza, charakteryzuje się wielką logiczną różnorodnością. Jeżeli więc występują przynajmniej dwa logicznie różne języki i chcemy zachować ich specyfikę, nie możemy przy integracji używać żadnego ze słów właściwych dla tych języków<sup>13</sup>. Dlatego bezcelowe jest próbować budować metafizyki naukowe przez prostą integrację języków zastanych, czy nawet ich dopełnienie.

Chociaż więc same nauki dokonują pewnych integracji, jak to było przedstawione powyżej, nie są jednak zdolne samodzielnie do zbudowania wielkoskalowej mapy językowej metafizyki. Ten nowy język metafizyki jest alternatywny wobec języków nauki i mówi w nowy sposób o tym, co potrzebowało dotychczas wielu języków i było dane w języku potocznym. Metafizyka musi zacząć od swojej własnej podstawy, własnego początku, a tą podstawą i początkiem może być tylko taka sytuacja, która jest czasowo-przestrzenna i jeszcze czymś więcej, to znaczy sytuacja, która jest czymś więcej niż ta, od której rozpoczyna się dyskurs naukowy.

Metafizyka, według Ramseya, musi mieć związek z tym, co niewidzialne<sup>14</sup>, co nieobserwowalne. Nawet więc gdybyśmy wzięli jakiś integrator z języka naukowego, np. pojęcie „materii“, czy „ewolucji“, i potraktowali go jako metafizyczny, to byłby on metafizyczny o tyle, o ile ma swoje własne ugruntowanie.

Możemy podsumować nasze rozważanie w ten sposób, że metafizyka charakteryzuje się trzema cechami:

- a) dąży do konstrukcji możliwie najogólniejszej mapy językowej wszechświata,
- b) ma podstawę w sytuacji, która jest czymś więcej niż to, co czasowo-przestrzenne,
- c) ma zdolność integracji wszystkich języków łącznie z naukowymi.

Z tej charakterystyki widać, że to, o co troszczy się Ramsey, tak samo zresztą jak inni analitycy, to troska o język oraz o nadanie twierdzeniom metafizycznym jakiegoś odniesienia, czy znaczenia empirycznego. Są to cechy filozofii, o których Ramsey mówił, że są istotne dla analityków<sup>15</sup>.

Koncepcja filozofii, czy metafizyki zaprezentowana przez Ramseya jest wynikiem przemian dokonujących się w łonie filozofii analitycznej. Nowość koncepcji Ramseya polega na tym, że kładąc nacisk na język oraz doświadczenie zmysłowe, twierdzi, iż musi ono jednak być przekroczone, aby uzyskać tezy filozoficzne.

Interesując się głównie zjawiskiem religii, Ramsey swoją koncepcję filozofii stosuje do wyjaśnienia tego zjawiska. Dlatego według naszego autora należy zająć się określeniem i strukturą sytuacji, z której bierze początek dys-

<sup>13</sup> Tamże, 160.

<sup>14</sup> Tamże, 162.

<sup>15</sup> Por. I. T. Ramsey, *Contemporary Philosophy and the Christian Faith*, RSt 1 (1965) 57.

kurs religijny, oraz ująć logikę wyrażen religijnych ugruntowanych w tej sytuacji<sup>16</sup>.

Sprawę określenia i zrozumienia doświadczenia religijnego postaramy się przedstawić przy innej okazji, natomiast teraz zajmiemy się bliżej funkcjami języka religijnego, który jest wyrazem lub prowadzi do doświadczenia religijnego, które Ramsey nazywa sytuacją odsłonięcia kosmicznego.

Odsłonięcie pozostaje w ścisłym związku z tym, co czasowo-przestrzenne, co weryfikowalne zmysłowo, ale jednocześnie wykracza poza to, jest czymś więcej. Język religijny wychodząc z konkretnego ludzkiego doświadczenia musi chronić tajemnicę jako istotny element religii, ale jednocześnie musi być inteligibilny. Uwzględnienie tych dwóch elementów jest podstawowym wymaganiem skierowanym do języka religijnego, a zostało zrealizowane przez naszego autora w jego koncepcji modelu.

Stawiając pytanie, czym jest model, pierwsza odpowiedź, jaka się Ramseyowi narzuca, zwłaszcza gdy obserwuje klasyczną postać fizyki, to rozumienie modelu jako kopii, czy obrazu czegoś, co podziela pewne ważne właściwości z rzeczą, która jest modelowana<sup>17</sup>.

Model tego rodzaju nazywa Ramsey „modelem obrazowym“ i jest on odpowiednikiem tego, co M. Black nazwał „modelem skalowym“<sup>18</sup>. Idąc za Blackiem, Ramsey uważa, że model ten to tyle, co reprodukcja, gdzie pewne cechy modelu odpowiadają ściśle rzeczy modelowanej. Modelami takimi operowali tacy uczeni i teoretycy fizyki, jak Lord Kelvin, który twierdził, że dopiero wtedy coś rozumie, kiedy potrafi zbudować model mechaniczny, P. W. Bridgman, E. Rutherford, czy N. Bohn operujący obrazowym modelem atomu.

Ramsey uważa, że chociaż ciągle jeszcze używamy w nauce modelu obrazowego, to jednak era tak rozumianego modelu już przeminęła i w nauce ten sposób poznania już się zdezaktualizował. To, co aktualnie charakteryzuje poznanie naukowe, to zbiór technik wypróbowanych w swojej metodologii i godnych zaufania, dzięki którym zdobywamy wiedzę o wszechświecie, który ostatecznie jest czymś tajemniczym. Ta rewolucja w nauce ma wpływ także na rozumienie religii.

Zauważmy najpierw, że „obrazowej“ erze w nauce odpowiadał obrazowy model w teologii. Kiedy mówiło się o Bogu, który posłał swojego Syna na świat, czy o Duchu Świętym, który jest natchnieniem człowieka, to rozumiano to obrazowo. To, co ludzkie i bezpośrednio przeżywane, było pewnym obrazem w jakiejś skali tego, co boskie i religijne. Ten sposób mówienia zarówno w nauce i w teologii dawał w ogóle możliwość artykulacji bardzo jasnej o wszechświecie, albo o Bogu, ale — jak obrazowo mówi Ramsey — „był to raj głupców“<sup>19</sup>.

Podtrzymywanie obrazowego modelu w fizyce z konieczności musiało prowadzić do sprzeczności i impasu bez wyjścia. Ramsey przypomina tu dwa wydarzenia z historii fizyki. Pierwsze dotyczy badania natury światła. Okazało się, że w pewnych wypadkach światło zachowuje się jak fala, podczas gdy w innych jest strumieniem cząstek.

<sup>16</sup> Por. *Contemporary Empiricism. Its Development and Theological Implications*, art. cyt., 12—16.

<sup>17</sup> Por. I. T. Ramsey, *Models and Mystery*, London 1964, 2.

<sup>18</sup> Por. M. Black, *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*, Ithaca 1962, 221.

<sup>19</sup> *Models and Mystery*, dz. cyt., 6.

Operując modelem obrazowym dochodzimy do sytuacji bez wyjścia: nie może coś być jednocześnie falą i cząstką, czymś ciągłym i nieciągłym.

Drugi przykład zaczerpnięty jest z książki Eddingtona *The Nature of Physical World*, gdzie zaraz na pierwszej stronie jest mowa o widzianym przez fizyka stole, który jest prawie pustą przestrzenią, i stole ujętym zdroworozsądkowo, podpadającym pod zmysły, który jest solidnym kawałem drewna.

Podobne absurdy można zanotować w teologii, gdy posługujemy się modelami obrazowymi. Pozbawiamy wtedy religię całkowicie momentu tajemnicy i traktujemy Boga jako większego i potężniejszego człowieka. Niemożliwe staje się zdziwienie i kult.

Tak więc język religijny nie może być po prostu językiem opisowym, obrazującym to, co jest jego przedmiotem. Jako alternatywę Ramsey wspomina ucieczkę w milczenie, uznanie, że to, co religijne, jest niewypowiedziane, albo pozostaje droga scholastycznej doktryny o analogii<sup>20</sup>. Nie rozważając jednak bliżej tej drugiej możliwości, twierdzi Ramsey, że jest jeszcze trzecie wyjście, a mianowicie wprowadzenie nowego rodzaju modeli. Nawiązując znowu do M. Blacka, Ramsey wprowadza pojęcie „modelu odsłonięcia”, który Black nazywał „modelem analogicznym”<sup>21</sup>.

Według Blacka model analogiczny jest pewnym materialnym przedmiotem, systemem, albo procesem, który w jakiś sposób odtwarza strukturę, czy sieć relacji tego, co modeluje. Podstawowa różnica pomiędzy tak rozumianym modelem a modelem obrazowym, czy skalowym, leży w tym, że podczas gdy ten drugi jakos zastępował, czy przynajmniej imitował oryginał, to model analogiczny tylko ukazuje pewne struktury, czy punkty węzłowe oryginału. Black sądzi, że istotą tak rozumianego modelu jest to, co matematycy nazywają „izomorfia”.

Ramsey zgadza się z Blackiem w tym, że model musi być jakimś echem przedmiotu modelowanego, ale nie może być nigdy mowy o reprodukcji, czy obrazie. Po tym stwierdzeniu Ramsey odchodzi od amerykańskiego logika i wprowadza własne wyjaśnienie, mówiąc, że model, nazwany teraz „modelem odsłonięcia”, musi być podobny do przedmiotu modelowanego, ale z różnicą, tak jak odsłonięcie, które powstaje na tle tego, co obserwowalne, jest czymś więcej. Używając jeszcze jednego określenia, Ramsey mówi, że model odsłonięcia ma być strukturalnym echem przedmiotu modelowanego<sup>22</sup>. Biorąc pod uwagę poglądy Leo Apostela<sup>23</sup>, Ramsey uważa, że funkcje modelu odsłonięcia, zwłaszcza w naukach przyrodniczych, są następujące:

a) Modele umożliwiają podejście matematyczne w odniesieniu do zjawiska, które należy zinterpretować. Możliwe jest to wtedy, kiedy w odsłonięciu interpretowane zjawisko odsłoni swoją strukturę, która pewnym rodzajem echa istnieje potem w modelu.

b) Modele odsłonięcia tak funkcjonują, że w przypadku bardzo skomplikowanych zjawisk upraszczają je. Jest to często konieczne, aby w ogóle możliwa była artykulacja.

<sup>20</sup> Tamże, 7.

<sup>21</sup> Por. M. Black, *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*, dz. cyt., 222 n.

<sup>22</sup> Por. *Models and Mystery*, dz. cyt., 10.

<sup>23</sup> Por. L. Apostel, *Towards the Formal Study of Models in the Non-Formal Sciences*, w: *The Concept and the Role of the Model in Mathematics and Natural and Social Sciences*, Dordrecht 1961, 1—37.

c) Funkcją modeli, które rozpatrujemy, jest to, że one reprezentują to, co wymyka się naszemu pojmowaniu, a co daje się ująć tylko w odsłonięciu. W naukach przyrodniczych badany przedmiot może być zbyt wielki, albo zbyt gorący, albo niebezpieczny, aby być dany w pełnym oglądzie zmysłowym i wtedy konieczny jest model.

To co w tym pojmowaniu modelu istotne, to strukturalne podobieństwo pomiędzy modelem a zjawiskiem modelowanym. Natomiast główny cel użycia modelu, to możliwość artykulacji o tym, co się odsłania w odsłonięciu.

Wracając jeszcze do modeli obrazowych i porównując je z modelami odsłonięcia, należy powiedzieć, że artykulacja na podstawie modeli obrazowych jest łatwa i pewna, natomiast na podstawie modeli odsłonięcia staje się znacznie trudniejsza, a przede wszystkim jest bardziej niepewna, tymczasowa.

Zastanawiając się dalej, jak możliwa jest artykulacja na podstawie modeli odsłonięcia, czyli jak możliwe jest przejście pomiędzy teoretycznym a obserwacyjnym poziomem, Ramsey podkreśla dwie sprawy:

a) Musi być punkt styku pomiędzy modelem i fenomenem. Dzieje się to w odsłonięciu, które zawiera zarówno model jak i zjawisko.

b) Model jest tym lepszy, im więcej można z niego wydedukować zdań podatnych na empiryczną weryfikację<sup>24</sup>. W ten sposób model podlega sprawdzeniu.

To, co powiedzieliśmy, odnosi się przede wszystkim do modeli w naukach przyrodniczych. Ramsey sądzi jednak, że uwzględniając specyfikę religii i filozofii modele te znajdują zastosowanie także do artykulacji religijnej, a właściwie ją umożliwiają dając jednocześnie szansę zrozumienia, o co chodzi w języku religijnym już istniejącym.

To co jest bardzo podobne w modelu występującym w naukach przyrodniczych i w filozofii, to wymaganie, aby model powstał w momencie odsłonięcia. W odsłonięciu kosmicznym musi np. dokonać się harmonizacja pomiędzy pewną sytuacją ludzką i kosmiczną, mówieniem o Bogu jako kochającym Ojcu, o którym mowa w Ewangelii, i nami. Dokładniej mówiąc, według Ramseya, musi być izomorfia pomiędzy sytuacją kosmiczną, gdy świat się nam odsłania, a tym, co wyrażamy mówiąc np. o Bogu jako Królu, Sędzi, Pasterzu itd. Szczególne znaczenie dla Ramseya ma odsłonięcie dokonujące się wokół Jezusa z Nazaretu, a tymi sposobami mówienia, czyli modelami, których używa Ewangelia.

Tak jak w przypadku modeli w naukach przyrodniczych, tak samo dla języka religijnego odsłonięcie — w pierwszym przypadku ograniczone, w drugim kosmiczne — jest tym, co uprawomocnia model. Jest także coś, co wyraża osobliwość modeli religijnych w stosunku do innych modeli.

Powiedzieliśmy, że w naukach przyrodniczych model jest tym lepszy, im więcej można z niego wydedukować wniosków empirycznie weryfikowalnych. Inaczej jest gdy chodzi o model religijny. Model ten nie jest oceniany ze względu na możliwość wyprowadzania z niego weryfikowalnych wniosków. Natomiast jest on usprawiedliwiony przez swoją możliwość włączania największej ilości fenomenów bez wywołania sprzeczności<sup>25</sup>. Modele w języku religijnym są konfrontowane ze wszystkimi dostępnymi zjawiskami. Używając wyrażenia Ramseya, możemy powiedzieć, że model religijny pracuje na podobieństwo dobrze dopasowanego buta. Nogą są fenomeny, natomiast model religijny to

<sup>24</sup> Por. *Models and Mystery*, dz. cyt., 13 n.

<sup>25</sup> Tamże, 16.

właśnie ten but, który w sposób maksymalnie ścisły, ale bez zniekształcenia obejmuje fenomeny.

Z tego, co zostało powiedziane, możemy już próbować dokonać pewnej klasyfikacji funkcji modeli religijnych. I tak modele nas interesujące będą usiłowały dać możliwie najszerszą interpretację zjawisk, jaka tylko jest możliwa. Jako przykład mogą służyć fenomeny związane z życiem i czynami Jezusa z Nazaretu. Na tle ogromnej ilości tych fenomenów i szczegółowych określeń powstały szerokoskalowe modele kosmicznego odsłonięcia, takie jak o Mesjaszu, czy o Logosie.

Inne modele religijne, podobnie zresztą jak naukowe, mają za zadanie uproszczenie tego, co pojawia się w odsłonięciu, gdyż inaczej dyskurs ten byłby nie do wyrażenia. Jako przykład Ramsey podaje dyskurs o pokucie, który raz jest modelowany przez opowiadanie o wykupie niewolników z niewoli, a model dopełniający to mówienie o zadośćuczynieniu, jakiego domaga się feudalny pan od swojego wasala.

Wreszcie ostatnią funkcją modeli odsłonięcia, także modeli religijnych, jest mówienie o tym, co wymyka się bezpośredniemu poznaniu zmysłowemu. Przykładami tego rodzaju modeli są wszystkie modele służące do mówienia o Bogu. Jest tu oczywiście podobieństwo pomiędzy modelami naukowymi a religijnymi, chociaż Bóg inaczej wymyka się naszemu poznaniu niż przedmioty fizyczne.

Dalszą sprawą, która domaga się wyjaśnienia, jest to, jak dokonuje się powstanie modelu w momencie kosmicznego odsłonięcia. Otóż każdy z modeli w swoim własnym zakresie wyraża wszechświat, który odsłania się w momencie wglądu, czyli odsłonięcia. Jednocześnie w momencie odsłonięcia i budowania modelu powstaje to, co Ramsey nazywa zaangażowaniem metafizycznym, a model jako sposób artykulacji wyraża zarówno to, co odsłonięcie odsłania, jak i to zaangażowanie. Żaden jednak z modeli nie wyczerpuje tego, co się odsłania. Wobec jednej rzeczywistości istnieje ogromna ilość modeli, zarówno w naukach przyrodniczych jak i w religii. Mówimy o falach, cząstkach, powiązaniach elektronowych oraz o Bogu jako Ojcu, Pasterzu, Garncarzu itd. Model więc to sposób rozumienia tajemnicy, przed którą nie mogą uciec zarówno nauki przyrodnicze, jak i religia, a tajemnicy tej nie można wyczerpać niezależnie od tego, jak długo prowadzi się badania. Można tylko powiększać liczbę modeli danego rodzaju i jest to podstawowe wymaganie dla zbudowania poprawnego dyskursu o czymś, szczególnie o Bogu, aby modeli było jak najwięcej.

Żaden model, jak widzieliśmy, nie jest adekwatny dla odsłonięcia i dlatego nabiera on znaczenia w konfrontacji z innymi modelami tego samego rodzaju. Powstaje w ten sposób jedno z podstawowych zaleceń dla zrozumienia dyskursu religijnego i budowania filozofii religii: używać tak wiele modeli jak to tylko możliwe i żadnemu nie przyznawać wartości absolutnej, bo tylko w tej wielości przejawia się najlepiej dyskurs religijny.

Niemniej jednak w zespole danego rodzaju są takie, które są bardziej adekwatne, odpowiednie, czy płodne. Koncentrując się na modelach religijnych zapytajmy, jak ta preferencja wyraża się w dyskursie religijnym? Musimy tutaj odwołać się do kosmicznego odsłonięcia i powiedzieć, że w danym dyskursie są pewne odsłonięcia ontologiczne i uprzywilejowane w tym znaczeniu, że odsłania się w nich coś, co jest obecne w każdym innym odsłonięciu kosmicznym i jest to niejako w centrum tego odsłonięcia. Dla Ramsey'a ujawnia się tu

także to, co jest obiektywnością kosmicznych odsłoneń, a mianowicie to, że w tym odsłonięciu nie tyle poznajemy samego siebie, ile apelujemy do czegoś poza nami. Mówi tutaj Ramsey o konfrontacji z bytem<sup>26</sup>.

Ale wróćmy do problemu pierwszeństwa. Otóż model jest tym lepszy, im w doskonalszej harmonii pozostaje z innymi modelami, to znaczy im bardziej szeroko przebiega jego dyskurs. I tak model osobowy jest znacznie lepszy dla wyrażenia tego, co religijne niż inny, ponieważ zawiera on wszystko to, co inne modele zawierają, takie jak model Garncarza, czy Pasterza i jeszcze coś więcej<sup>27</sup>.

Ale nie jest to jedyne kryterium. Może być tak, że model przy pierwszym kryterium wydaje się być podstawowym, a nie wytrzymuje drugiego kryterium i nie ma tej podstawowej pozycji. Tym drugim kryterium jest według Ramseya wzór dostosowujący empiryczne okoliczności do mówienia o Bogu. Takie dostosowanie jest natury nie tyle poznawczej, ile pragmatycznej. Ramsey nie wyjaśnia bliżej natury tego dostosowania, mówiąc tylko ogólnie, że nie jest ono ściśle empiryczno-weryfikacyjne, ale ma charakter sposobu, w jaki detektyw łączy pewne nowe wskazówki z teorią zbrodni, którą posiada<sup>28</sup>.

Należy jeszcze dodać, że model dla Ramseya jest samozwrotny, to znaczy powstaje w odsłonięciu, ale do odsłonięcia także prowadzi, co jest nie mniej ważnym jego zadaniem.

Specyficzność modeli religijnych na płaszczyźnie czysto językowej wyraża się tym, że towarzyszą im tzw. „określniki“. Jak rozumieć określniki, zobaczymy, gdy będziemy analizować bliżej nasz sposób mówienia o Bogu. Teraz powiedzmy jeszcze tylko, że są to słowa wyrażające tajemnicę, która towarzyszy w szczególności sposobowi religii, oraz transcendencję Boga. Drugą ich funkcją jest wskazać na kosmiczne odsłonięcie. Weźmy jako przykład takie wyrażenie: „Bóg jest nieskończenie kochający“. W wyrażeniu tym „nieskończenie“ jest właśnie określnikiem. Niepoprawne jest więc według Ramseya wyrażenie „Bóg jest kochający“, gdyż „kochający“ odnosi się tylko do ograniczonego odsłonięcia. W wyrażeniu zaś „Bóg jest nieskończenie kochający“, „kochający“ rodzi dyskurs, natomiast „nieskończenie“ wskazuje na tajemnicę oraz transcendencję Boga ujawniającą się w kosmicznym odsłonięciu.

Omawiając problematykę modelu zajmujemy się semantyką, a mówiąc dokładniej, stosunkiem teorii do rzeczywistości. Tą problematyką w kontekście rozwoju nauk przyrodniczych zajęto się bardzo szeroko, czego echem tylko w naszej pracy były poglądy Blacka i Apostela. Zwróćmy uwagę w związku z tym na to, że filozofia Ramseya rozwija się w powiązaniu z dyskusjami metodologicznymi nauk przyrodniczych.

Model jest zawsze modelem czegoś, jest właściwością czegoś ze względu na odniesienie do czegoś innego. Wyróżniając wśród innych rodzajów modeli, modele semantyczne, to znaczy takie modele, gdzie model jest natury językowej, ale spełnia się w dziedzinie pozajęzykowej, przyjmuje się, że takie modele pośredniczą między światem danym w doświadczeniu a jego ujęciem teoretycznym<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Por. *Talking about God: Models, Ancient and Modern*, w: *Christian Empiricism*, dz. cyt., 131.

<sup>27</sup> Tamże, 133.

<sup>28</sup> Tamże, 134.

<sup>29</sup> Por. P. Suppes, *A Comparison of the Meaning and Uses of Models in Mathematics and the Empirical Sciences*, w: P. Suppes, *Studies in the Methodology and Foundations of Science*, Dordrecht 1969, 10—23.

Otóż ze względu na to, co zostało powiedziane, nie wydaje się, aby Ramsey operował pojęciem modelu rozumianego w ten sposób. Używa raczej słowa „model” w znaczeniu bardzo szerokim, co zdarza się często. Model dla Ramseya, to przede wszystkim to, co można by nazwać interpretacją na płaszczyźnie języka pewnego stanu rzeczy danego w odsłonięciu.<sup>30</sup> Nie mamy tu dlatego do czynienia z modelem w sensie logicznym.

Jak pamiętamy, Ramsey odrzuca znaczenie modelu jako obrazu, a przyjmuje jako właściwy tzw. model odsłonięcia. To co istotne tutaj, to strukturalne podobieństwo między modelem a zjawiskiem modelowanym, czyli izomorfizm, co uważane jest za podstawę modelowego orzekania<sup>31</sup>.

Omawiając język religijny i jego funkcje, należy teraz koniecznie powiedzieć o metaforze jako formie artykulacji odsłonięcia w ogóle, a odsłonięcia kosmicznego w szczególności. Powiedzmy od razu, że dla Ramseya istnieje ściśle podobieństwo metafory i modelu<sup>32</sup>. Oczywiście chodzi tu nie o model obrazowy, ale analogiczny model odsłonięcia.

Metafora tak jak model dostarcza możliwości artykulacji. Idąc za naszym autorem, weźmy jako przykład następujące wyrażenie metaforyczne: „Starość jest jesienią życia”<sup>33</sup>. Według Ramseya, metafora ta wyraża celowość zawartą w życiu, która odsłania się w odsłonięciu. Tak jak po wiosnie i lecie przychodzi osłabienie funkcji życiowych w przyrodzie, tak po burzliwym rozwoju, który jest przywilejem młodości i okresie sukcesów wieku średniego, przychodzi zima śmierci. Ale na tym nie koniec. W zimie zawsze istnieje nadzieja wiosny i dlatego metafora powyższa odsłania także nadzieję, że po śmierci nastąpi rozwój nowego życia. W metaforze jest więc ukryta bardzo bogata możliwość artykulacji. Możliwość artykulacji nie jest jednak jedyną funkcją metafory.

Drugą funkcją metafory, podobnie zresztą jak modelu, jest wyrazić to, co niemożliwe jest wyrazić przy pomocy opisu. Właśnie wtedy, kiedy zwykle słowa zawodzą, stosujemy modele i metafory. Przy tej funkcji metafory Ramsey cytuje pracę E. H. Huttena *The Role of Models in Physics*, stwierdzając, że modele są bardziej ogólnym rodzajem metafory<sup>34</sup>.

Przeciwstawia się jednocześnie Ramsey traktowaniu metafory jako ornamentu, albo dekoracji językowej. Metafora tak samo jak model jest zakorzeniona w odsłonięciu. Ponieważ metafora, jak powiedzieliśmy, jest bardziej szczegółowym rodzajem modelu, można dokładniej dostrzec, w jaki sposób bierze swój początek w odsłonięciu.

Z kolei Ramsey powołuje się na poglądy I. A. Richardsa<sup>35</sup> i twierdzi, że metafora jest miejscem spotkania między dwoma kontekstami, tak, że ucieleśnia dwie idee, które przyczyniają się do powstania wspólnego znaczenia<sup>36</sup>. Spróbujmy wyjaśnić jak się to dzieje, że metafora wyraża te dwie idee.

Ramsey mówi, że ten związek rodzi się w odsłonięciu, bądź też metafora generuje odsłonięcie. Weźmy jako przykład zdanie wypowiedziane przy odsłonięciu pomnika jakiegoś wielkiego człowieka: „Prace naszego rodaka są

<sup>30</sup> „So I use the Word »Model« of the Word which all us would take »as read«”. I. T. Ramsey, *On Being Sure in Religion*, London 1963, 18.

<sup>31</sup> Por. M. Hesse, *Models and Analogy in Science*, w: *The Encyclopedia of Philosophy*, t. 5, New York 1967, 354—359.

<sup>32</sup> Por. *Models and Mystery*, dz. cyt., 47.

<sup>33</sup> Tamże, 48.

<sup>34</sup> Tamże, 50.

<sup>35</sup> I. A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford 1936.

<sup>36</sup> Por. *Models and Mystery*, dz. cyt., 51.

słupami milowymi rozwoju nauki". Oczywiście nie chodzi tutaj o jakikolwiek opis. Według Ramseya mówienie o „słupach milowych” liczy na to, że dokona się odsłonięcie i wtedy wyrażenie to nabiera znaczenia, ponieważ metafora ta powstała w odsłonięciu.

Metafory powstając i prowadząc do odsłonięcia dążą do związania dwóch kontekstów, np. słupów milowych i rozwoju nauki. Ma tu miejsce spotkanie dwóch dyskursów i wzajemne ich przenikanie się. Schematycznie metaforę można ująć jako „A jest B”, które powstaje w momencie odsłonięcia, czy wglądu. „Jest” metafory musi być rozumiane jako dążenie i żądanie, aby A i B spowodowały zaistnienie odsłonięcia, a z kolei odsłonięcie domagając się dyskursu powoduje wzajemne przenikanie się A i B<sup>87</sup>.

Krótko mówiąc „jest” metafory wskazuje na odsłonięcie. Dyskurs w postaci metafory nigdy jednak nie wyczerpuje odsłonięcia, domaga się ono ciągle nowych metafor i wskazuje na tajemnicę. W metaforze wyraża się spotkanie dwu sytuacji, które rodzą odsłonięcie, które zawiera coś więcej niż zwykła suma tych sytuacji. Ukazuje się nam coś, co inaczej w ogóle nie mogłoby być zobaczone. Także nie ma innego środka jak tylko metafora, aby to, co odsłonięcie odsłania, wyrazić.

Modele i metafory występują wszędzie tam, gdzie występuje wiedza w pełnym tego słowa znaczeniu, to znaczy coś więcej niż proste odbieranie wrażeń, przypominanie sobie, czy bezmyślne powtarzanie czegoś. Metafory i modele występują zarówno w humanistyce jak w naukach przyrodniczych, filozofii i teologii. Ponieważ w tej pracy interesują nas poglądy Ramseya na to, co religijne, przypatrzmy się bliżej zastosowaniu powyższej koncepcji metafory do języka religijnego.

Ramsey uważa, że koncepcja metafory, ugruntowana w odsłonięciu, ma wielkie znaczenie dla zrozumienia i interpretacji różnych religii. Bardzo często bywa tak, że widzi się tylko wiele różnych opowiadań i metafor i nic więcej. Ale przecież wszystkie te opowiadania i metafory są ugruntowane w odsłonięciach i ujawniają tajemnicę. I dopiero kiedy poprzez metafory, które są bardzo różne, dokona się w nas odsłonięcie, nastąpi zrozumienie tych różnych metafor. Dzisiaj bardzo często próbuje się zrozumieć rzeczywistość religijną, ale bez wglądu i jest to puste gadanie. Natomiast wgląd, czy odsłonięcie bez zrozumienia byłby pustym entuzjazmem potępionym w kościele jako montanizm<sup>88</sup>.

Język religijny jest więc artykulacją odsłonięcia, ale artykulacją, która jednocześnie chroni tajemnicę. Ta druga funkcja artykulacji religijnej jest bardziej specyficzna dla języka religijnego niż dla języka nauk humanistycznych, czy przyrodniczych. Język bowiem innych nauk, powstały w odsłonięciu, musi być poddany empirycznej weryfikacji, natomiast język religijny takiej weryfikacji nie podlega i dlatego wtedy, kiedy zaniedbuje tajemnicę, staje się pusty, bez znaczenia.

Dla tego celu doskonale nadaje się metafora, a właściwie duża ilość metafor, która może powstać wokół jednego kosmicznego odsłonięcia, będąc jego artykulacją na sposób modelu analogicznego chroniącego tajemnicę. Ramsey mówi, że wielość metafor i modeli sprawia, iż język religijny nie jest „jednostajnie płaski”, a jednocześnie ta wielość metafor wskazuje na osobliwość tego języka<sup>89</sup>.

<sup>87</sup> Tamże, 52.

<sup>88</sup> Tamże, 56.

<sup>89</sup> Tamże, 60.

Trafność języka religijnego osądzamy więc na podstawie zdolności wskazywania na tajemnicę, natomiast trafność dyskursu naukowego oceniamy na podstawie jakości artykulacji. Według Ramseya można mówić o podwójnym rozumieniu tajemnicy. Wtedy, kiedy język użyty jest opisowo, tajemnica pozostaje jako pewna niedostępność faktów. Jednak nie jest to tajemnica w religijnym rozumieniu, ponieważ występuje tu język opisowy. Na terenie języka religijnego jest tajemnica wyrażona nieopisowo przy pomocy metafor.

To, co powiedzieliśmy na temat metafory, odnosi się przede wszystkim do języka biblijnego, natomiast bardziej ogólny rodzaj modelu odsłonięcia występuje w teologii, czyli używając terminów Ramseya, w języku doktryny chrześcijańskiej oraz w pewnych tradycyjnych określeniach Boga.

Potraktowanie tematu metafory przez Ramseya, tak jak to przedstawiliśmy, wskazuje jak bardzo jest on nastawiony w filozofii podmiotowo. Świadczy o tym traktowanie metafory jako pewnego rodzaju modelu odsłonięcia. Nie ma między nimi istotnej różnicy. Wydaje się, że jest to zdecydowane zsubiektywizowanie rzeczywistości religijnej. Metafora jest orzekaniem zdecydowanie wieloznacznym, ponieważ podstawa tego orzekania w postaci dostrzeżenia podobieństwa między dwoma przedmiotami jest uwarunkowana podmiotowo<sup>40</sup>. W związku z tym mogłoby być tyle języków religijnych, ilu jest ludzi religijnych. Ograniczenia polegałyby tylko na braku zdolności inwencyjnych. Właściwość ta dotyczyłaby całości języka religijnego, a w ten sposób funkcjonowałby on tak jak język poetycki. Wydaje się to niezgodne z rzeczywistym funkcjonowaniem języka religijnego. Jeżeli metafora jest szczególnego rodzaju modelem odsłonięcia, to także w tym bardziej ogólnym sposobie orzekania o Bogu podstawowe są uwarunkowania podmiotowe.

To prawda, że większa część języka religijnego to język metafor, przypowieści i przenośni. Wystarczy otworzyć jakąkolwiek księgę religijną, np. Ewangelię, aby przeczytać tam takie wyrażenia, jak Ojciec, Droga, Prawda, Życie, orzekane o Bogu. Są to typowe wyrażenia jednoznaczne, które w stosunku do Boga zostały użyte metaforycznie. Jednak nie jest to wszystko, co znajdujemy w języku religijnym. Znajdujemy tam także pewne wyrażenia — może bardzo nieliczne, ale ważne — niemetaforyczne o Bogu i o świecie. Jest to przede wszystkim zdroworoządkowe przekonanie o istnieniu Boga, wyrażone w zdaniu „Bóg istnieje“, czy przekonanie, choćby wyrażone bardzo niejasno, o transcendentji człowieka wobec świata. W każdym razie normalny człowiek religijny o tyle posługuje się metaforycznymi wyrażeniami o Bogu, które są wyrazem jego nastawienia wolitywno-dążeniowego, o ile ma jakieś minimum informacji o Bogu. Inna dziedzina języka religijnego to język teologii.

Wydaje się więc uzasadnionym wyróżnić trzy rodzaje języka religijnego. Do pierwszego zaliczymy język występujący wtedy, kiedy człowiek wyraża swoją wiarę w Boga przez modlitwę, ofiary, liturgię, czy religijne zaangażowanie. Język tutaj występujący pomaga człowiekowi religijnemu w spełnieniu jego religii. Do drugiego rodzaju zaliczymy język używany do teoretyzowania na temat konkretnej religii. Chodzi o język teologii. Wreszcie do trzeciego rodzaju języka religijnego zaliczamy ten język, który jest stosowany do mówienia o tym, co jest założeniem, czy podstawą aktywności religijnej<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> Por. M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, Lublin 1978, 500 n. 511—513; J. Pelc, *O użyciu wyrażenia*, Wrocław 1971, 164—198.

<sup>41</sup> Por. M. J. Charlesworth, *The Problem of Religious Language*, Englewood Cliffs 1974, 3 n.

Ramsey zajmuje się wszystkimi zakresami tak scharakteryzowanego języka religijnego, ale zasadniczo sposób rozumienia tych różnych rodzajów języka jest bardzo podobny, albo nawet taki sam. Podamy przykłady traktowania języka religijnego przez Ramseya.

#### A) Funkcje języka biblijnego.

Do języka Biblii odnosi się to wszystko, co już powiedzieliśmy, charakteryzując Ramseya koncepcję języka religijnego. Język ten jest logicznie osobliwy, daje się zrozumieć tylko w nawiązaniu do odsłonięcia, posługuje się modelami.

Główne pytanie postawione przez Ramseya Biblii dotyczy tego, jaki rodzaj faktu opisuje ta księga, a w szczególności Ewangelia<sup>42</sup>. Księga ta wydaje się mieć bardzo prosty i jasny język, zrozumiały nie tylko dla wykształconych, ale także dla prostych ludzi. Stąd wraz z rozwojem badań naukowych najprościej było przyjąć, że język Biblii jest językiem naukowym. Ponieważ zaś w nauce starano się zbudować język maksymalnie ścisły, niedwuznaczny, doskonały, przeniesiono takie rozumienie języka na teren języka biblijnego. I tak problem Jezusa historycznego, dotarcia w sposób pewny i doskonały do jego czynów i słów, był odpowiednikiem w teologii poszukiwania danych zmysłowych i zdań atomowych w nauce.

Założono, że język biblijny, tak jak naukowy, apeluje do danych zmysłowych, a podstawowym zadaniem tego języka jest przekazać informacje. Ramsey stara się zakwestionować to podejście w całej szerokości. Otóż pomijając problem, czy rzeczywiście podstawowym faktem, od którego wychodzi nauka, są dane zmysłowe (z tym także Ramsey się nie zgadza), Ramsey podkreśla, że aby zrozumieć język religijny, należy nie tyle odwołać się do sytuacji podobnych do tych, do których odwołują się nauki przyrodnicze, ale do sytuacji specyficznie religijnych, które znajdują odbicie także w osobliwościach języka, który te sytuacje wyraża.

Biblia była, zdaniem Ramseya, traktowana na przełomie XIX i XX w. tak jak książka naukowa i poszukiwano w niej podobnych faktów jak te, na których opierała się klasyczna mechanika. Ale tak jak dzisiaj nie jesteśmy już tak pewni, o czym jest nauka, tak samo — mówi Ramsey — nie możemy szukać w Piśmie św. prostego, homogenicznego języka.

Podstawowy problem dla Ramseya, to nie tylko odróżnić język religijny od naukowego, ale pokazać, że religia i nauka mają inne zakotwiczenie w faktach.

Po okresie naukowego traktowania Pisma św. przyszedł czas na „krytykę form“, to znaczy usiłowanie ostatecznego zrozumienia Biblii przez wyróżnienie w niej wielu form literackich, takich jak „apoftegmaty“, „mowy proroczek“, „słowa Jezusa“ itd. Koncentrowano się na historii, zwłaszcza na historii pierwotnej Kościoła.

„Historia“ jednak, która występowała w Ewangeliach, była inną historią niż ta, którą wykładano w uniwersytetach w sposób naukowy. Wyróżnione formy literackie były rozumiane jako ekspresja wiary. Oczywiście chodzi tu o wczesne poglądy Bultmanna. W końcu propozycja bultmannowska rozwinęła się w kierunku albo interpretowania języka Biblii jako opowiadającego inną historię niż naukowa, ale nie będącą jednak fikcją, albo — odwołując

<sup>42</sup> I. T. Ramsey, *Religious Language*, London 1973, 93. Pierwsze wydanie tej książki ukazało się w Londynie w 1957 r.

się do egzystencjalizmu — wskazywano na jakiś osobliwy rodzaj faktów, które Biblia opisuje. Taki jest stan badań nad Biblią, według Ramseya, na dzień dzisiejszy.

Gdy chodzi o pierwszą możliwość, Ramsey podnosi trudność co do zrozumienia, o co chodzi w tej innej historii, którą ma zawierać Biblia, w stosunku do historii naukowej. Niewiele tu zmienia często używane przez bibliistów powiedzenie, że Ewangelia to fakty + interpretacja. Mamy więc jakieś obiektywne fakty i dodane do nich interpretacje. Dlatego, aby zrozumieć język Ewangelii, trzeba się przedrzeć przez interpretację i dotrzeć do ukrytych, gołych faktów, co wydaje się dla Ramseya nie do przyjęcia.

Mamy tu bowiem z jednej strony przeżytek — nacisk na czyste fakty, a z drugiej strony jest interpretacja, która przypomina idealizm XIX w.<sup>43</sup> Z kolei odwołanie się do egzystencjalizmu podkreśla w wierze przede wszystkim stronę egzystencjalno-historyczną, ściśle podporządkowującą sobie to, co historyczno-obiektywne. Chrześcijanin, według Bultmanna, nie może być na łasce historyka. Jest to niemożliwe, bo istnieje jakiś nowy wymiar, zwany egzystencjalnym. Chrześcijanina nie interesuje krzyż, na którym umierał Chrystus, tak jak interesuje historyka, ale interesuje go krzyż jako miejsce, na którym dokonało się zbawienie świata. Tylko w ten sposób ma on znaczenie dla mojej egzystencji.

Jak jednak, pyta Ramsey, odróżnić iluzję od rzeczywistości, jeżeli w genezie zbawczego wydarzenia nie leżą fakty obiektywno-historyczne?<sup>44</sup> Nie możemy się w tym co religijne oderwać od elementów obiektywno-historycznych. To do czego apeluje Biblia musi być zarazem bardzo osobiste, czy — jak mówi Bultmann — historyczno-egzystencjalne, a zarazem musi być element obiektywno-historyczny.

Język religijny powinien być dostatecznie osobliwy, aby oddać sprawiedliwość osobliwej sytuacji, której jest wyrazem, a jednocześnie jest zakorzeniony w tym, co obiektywne. Jak należy wobec tego rozumieć język Biblii?

Ramsey nawiązuje do książki anglikańskiego biblisty C. H. Dodda *The Interpretation of the Fourth Gospel*<sup>45</sup>, twierdząc, że historie ewangelijne są jednocześnie obiektywno-historyczne i zawierają w sobie coś więcej, jakąś głębię. Samo opowiadanie ewangelijne niesie w sobie obiektywną rzeczywistość, a jednocześnie jest, czy raczej niesie w sobie, rzeczywistość symboliczną. I raczej to drugie, to znaczy poziom znaczenia, jakie ma zdarzenie, interesuje autorów Ewangelii, niż „brutalne“ fakty.

Paradygmatycznym przypadkiem faktu, do którego odwołują się Ewangelie, jest ten, który wyrażają słowa: „Słowo stało się ciałem“. Nie można więc, według Ramseya, myśleć o języku biblijnym jako mówiącym o brutalnych faktach, do których dochodzi jakoś z zewnątrz interpretacja, czy jako o języku całkowicie prywatnym. Ma tu miejsce rozszerzenie języka historii o pewien wymiar kosmiczny, który da się zrozumieć tylko przez sytuację kosmicznego odsłonięcia.

Mówiąc o tym, że opowiadania biblijne są „słowem Bożym“, powinniśmy mieć na myśli to, że powstały one w momentach szczególnego kosmicznego wglądu i mogą do niego prowadzić. Idąc za naszym autorem podamy teraz przykłady funkcjonowania kilku różnych opowiadań biblijnych.

<sup>43</sup> Tamże, 150—152.

<sup>44</sup> Tamże, 105.

<sup>45</sup> Oxford 1953.

## a) Nadawanie imienia Bogu.

Jak wiadomo, imię dla Hebrajczyków miało szczególne znaczenie i było otaczane szczególną czcią. Dla Ramseya jest tu ilustracja tezy o związku, jaki istnieje między sytuacją religijną a nadawaniem imienia. Powiedzenie bowiem komuś po imieniu jest dla Ramseya okazją do odsłonięcia, sytuacja nabiera głębi, „lody pękają“.

Doświadczenie, o którym mowa, ma miejsce tylko wtedy, kiedy imię zostało odsłonięte przez samą osobę, a nie kiedy my sami coś nazywamy. Są tu jednak dwa wyjątki. Doświadczenie głębi występuje także wtedy, kiedy badacz odkrywa nowe lądy, morza, gwiazdy, czy planety i nazywa je oraz kiedy nadajemy dziecku imię, np. w sakramencie chrztu. To co czyni odkrywca nadając imię nowemu terytorium, ma według Ramseya znaczenie religijne, gdyż mamy tu do czynienia z czymś tajemniczym i strasznym w tych samych porporcjach. Odkrywca wiąże nadanie imienia z obecnością Boga, z Jego imieniem. W imieniu Boga nazywa kraj, czy planetę, co dla Ramseya ma związek z sytuacją kultową. W obliczu nowych lądów, czy mórz występuje odsłonięcie głębi, a nazwa, czy imię jest wyrazem tej sytuacji.

Jeszcze jaśniej odsłonięcie jest obecne podczas nadawania imienia dziecku w sakramencie chrztu św. Nie mamy tu do czynienia z naklejaniem nalepki, ale z sytuacją kultową, w której działamy w imieniu Trójcy Świętej. Po tym fakcie mówimy o dziecku jako o chrześcijaninie.

Pomijając jednak te wyjątki, o których mowa była przed chwilą, możemy powiedzieć ogólnie, że dopiero wtedy, kiedy osoba sama odsłania nam swoje imię, mamy doświadczenie religijne<sup>46</sup>.

W rozdziale trzecim Księgi Wyjścia mamy opis pierwszego powołania Mojżesza i objawienia imienia Boga, mówiącego z ognistego krzaka: „Jestem, który jestem“<sup>47</sup>. Według Ramseya jest tu podobieństwo do znaczącej tautologii „ja jestem ja“, która jest wyrazem ostatecznego wyboru i zaangażowania, które jest religijne. Dlatego w tym fragmencie Pisma świętego nie ma mowy w ogóle o imieniu własnym. Wszystkie usiłowania zrozumienia tego wyrażenia „Jestem, który jestem“ w kategoriach językowo-gramatycznych, jakkolwiek mogą być ciekawe, nie oddają mu sprawiedliwości. Ostatecznie, to co mamy dane w trzecim rozdziale Księgi Wyjścia, to nie imię Boga, ale wyrażenie, którego używa człowiek, aby dać wyraz swojemu maksymalnemu zaangażowaniu wobec Boga<sup>48</sup>.

Natomiast w rozdziale szóstym Księgi Wyjścia mamy drugi opis powołania Mojżesza, w którym Bóg mówi do niego: „Ja jestem Jahwe“<sup>49</sup>. Ramsey widzi w tej scenie typowe doświadczenie religijne związane z odsłonięciem. Właśnie dlatego imię „Jahwe“ nie może być uważane za zwykłą etykietkę, gdyż prowadziłoby to do religijnego formalizmu, czyli bałwochwalstwa. Aby imię to odgrywało właściwą mu rolę, musi odwoływać się do sytuacji religijnej i kosmicznego odsłonięcia, a jednocześnie musimy mieć świadomość, że imię to nie może wyczerpywać rzeczywistości Boga, że samo skupienie się na tym imieniu nie daje związku z Bogiem. Mamy tu doświadczenie podobne do tego, które występuje między osobami ludzkimi. Imię odsłaniane przez drugą osobę ukazuje nam zawsze osobę, ale nigdy odsłonięcie to nie jest pełne. Odsło-

<sup>46</sup> *Religious Language*, dz. cyt., 110.

<sup>47</sup> Wj 3, 13. Wszystkie cytaty z Pisma św. pochodzą z: *Pismo św. Starego i Nowego Testamentu*; Poznań 1965 (Tzw. Biblia Tysiąclecia).

<sup>48</sup> *Por. Religious Language*, dz. cyt., 111.

<sup>49</sup> Wj 6, 2.

nięcie Boga, jakie dokonało się dla Mojżesza i dla nas, jest tylko pewnym przybliżeniem tajemnicy, której zrozumienie nie jest w pełni możliwe. Tylko Bóg sam zna w pełni swoje imię.

Imię „Jahwe“ jest ostatecznie pewnym modelem, o którym była już mowa, i jest wyrazem doświadczenia religijnego<sup>60</sup>, które jest analogiczne wobec tych sytuacji, kiedy jedna osoba ludzka odsłania się drugiej.

b) Język proroctw biblijnych.

Proroctwo, według Ramseya, jest także ściśle związane z odsłonięciem. Przypomnijmy opowieść z 2 Księgi Samuela, gdzie Dawid słyszy opowiadanie o owcy. Misja Natana wobec Dawida jest misją prorocką. Nie jest ona oczywista dopóki Dawid traktuje opowiadanie czysto obiektywnie-rzeczowo, stwierdzając, że człowiek, który to uczynił, winien jest śmierci. Ale Natan w następnym zdaniu mówi: „Ty jesteś tym człowiekiem“<sup>61</sup>. Wtedy następuje odsłonięcie, sytuacja nabiera głębi, a misja prorocka Natana staje się oczywista. Dalej pada stwierdzenie: „To mówi Pan“. Dlatego, stwierdza Ramsey, język prorocki musi nawiązywać do odsłonięcia<sup>62</sup>.

Mówiąc w imieniu Boga Natan prorokuje Dawidowi, że jego syn, którego urodziła żona Uriasza, umrze. W ten sposób, nawiązując do dokonanego odsłonięcia, prorok objawia, kim jest Bóg jako dany w odsłonięciu. Oczywiście nie zawsze dla wywołania odsłonięcia prorocy posługują się takimi pięknymi literacko opowiadaniem, jak w 2 Sm 12, 1—7. Bardzo często natomiast, aby spowodować odsłonięcie, prorocy opisują pewne sytuacje, które gwałtownie kontrastują z tymi, w których żyją ludzie, do których mówią.

Gdy mówią np. do ludzi, którzy żyją w bardzo trudnych warunkach naturalnych, gdzie trzeba bronić swoich stad przed dzikimi zwierzętami, a życia ludzkiego przed ukąszeniami węży, prorocy mówią o sytuacji, gdzie „...wilk zamieszka wraz z barankiem, pantera z kozłeciem leżeć będzie, cielę i lew paść się będą razem i mały chłopiec będzie je poganiał... Niemowlę igrać będzie na norze kobry, dziecko włoży swą rękę do kryjówki żmii“<sup>63</sup>.

Problem jednak, który powstaje w związku z językiem prorockim, dotyczy tego, w jaki sposób proroctwo się spełnia, czyli jak język ten jest właściwy dla tego, co jest odsłonięte. Najczęściej mówiono, że proroctwo zostało spełnione wtedy, kiedy to, o czym język prorocki mówił, spełniło się w rzeczywistości w tym sensie, że zostało zweryfikowane. Byłoby tu podobieństwo pomiędzy prognozą pogody a proroctwem. Szczególnie w XIX w., sądzi Ramsey, takie rozumienie spełnienia się proroctwa było rozpowszechnione. Język prorocki był rozumiany tak samo jak język naukowy, którym posługujemy się przy przewidywaniu zjawisk, np. zaćmienia słońca, czy księżycy.

Według Ramseya, mówiąc o języku prorockim musimy mówić o spełnieniu, ale sposób mówienia o tym nie może być podobny do mówienia naukowego, ponieważ spełnienie proroctw i przewidywanie zjawisk to dwie różne logicznie gry<sup>64</sup>.

Istnieje jednak inne rozumienie spełnienia języka prorockiego. Spełnienie takie ma miejsce wtedy, kiedy wychodząc od odsłonięcia, o którym była mowa, że towarzyszy językowi prorockiemu, prowadzi poprzez pewne opowia-

<sup>60</sup> Por. *Religious Language*, dz. cyt., 112.

<sup>61</sup> 2 Sm 12, 7.

<sup>62</sup> Por. *Religious Language*, dz. cyt., 113.

<sup>63</sup> Iz 11, 6. 8.

<sup>64</sup> Por. *Religious Language*, dz. cyt., 117.

danie do nowego odsłonięcia. Jako przykład takiego spełnienia się języka prorockiego podaje Ramsey słowa Ewangelii według św. Mateusza mówiące o narodzeniu się Jezusa, skierowane do św. Józefa: „Porodzi syna, któremu nadasz imię Jezus, On bowiem zbawi lud swój od jego grzechów. A stało się to wszystko, aby się wypełniło słowo Pańskie powiedziane przez proroka: »Oto Dziewica pocznie i porodzi syna, któremu nadadzą imię Emmanuel, to znaczy: Bóg z nami«<sup>55</sup>.

Język prorocki, wokół którego dokonano się pierwotne odsłonięcie, ma zastosowanie do nowej sytuacji, wokół której dokonuje się nowe odsłonięcie. Doświadczenie może przebiegać nieco inaczej, a mianowicie, pewne wydarzenia są okazją do odsłonięcia, a kiedy chce się to odsłonięcie artykułować i szuka się najlepszego języka, dokonuje się nowe odsłonięcie ugruntowujące to pierwsze w szerszym kontekście, np. wydarzenie Jezusa może być widziane następnie w kontekście całego języka prorockiego Starego Testamentu. Jest tu pewna luka pomiędzy językiem prorockim a tym, do czego zostaje następnie użyty, kiedy w odsłonięciu dostrzegamy jego spełnienie.

Spełnienie więc języka prorockiego występuje wtedy, kiedy język użyty, aby dokonać jakiegoś odsłonięcia, jest użyty do jakiejś nowej sytuacji, aby spowodować nowe odsłonięcie<sup>56</sup>.

### c) Język opowiadań Nowego Testamentu.

Ramsey sądzi, że język Nowego Testamentu jest bardzo osobliwym językiem, ponieważ jest wyrazem bardzo osobliwych sytuacji, których dotyczy. Tych osobliwych sytuacji jest w Nowym Testamencie wiele, my natomiast skupimy się na języku dotyczącym zmartwychwstania Jezusa, jako sprawy jednej z podstawowych dla Ewangelii.

Ramseyowi wydaje się, że tę osobliwość języka Ewangelii podkreśla szczególnie Ewangelia według św. Jana. Dlatego sprawę zmartwychwstania prześledzimy na jej przykładzie.

Opowiadanie o zmartwychwstaniu Jezusa św. Jan w swojej Ewangelii rozpoczyna od historii dwóch uczniów biegnących do grobu po otrzymaniu wiadomości od Marii Magdaleny, która była tam wcześniej, że kamień od grobu jest odsunięty. Ramsey interesuje, jak to opowiadanie św. Jana prowadzi do chrześcijańskiego punktu widzenia. W tej perspektywie opowiadanie o Janie i Piotrze, którzy przychodzą do pustego grobu, przedstawia dwa rodzaje widzenia, które wreszcie wskazują na trzecie — jako swoje spełnienie — chrześcijańskie odsłonięcie<sup>57</sup>. Są tu właściwie trzy rodzaje sytuacji, czy doświadczenia, z których trzecie jest chrześcijańskim odsłonięciem.

Sytuacja I: Do grobu przybiega pierwszy nie Piotr, ale drugi uczeń, o którym tradycja mówi, że był to Jan. Uczeń, który przybiegł pierwszy, nachyla się i widzi leżące opaski. Na ten akt widzenia jest użyte greckie słowo *blepo*, które — jak wyjaśnia Ramsey — oznacza oglądanie czegoś w dobrym świetle, mając oczy otwarte szeroko. Jest to po prostu akt widzenia, coś podobnego temu, co dzieje się, gdy idę w dzień drogą i spostrzegam różne przedmioty w dobrym świetle.

Sytuacja II: Przybiega Piotr i nie waha się wejść do wnętrza grobu. Widzi to, co Jan, ale jeszcze coś więcej. Ewangelia tak to ujmuje: „Wszedł on do

<sup>55</sup> Mt 1, 21 n.

<sup>56</sup> Por. *Religious Language*, dz. cyt., 119.

<sup>57</sup> I. T. Ramsey, *Christian Discours*, London 1985, 2.

wnętrza grobu i ujrzał leżące opaski, oraz chustę, która była na jego głowie, leżącą nie razem z opaskami, ale oddzielnie zwiniętą na osobnym miejscu"<sup>88</sup>. Na określenie sposobu widzenia Piotra mamy tu inne greckie słowo, a mianowicie *theoreo*, które oznacza „przypatrywać się czemuś“, „zanotować coś“, „zwrócić uwagę na szczegóły“. Na tym etapie, to znaczy w sytuacji I i II, żaden z nich nie był wierzący, ale na tym etapie Ewangelia się nie kończy.

Sytuacja III: Wchodzi do grobu Jan, który pierwszy przybiegł do grobu. „Ujrzał i uwierzył“<sup>89</sup>. Na określenie tego, co się stało, mamy następne greckie słowo *horao*, które oznacza widzenie czegoś, ale takie widzenie, które włączając to, co bezpośrednio dane, idzie poza to. Jest to dla Ramseya po prostu rozpoznanie na tle tego, co dostrzegalne zmysłowo, czegoś więcej.

Mamy więc następującą kolejność: zwykle widzenie bez jakiegoś szczególnego zainteresowania, widzenie ze zwróceniem uwagi na szczegóły i wreszcie coś zupełnie nowego, „oczy wiary“. Uogólniając możemy powiedzieć, jak sądzi Ramsey, że im bardziej patrzymy w sposób dokładny na rzeczywistość, tym łatwiej „światło zaświta“, czy „lody pękają“, zdarzy się kosmiczne odsłonięcie. Gdy mówimy o zmartwychwstaniu, mówimy o pewnym bardzo osobliwym fakcie, który może być zrozumiały tylko poprzez odsłonięcie. Mówienie o pustym grobie, o opaskach i chustce jest mówieniem bez odsłonięcia i chrześcijańskiego zaangażowania. Pytanie, czy zmartwychwstanie się zdarzyło, ma inny sens niż pytanie, czy grób był pusty? W związku z tym, według Ramseya, nie możemy określić daty zmartwychwstania, ponieważ dotyczy to czegoś, co wykracza poza to, co czasowo-przestrzenne.

Nie można także wątpić w zmartwychwstanie. Albo się w nie wierzy, albo się nie wierzy. Natomiast można mieć wiele wątpliwości co do zwykłego aktu widzenia, czy widzenia szczegółów. Oczywiście, może się zdarzyć, że nastąpi „nawrócenie“ na niewiarę, jak mówi Ramsey.

To co powiedzieliśmy na temat funkcji języka biblijnego, odnosi się do języka religijnego występującego wtedy, kiedy człowiek spełnia jakąś konkretną, historyczną religię. W naszym przypadku chodziło o język chrześcijaństwa. Powstaje pytanie, czy zajmując się takim językiem, można mówić po prostu o języku religijnym, czy też raczej o języku poszczególnej religii? Wydaje się, że zachodzi druga możliwość, gdyż przyjmując pierwszą, należałoby przyjąć, że różnice między religiami są nieistotne, że odsłonięcie, o ile ono w ogóle występuje, jest takie samo dla każdej religii na ziemi, a środki językowe użyte dla jego wyrażenia, będąc czymś wtórnym, różniłyby się ze względu na różnice społeczno-historyczne, w jakich żyją różne grupy ludzkie.

W tej koncepcji języka religijnego moment historyczny byłby nieistotny dla człowieka religijnego. Dzieje ludzkości nie niosłyby pod względem religijnym niczego nowego, poza zmianą środków ekspresji, które różnicują religie. Wydaje się nam, że takie traktowanie języka religijnego jest zbyt uproszczone i nie oddaje sprawiedliwości realnie istniejącym religiom.

## B) Funkcje języka doktryny chrześcijańskiej.

Język doktryny chrześcijańskiej charakteryzuje się podwójną osobliwością. Gdyby tych osobliwości nie było, język ten, według Ramseya, nie byłby niczym więcej niż bajką<sup>90</sup>. Specyfika jego polega na tym, że nie będąc czysto

<sup>88</sup> J 20, 6—7.

<sup>89</sup> J 20, 8.

<sup>90</sup> Por. *Religious Language*, dz. cyt., 153.

opisowy, odwołuje się do kosmicznego odsłonięcia. Ale nie tylko to jest jego osłabiwością. Odwołując się do tego rodzaju sytuacji, chrześcijanin wskazuje tylko na pewne i jedyne w swoim rodzaju sytuacje, które są empiryczną podstawą doktryny chrześcijańskiej. Język doktryny chrześcijańskiej powstaje wtedy, kiedy chrześcijanie pragną przekazać innym to, w co wierzą, doprowadzając innych do sytuacji odsłonięcia, która dla chrześcijanina jest swoista. Tę sytuację należy wywołać środkami językowymi.

Główny problem polega na tym, sądzi Ramsey, że to co było właściwą językową monetą dla odsłonięcia dokonującego się wokół nauczania Jezusa, czy mówiąc bardziej ogólnie było właściwym językiem dla dokonania odsłonięcia w przeszłości, może nie spełniać tej roli obecnie. Ramsey jest przekonany, że z tą trudnością spotkał się już św. Piotr zaraz po zesłaniu Ducha Świętego. W każdym razie to co Pierwszy z Apostołów uczynił w Dzień Pięćdziesiątnicy, to było użycie takich nowych środków językowych, aby wywołać u słuchaczy specyficznie chrześcijańską sytuację odsłonięcia<sup>61</sup>.

Srodki prowadzące do tego celu nazywa Ramsey kerygmą. Nie chodziło w tej czynności o racjonalizację, tłumaczenie, czy dyskusję na temat tego, o czym się tu mówi, ale o wywołanie u słuchaczy chrześcijańskiego odsłonięcia. Było to zadanie trudne, ponieważ to, co ważne dla chrześcijanina, a mianowicie, że Bóg dokonał pewnych rzeczy przez Jezusa, nie pasowało do „logicznej mapy“, jak mówi Ramsey, zarówno Greków jak i Żydów. Dla Greków było nie do przyjęcia to, że Bóg stał się człowiekiem, a dla Żydów to, że Bóg-Człowiek umarł na krzyżu. Ani więc Żydzi, ani Grecy nie mieli języka, aby można było nim mówić o sprawie Jezusa. Chrześcijaństwo więc w konfrontacji z jednej strony z greckim sposobem myślenia, a z drugiej z żydowską tradycją nauczania, musiało zdobyć się na wytworzenie nowego języka, zwanego kerygmą.

Według Ramseya chodziło tutaj głównie o dostarczenie schematu logicznego, który by zintegrował różne wyrażenia, szczególnie biblijne, tak, aby ich żądania stały się zrozumiałe i oczywiste i były w pewien sposób uporządkowane. Należało więc znaleźć jakąś zasadę interpretacyjną, która pełniłaby takie zadanie dla różnych wyrażen o Jezusie, jakie pełni jakaś idea metafizyczna dla interpretacji rzeczywistości.

Ramsey sądzi, że można łatwo wymienić przynajmniej dwie idee, czy zasady interpretacyjne dla wyrażen religijnych o Jezusie: model synostwa i metafizyczna idea Logosu<sup>62</sup> oraz model miłości<sup>63</sup>.

Wyrażenie „Bóg posłał swojego Syna“ jest dla Ramseya wyrażeniem obrazowym, interpretującym to, co było zawarte w wielu wyrażeniach o Jezusie. Ale wyrażenie to, jako idea synostwa integrująca inne wyrażenia, powoduje samo trudności. Powstaje bowiem podejrzenie, że Bóg posyłając swojego Syna jest różny od niego i Syn jest mu podporządkowany. Mamy więc do czynienia z pokusą subordynacji, gdzie nastawiona jest na szwank boskość Jezusa. Uniknięto takiej interpretacji synostwa Jezusa wprowadzając tezę o wiecznym rodzeniu Syna przez Ojca, to znaczy wprowadzając tezę o ścisłym powiązaniu między Ojcem i Synem. Można jednak pytać dalej: jak to jest możliwe mówić o wiecznym rodzeniu Syna przez Ojca. Odpowiadając na to pytanie, Ramsey najpierw przestrzega przed traktowaniem wyrażenia o wiecz-

<sup>61</sup> Dz 2, 14—36.

<sup>62</sup> Por. *Religious Language*, dz. cyt., 156.

<sup>63</sup> Por. *Christian Discours*, dz. cyt., 58.

nym rodzeniu Syna przez Ojca jako wyrażenia opisowego, jako sprawozdania z niebieskiego laboratorium. Natomiast mamy tutaj po prostu jeszcze jeden model.

W modelu tym chodzi o wskazanie na sytuację mówiącą o pokrewieństwie między Ojcem i Synem, a słowo „wieczne“ jest określnikiem wskazującym, jak tę sytuację mamy rozumieć.

Określnik „wieczny“ mówi o tym, że należy dążyć do coraz większej i większej bliskości między Ojcem i Synem, do coraz to ściślejszego i ściślejszego pokrewieństwa między tymi dwiema osobami, aż pojawi się pełna kultura sytuacji odsłonięcia. Terminy „Bóg“ i „Syn“ mają sens w odniesieniu do tej sytuacji i ona wyznacza sposób ich rozumienia. Jest ona identyczna z tą sytuacją odsłonięcia, w której znaleźli się ludzie obcujący i słuchający Jezusa.

Wyrażenie o wiecznym rodzeniu Syna przez Ojca może być zrozumiałe tylko przy zachowaniu jego pełnej osobliwości i nawiązaniu do sytuacji odsłonięcia. Należy te dwie sprawy uwzględnić w dyskusji z tymi, którzy mówią, że wyrażenia języka religijnego są bez sensu. Z kolei powodem herezji, np. arianizmu, jest traktowanie języka religijnego doktryny chrześcijańskiej jako opisu i wtedy dochodzi się właśnie do nonsensów.

Doktryna chrześcijańska mówi o Jezusie Chrystusie, że jest jednorodnym Synem Ojca. Dla Ramseya jest to z punktu widzenia filozoficznego inny sposób mówienia o wyjątkowości, czy osobliwości postaci Jezusa. „Jednorodny“, czy „jedyny“ jest pokrewne „wiecznemu rodzeniu“ i oznacza to samo. W rezultacie mamy tu jeden model, model synostwa wraz z całym szeregiem określników specyfikujących bliżej sytuację, w której model ma zostać rozwinięty. Z punktu widzenia samego modelu następujące wyrażenia są równoważne: „Jedyny Syn“, „Wiecznie rodzony Syn“, „Jednorodny Syn“, „Jedyny Syn Boga“<sup>64</sup>.

Metafizyczna idea Logosu została według Ramseya wprowadzona jako idea systematyzująca różne wyrażenia religijne, ponieważ umożliwiała mówienie zarówno o podobieństwie jak i różnicy, co było konieczne dla określenia relacji Jezusa do Boga. „Logos — Słowo“ jest czymś innym od mówiącego, ale jest jednocześnie z nim ściśle związany. Mamy znowu model. Ponieważ jednak „Logos“ można było rozumieć bądź tak jak wskazaliśmy, bądź też jako bardziej zewnętrzny wobec mówiącego, dlatego modelowi „Logosu“ w doktrynie chrześcijańskiej towarzyszy zawsze określnik podkreślający ten pierwszy aspekt „Logosu“, poprzez mówienie o „nierozdzielnej jedności“, „wiecznym pochodzeniu“ itd.

Mówiąc o wiecznym pochodzeniu Jezusa od Boga nie chodzi tu znowu o podporządkowanie. Aby zrozumieć to wyrażenie, należy zacząć od czegoś charakteryzującego się ciągłością, np. biorąc pod uwagę dwie wartości ciągłej funkcji matematycznej. Jakkolwiek bliskie są sobie te wartości, to zawsze jest jeszcze coś między nimi, jakaś wartość trzecia. Należy tę ciągłość rozbudować, aż nastąpi odsłonięcie i „światło zaświta“, aż zaświta „jedność“ bez utożsamienia.

Stosunek między Bogiem a Jezusem może więc być określony jako „wieczne pochodzenie z Logosu“, co w inny sposób wyraża to, co mówiliśmy, że jest „wiecznym pochodzeniem Syna“. Te dwa modele są z tego punktu widzenia dwoma językami, czy raczej dwiema gramami językowymi. Dla Ramseya ten sposób rozumienia języka doktryny chrześcijańskiej jest ściśle związany z mode-

<sup>64</sup> Por. *Religious Language*, dz. cyt., 161.

lami pewnego rodzaju oraz język ten, jak w ogóle język religijny, jest logicznie osobliwy, to znaczy przede wszystkim nie jest opisowy, ale zawiera określniki, które wskazują, jak funkcjonują modele. Jednocześnie musimy pamiętać, że wszystkie modele odsłonięcia, a więc i te związane z doktryną chrześcijańską, są mniej czy bardziej nieadekwatne wobec tego, co modelują. Doktryna chrześcijańska nie daje nam w związku z tym obrazu Boga, nie jest ona supernauką. Ramsey zgadza się ze św. Augustynem, że „doktryna chrześcijańska ochrania tylko tajemnicę“<sup>66</sup>.

Według Ramseya w doktrynie chrześcijańskiej można znaleźć trzy rodzaje terminów, którym odpowiadają trzy sposoby ich użycia.

1. Chrześcijańskie żądanie, przedstawione w słowach: „Bóg dokonał czegoś przez Jezusa“, może dotyczyć skorygowania pojęcia Boga jako kluczowego słowa, zastępując słowo „Bóg“ wzięte z naturalnej teologii formułą trynitarną i podając przepisy, jak taką formułę rozumieć.

2. Niejednokrotnie pozostawiając pojęcie Boga nienaruszone, chrześcijańskie żądania mogą być zrealizowane przez słowa relacyjne, takie jak: „usprawiedliwienie“, „zbawienie“, „odkupienie“ itd.

3. Wreszcie żądania chrześcijańskie mogą być zrealizowane przez użycie słów przedmiotowych, takich jak „kościół“, „episkopat“, „sakramenty“ itd.<sup>68</sup>

Ad 1. Według Ramseya na terenie metafizyki kluczowym słowem jest słowo „Bóg“. W doktrynie chrześcijańskiej zostaje ono zastąpione przez chrześcijańskie zaangażowanie i rozpoznanie dokonujące się wokół Jezusa z Nazaretu. Doktryna chrześcijańska mówi o Bogu jako Ojcu-Synu-Duchu Świętym. Cała ta formuła może zastępować słowo „Bóg“, jak też także poszczególne jej człony. Wyznanie wiary św. Atanazego mówi, że Ojciec jest nie stworzony, Syn jest nie stworzony i Duch Święty jest nie stworzony. Podobnie o Ojcu, Synu i Duchu Świętym mówi się, że są wieczni. Każdy z członów formuły trynitarniej może być potraktowany jako model. Takim modelem może więc być Ojciec. Wiemy w jakich sytuacjach znacząco używać tego słowa, szczególnie wtedy, kiedy mieliśmy dobry dom rodzinny. Wiemy więc, że ojciec opiekuje się dzieckiem, że mu pomaga i dziecko od niego zależy. Ojcowie ziemscy są jednak ograniczeni i przychodzi dla człowieka czas, kiedy nawet może przerosnąć wiedzę, mądrością, czy innymi cechami tego, którego kiedyś podziwiał jako najmądrzejszego.

Jeżeli chcemy zastosować termin „ojciec“ do doktryny chrześcijańskiej i wiemy jakie ma on znaczenie w świeckim dyskursie, musimy ten termin opatrzyć określnikami takimi, jak „wieczny“, „nie stworzony“ itd. Określniki mówią nam, jak rozwinąć sytuacje związane z modelem ojca, aby nastąpiło chrześcijańskie odsłonięcie. Ale funkcja określnika jest jeszcze inna. Jeżeli napiszemy „nasz Ojciec niebieski“, powstaje właściwie skandal niemożności w pełni zrozumienia tego wyrażenia.

Określnik „wieczny“ mówi nam, że chociaż możemy mówić o Bogu jako Ojcu, to jednak jest tu zdecydowana różnica w stosunku do naszego ziemskiego ojca. Możemy porównać rolę określników do drogowskazów uczących, jak używać słowa modelowego np. „Ojciec“, a z drugiej strony są one bodźcami do wywołania odsłonięcia.

Chociaż o każdym członie formuły trynitarniej możemy powiedzieć, że jest wieczna, czy nie stworzona, to jednak nie stanowią one trzech wieczności,

<sup>66</sup> Tamże, 172.

<sup>68</sup> Tamże.

ale jedną. Jest tak po prostu dlatego, że według Ramseya całość formuły trynitarnej zastępuje słowo „Bóg”. Natomiast w samej formule trynitarnej pierwszeństwo ma słowo „Ojciec”. Krótko mówiąc — doktryna chrześcijańska formuluje najpierw nowe rozumienie słowa „Bóg”, które staje się zrozumiałe tylko w kontekście chrześcijańskiego odsłonięcia.

Ad 2. Według Ramseya w odsłonięciu chrześcijańskim, obok słów dotyczących Boga, grają rolę także inne, takie jak „usprawiedliwienie”, „zbawienie” itd., które odnoszą się do relacji z jednej strony Bóg — Jezus, a z drugiej relacji Jezus — chrześcijanin. Podkreślmy jeszcze raz, że są one dane w chrześcijańskim odsłonięciu i nadają bardzo często temu odsłonięciu właśnie chrześcijański charakter. Jednocześnie Ramsey protestuje przeciwko zaliczaniu tych słów do języka moralności.

Ad 3. Słowa przedmiotowe, takie jak „kościół”, „episkopat”, „sakramenty”, chociaż są właściwe dla chrześcijańskiego odsłonięcia, to jednak łatwo mogą być rozumiane opacznie. Dla Ramseya są to wyrażenia pokrewne tym, które wyrażają relacje i dlatego stają się religijnie zrozumiałe tylko wtedy, kiedy są używane w kontekście innych słów relacyjnych. I tak np. słowo „kościół” należy używać tylko w kontekście „Ciała Chrystusa”, a słowo „sakramenty” tylko wraz z „realną obecnością Chrystusa”.

Z tego, co powiedzieliśmy na temat języka doktryny chrześcijańskiej, wynika, że nie ma istotnej różnicy między nim a językiem biblijnym. Ze względu na upływ czasu zmieniają się warunki społeczno-historyczne, które warunkują powstanie odsłonięcia i dlatego zmienia się język, który służy do artykulacji i utrwalenia odsłonięcia.

Ramsey mówi o odsłonięciu chrześcijańskim, które polegałoby na tym, że w odsłonięciu tym gra szczególną rolę osoba Jezusa. Można także powiedzieć, że chrześcijanie wraz z Ramseyem preferują odsłonięcia i język dotyczący Jezusa w stosunku do innych odsłonień i języków. Jeżeli przyjmiemy, że nie wystarcza nam odpowiedź w tej postaci, że wybieramy raczej odsłonięcie wokół Jezusa niż Mahometa, gdyż urodziliśmy się w Europie i w społeczeństwie, w którym funkcjonują takie właśnie modele, to pozostaje odpowiedź, o której już wspominaliśmy, że preferencja jakiegoś modelu w stosunku do innego odbywa się w oparciu o kryteria pragmatyczne. Co to jednak znaczy, poza tym że kryteriów takich nie ma, tego Ramsey nie wyjaśnia.

### C) Funkcje języka teologii naturalnej.

Język religijny, według Ramseya, nie jest związany tylko z jakąś konkretną postacią religii, ale związany jest także z filozoficznym, czy metafizycznym sposobem wyjaśniania rzeczywistości. Słowo „Bóg” jest według Ramseya kluczowym, czy szczytowym terminem metafizycznym. O Bogu w filozofii możemy mówić właśnie jako o szczególnego rodzaju rzeczywistości o pewnych przymiotach. Wychodząc od kosmicznego odsłonięcia i badając język religijny, który ma w nim swoje empiryczne zakotwiczenie, Ramsey mówi o potrójnej możliwości orzekania o Bogu.

Najpierw możemy mówić o poznaniu przymiotów Boga w negatywnej teologii, następnie o przymiotach Boga, takich jak jedność, prostota, doskonałość, a wreszcie mówić o takiej charakterystyce Boga, którą określają terminy: „pierwsza przyczyna”, „nieskończona mądrość”, „nieskończone dobro”, „stworca z niczego”, „cel ostateczny”<sup>67</sup>.

<sup>67</sup> Tamże, 50.

W naszej pracy będzie nas interesowało nie tyle to, czy wymienione przymioty Boga wyczerpują nasze możliwości poznawcze przedmiotu religijnego, ile to w jaki sposób dochodzi, według Ramseya, do możliwości mówienia o Bogu w sposób wyżej wskazany. Weźmiemy więc z każdego sposobu orzekania o Bogu przynajmniej jeden przykład tego orzekania i pokażemy, jak on funkcjonuje.

a) Przymioty Boga uzyskane dzięki negatywnej teologii. Tak rozumiane przymioty, zresztą jak wszystkie inne, muszą być związane z sytuacją rozpoznania — zaangażowanie, a więc z sytuacją charakterystycznie religijną. Zawartość sytuacji o strukturze rozpoznania — zaangażowanie jest czymś więcej niż to, co może być poznane w sposób opisowy. Według Ramseya, o tym co może być poznane w sposób opisowy, możemy powiedzieć, że ma dwie cechy: jest zmienne i oddziałuje na inne przedmioty, samemu będąc podmiotem takiego oddziaływania.

Zyjąc w świecie, w którym otaczają nas przedmioty czasowo-przestrzenne, opisowalne, jest rzeczą oczywistą, że w tym świecie dostrzegamy różnego rodzaju zmiany. To, że są zmiany, że rzeczy poznawalne zmysłowo są zmienne — jest dla nas oczywiste, ale możemy zastanawiać się, czy wszystko, co istnieje, się zmienia, czy w danej sytuacji, gdzie istnieją rzeczy zmienne, wszystko ulega zmianie? Otóż wydaje się, że nie, że nie wszystko przestaje istnieć, gdy rzeczy zmysłowo poznawalne zmieniły się<sup>68</sup>.

Jako przykład weźmy spotkanie przyjaciół, którzy od wielu lat nie widzieli się. Postać przyjaciela, jaką mamy w pamięci jako młodego, przystojnego człowieka o bujnych włosach, uległa w ciągu lat bardzo dużym zmianom. Włosy wypadły, twarz pokryły zmarszczki, postać stała się otyła i nieregularna i może jednym z pierwszych zdań, jakie padną przy tym spotkaniu po latach, będzie: „Jak bardzo się zmieniłeś“. Ale jednocześnie rozumiemy, że to ten sam człowiek, że to nasz przyjaciel, że zostało coś, co się nie zmieniło. Sama przyjaźń mogła przetrwać przecież tyle lat. Wiele takich doświadczeń, gdzie obok zmienności dostrzegamy coś, co się nie zmienia, może doprowadzić nas do odsłonięcia, gdzie rozpoznamy, że mimo całej zmienności świata jest coś niezmiennego, jest Bóg, który jest niezmienny.

Oczywiście może być sytuacja odwrotna, to znaczy samo określenie „Bóg jest niezmienny“ może spowodować odsłonięcie, ponieważ język jako wyraz odsłonięcia sam może do odsłonięcia doprowadzić. Jednocześnie atrybuty negatywnej teologii mówią, że cokolwiek jest np. zmienne, nie może być Bogiem. Mamy tutaj znowu pewien rodzaj modelu odsłonięcia i określników, dzięki którym możliwe jest mówienie o Bogu. W naszym przykładzie określnik to „nie“, a model to „zmienny“. W rezultacie wiemy teraz, jak użyć słowa „Bóg“ w pewnych sytuacjach.

b) Druga możliwość orzekania o Bogu dotyczy takich terminów, jak „jedność“, „prostota“, „doskonałość“, orzekanych o Bogu. Według Ramseya słowa wymienione przed chwilą powstają i nabierają znaczenia w orzekaniu o Bogu, dzięki metodzie kontrastów<sup>69</sup>. Według tej metody, kiedy chcemy doowiedzieć się, jakie znaczenie ma jakieś słowo, które jest dla nas niejasne, wtedy można zacząć od jego przeciwieństwa, które jeżeli dobrze określimy, wtedy przez kontrast określimy znaczenie słowa poszukiwanego.

Jako przykład weźmy przypadek „jedności“. Mamy się zastanowić, co

<sup>68</sup> Tamże.

<sup>69</sup> Tamże, 54.

to słowo znaczy. Zaczynamy jednak od przeciwieństwa tego słowa, a mianowicie od „wielości“. Zgodnie z metodą kontrastów, staramy się rozumieć, co to znaczy, że wielość jakoś zanika, czy ulega ograniczeniu.

Pewien rodzaj wielości panuje w moim pokoju. Znajdują się tu krzesło, stół, książki, łóżko itd. Następnie zastanawiamy się, w jaki sposób tę wielość przezwyciężyć. Może się to dokonać przez zobaczenie, że to, co jest wielością, jest jakoś zjednoczone przez pomieszczenie jednego pokoju. Jest oczywiście tak, że jest także wielość pokoi. Ale i tę wielość można przezwyciężyć, ponieważ wszystkie pokoje znajdują się w obrębie jednego domu. Z kolei wielość domów zostaje zjednoczona dzięki jednej dzielnicy, czy jednego miasta, a miasta przez jeden kraj itd., aż w pewnym momencie dokonuje się odsłonięcie<sup>70</sup>. Rozumiemy teraz, co znaczy słowo „jedność“.

Na tle wielu odsłonięć, w których rozumiemy słowo „jedność“, może wreszcie pojawić się kosmiczne odsłonięcie, gdzie ujawni się jakiś nowy typ jedności odnoszącej się do całego świata, o której mówimy, że charakteryzuje Boga. Analogicznie postępujemy, gdy idzie o znaczenie takich słów, jak „prostota“ i „doskonałość“.

Mówienie o Bogu w kategorii „jedności“ znaczy, że słowo „Bóg“ jednoczy całą różnorodność języka, którym mówimy o świecie. Gdy chodzi o jedność przypisywaną Bogu, to na płaszczyźnie językowej znaczy to, że słowo „Bóg“ jest kluczowym słowem dla całego języka, a językowa kategoria „doskonałości“ odniesiona do Boga znaczy, że słowo „Bóg“ doprowadza do uzupełnienia różnych języków, dopełniając to, czego im brakuje.

Mówiąc jeszcze krócej, możemy powiedzieć, że orzekanie o Bogu w terminach „jedności“, „prostoty“, „doskonałości“ podkreśla to, że słowo „Bóg“ jest kluczowym i podstawowym słowem dla całego języka oraz domaga się całkowitego zaangażowania człowieka. Porównując atrybuty Boga uzyskane dzięki metodzie negatywnej teologii z tymi otrzymanymi obecnie, widzimy, że te ostatnie znacznie więcej mówią o Bogu niż pierwsze.

c) Wreszcie do trzeciego sposobu orzekania o Bogu należą takie terminy, jak: „pierwsza przyczyna“, „nieskończone dobro“, „stworzenie z niczego“, „cel ostateczny“. Każde z tych wyrażen powstaje według Ramseya w charakterystycznie religijnej sytuacji i ma osobliwą strukturę logiczną. Ponieważ chodzi nam tutaj o przedstawienie funkcjonowania języka religijnego, dla realizacji tego celu wystarczy omówienie funkcjonowania jednego takiego wyrażenia. Weźmy jako przykład „pierwszą przyczynę“.

Pierwszą rzeczą, którą musimy zrobić, aby dowiedzieć się, co wyrażenie to mówi o Bogu, to wskazać na sytuację empiryczną, w której jest ono zakotwiczone. W wyrażeniu „pierwsza przyczyna“ słowo „przyczyna“ jest modelem. Jak pamiętamy, model wskazuje najpierw na coś nam bliskiego i znanego, aby potem wskazać, czy ujawnić inną rzeczywistość, której tak blisko nie znamy, która normalnie wymyka się naszemu poznaniu. Na początku można więc wziąć jakiś przedmiot z naszego otoczenia, np. jakieś zwierzę, czy nawet nas samych, i postawić w sytuacji przyczynowej. Można np. myśleć o drzewie, którym jest dąb w relacji do żołądka, od którego pochodzi, czy o nas samych w relacji do naszych rodziców, którym zawdzięczamy życie. Występuje tutaj znane nam znaczenie terminu „przyczyna“.

Natomiast słowo „pierwsza“ w wyrażeniu „pierwsza przyczyna“ Ramsey nazywa „określnikiem“. Inaczej mówiąc, jest to dyrektywa, według której ma-

<sup>70</sup> Tamże, 55.

my rozwijać ciąg przyczyn, czyli sytuacji modelowych, wskazując na pewien wsteczny w tym przypadku kierunek, np. od dębu do żołądzia, dotąd aż „lody pękną“ i „światło zaświta“, czyli dojdziemy do odsłonięcia. Ramsey nazywa takie postępowanie grą językową, w naszym przypadku grą przyczynową, aż wędrze się coś innego<sup>71</sup>. Wobec tego możemy mówić o Bogu jako „pierwszej przyczynie“. Ramsey uważa, że słowo „Bóg“ dopełnia przyczynowe opowieści. Logiczne zakończenie tych opowieści jest podobne do znaczącej tautologii „ja jestem ja“. Chodzi tutaj o to, że mamy do czynienia z czymś ostatecznym, czymś, co dalej już nie może być rozwijane. Bóg jest umieszczony na czele wszystkich przyczynowych opowieści i stąd podobieństwo do znaczącej tautologii.

Temu sformułowaniu, że „Bóg jest pierwszą przyczyną“, nie można według Ramseya zarzucić, że pierwsza przyczyna to nonsens, ponieważ przyczyna zawsze zakłada swój poprzednik. Właśnie pierwsza przyczyna nie może być czymkolwiek poprzedzona. Ale z tego, co powiedzieliśmy, wynika także i to, że pierwsza przyczyna nie jest podobna do innych przyczyn, ma bardzo osobliwą strukturę. Mimo że wyrażenie „pierwsza przyczyna“ jest bardzo podobne gramatycznie do „bliższa przyczyna“, czy „dalsza przyczyna“, to jednak logicznie takie podobieństwo nie zachodzi.

Analogicznie do tego, co powiedzieliśmy na temat „pierwszej przyczyny“, mówi Ramsey na temat innych wyrażeń tego sposobu filozoficznego orzekania o Bogu przez takie wyrażenia, jak „nieskończona mądrość“, „nieskończone dobro“, „stworzenie z niczego“, „cel ostateczny“ itd.

Jak wiemy, każde z wyżej wymienionych w naszej pracy słów orzekających o Bogu o tyle ma sens, o ile jest zakorzenione w kosmicznym odsłonięciu nabudowanym na odsłonięciu bardziej ograniczonym. Jednak to, czy „światło zaświta“, nie może być przez człowieka kontrolowane w sposób dowolny. Nigdy nie ma gwarancji, że operując takimi czy innymi modelami, takimi czy innymi określnikami zdarzy się odsłonięcie z całą pewnością określonej osobie, albo dla określonego modelu.

Dla Ramseya wydaje się to oczywiście zgodne z charakterem faktu religijnego. Gdyby bowiem określony model związany z określnikiem zawsze wywoływał rozpoznanie i zaangażowanie, wtedy uprawialibyśmy religijną magię, mielibyśmy władzę nad samym Bogiem, czy moglibyśmy „produkować“ Boga, co wydaje się sprzeczne z tym, czym jest religia. Wobec tego trzeba przyjąć, że inicjatywę ma Bóg, który — o ile chce — „otwiera oczy“ człowiekowi, daje się poznać<sup>72</sup>.

Z kolei jest faktem, że niektórzy ludzie są w ogóle nieczuli na pewne modele i sposoby mówienia prowadzące do odsłonięcia, podczas gdy inni, wprost przeciwnie, doskonale dają się tym modelom wciągać. Dla jednych więc najbardziej uderzające jest np. opowiadanie przyczynowe, dla innych opowiadania negatywnej teologii, a jeszcze dla innych opowieści o celu ostatecznym. W końcu Ramsey stwierdza, że praktycznie nie ma słowa, które nie mogłoby prowadzić do opowieści mogących wywołać kosmiczne odsłonięcie. Mówiąc krótko, Boga można odkryć gdziekolwiek w dziele stworzenia. Ale jest przekleństwem filozofii i teologii, czyli tego, co mówimy o Bogu, jeżeli słowa te będące wynikiem odsłonięcia, czy prowadzące do odsłonięcia rozumiemy w sposób realnie potoczny.

Kończąc te rozważania na temat funkcji języka religijnego powiedzmy

<sup>71</sup> Tamże, 63.

<sup>72</sup> Tamże, 79.

jeszcze raz, że jakkolwiek Ramsey mówi o różnych płaszczyznach tego języka, to jednak mówi o jednej funkcji języka religijnego, którą jest artykulacja tego, co się odsłoniło, bądź wychodząc od tego języka dojść do odsłonięcia Boga. Główną lub nawet jedyną funkcją języka religijnego jest według Ramseya funkcja ewokatywna.

Wydaje się, że istnieją zdecydowane różnice pomiędzy językiem religijnym filozoficznym a językiem religijnym konkretnej religii, czy wyznania, np. językiem Ewangelii. Choćby istniało specyficzne doświadczenie religijne, to jednak główną funkcją języka filozoficznego jest funkcja informacyjna. Nie musimy twierdzić, że istnieją tylko takie przedmioty, jak stoły, czy drzewa i że jedynym sposobem ludzkiego poznania jest poznanie empiryczne. Możemy dla pewnych racji chcieć mówić o „więcej” świata i czynić to w sposób informujący. Jest to problematyka istnienia Boga, czy teologii naturalnej jako podstawa wszelkiej filozofii religii.

Inaczej funkcje języka religijnego przedstawiają się na gruncie konkretnej religii historycznej. Funkcji języka jest tu znacznie więcej niż jedna. Można tutaj znaleźć wszystkie funkcje języka, o których mówią dzisiaj logicy, a także starać się szukać jakichś specyficznie religijnych funkcji tego języka<sup>73</sup>.

Podstawowy i słuszny zarzut, jaki formułuje Ramsey wobec większości przedstawicieli analitycznej filozofii religii, to zarzut „płaskiego” widzenia świata przez przyjęcie poznania zmysłowego jako jedynego dającego nam wiedzę o świecie. Czy jednak nie można podobnego zarzutu postawić samemu Ramseyowi, że całą bardzo bogatą problematykę filozoficzno-religijną zamknął w jednym typie intuicyjnego poznania, które nazwał odsłonięciem, i jednej funkcji języka?

W końcu ostatnia sprawa, to sposób podejścia do problemu Boga. Wydaje się, że jest to typowe podejście do tego zagadnienia, które można nazwać treściowym, czy esencjalnym. Podchodząc od strony języka, Ramsey mówi, że należy zbudować np. wiele opowieści przyczynowych, aż do momentu gdy „światło zaświta” i „lody pękną”, czyli gdy odsłoni się nam Bóg. Otóż wydaje się, że to, co można uzyskać dzięki takiemu zabiegowi, o jakim mówi Ramsey, to wielość powiązań przyczynowych, jakie panują w świecie. To „więcej” świata jest albo ideą regulatywną typu Kanta, albo trzeba przyjąć, że w każdym z tych przyczynowych powiązań jest coś, co wskazuje na „więcej” świata. Mnożenie opowieści nic tu chyba nie zmienia.

<sup>73</sup> Należy tu wymienić trzy ciekawe prace na ten temat, a mianowicie: I. Bocheński, *The Logic of Religion*, New York 1955; D. Evans, *The Logic of Self-Involvement. A Philosophical Study of Everyday Language with Special Reference to Christian Use of Language about God as Creator*, London 1963; J. Barr, *The Semantics of biblical Language*, Oxford 1961.