

Ks. MARIAN RUSECKI

POJĘCIE SYMBOLU RELIGIJNEGO, A MOŻLIWOŚĆ ZASTOSOWANIA GO W TEOLOGII

I. CZYM JEST POZNANIE TEOLOGICZNE

Teologia jest specyficzną formą poznania. Specyficzność ta wynika głównie z trzech racji. Pierwszą stanowi jej przedmiot poznania, którym jest objawienie Boże, czyli historyczne ujawnienie się Boga osobowego w różnorodnych znakach epifanijnych (słowa, czyny, dzieła, teofanie) lub przez powołanych do tego specjalnych pośredników np. proroków (doświadczenia religijne, inspiracje prorockie). Najpełniejszy wyraz znalazło ono we wkroczeniu w historię Syna Bożego w osobie Jezusa Chrystusa, który objawiał Boga swym osobowym bytem, całym swoim życiem, w słowie i czynach zbawczych. Treść objawienia, a nawet jego rzeczywistość, przekazywana jest w kerygmacie i w kulcie, życiu religijnym wspólnoty wierzącej, a zwłaszcza liturgii, w której aktualizują się w sposób sakramentalny wydarzenia zbawcze. Zatem przedmiot poznania teologicznego stanowi rzeczywistość nadprzyrodzona, niedostępna dla poznania czysto naturalnego, która została jednak w pewien sposób udostępniona takiemu poznaniu w znakach (epifanijnych, liturgicznych), jakkolwiek nieadekwatnych do wyrażania bogatej rzeczywistości nadprzyrodzonej, transcendentnej, boskiej.

W przekazanie depozytu objawienia ważne zadanie spełnia Urząd Nauczycielski Kościoła, który z mandatu Chrystusowego nie tylko chroni prawdy objawione przed ich wypaczeniem, ale interpretuje je w sposób autentyczny i autorytatywny zarazem. W dawniejszej teologii nadmiernie eksponowano powagę doktrynalnych orzeczeń Magisterium Ecclesiae, pomniejszając nieco rangę źródeł Objawienia. Sam Sobór Watykański II w

Konstytucji o Objawieniu (nr 10) jednoznacznie stwierdził, że Urząd Nauczycielski Kościoła nie jest ponad Słowem Bożym, lecz w jego służbie, a ponadto dowartościował rolę całego wierzącego ludu Bożego w żywym przekazie objawienia ze względu na posiadane przezeń *sensus fidei* (zmysł, charyzmat wiary)¹, który uzdalnia go do właściwego, choćby w sensie ogólnym, rozumienia prawd wiary, czyli danych Objawienia. Na tej podstawie mówi się w teologii o nieomylnym przekazywaniu prawdy objawionej: o nieomylności w nauczaniu prawd objawionych i nieomylności w wierzeniu².

1. Sobór Watykański II o *sensus fidei*, który jest swoistym charyzmatem wiary, mówi w Konstytucji o Objawieniu, Konstytucji Dogmatycznej o Kościele, Dekrecie o Apostolstwie Świeckich. Aluzje do niego można też spotkać i w innych dokumentach.

2. Dawniej w eklezjologii apologetycznej czy fundamentalnej mówiło się o nieomylności czynnej przysługującej Magisterium Ecclesiae i biernej, której podmiotem byli wierzący nie przynależni do Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Warto może przypomnieć podstawowe warunki nieomylności Kościoła i w Kościele, bowiem ta kwestia wywołuje jeszcze wiele nieporozumień. Najpierw – jest to charyzmat, specjalna łaska Boża dana Kościołowi, pozwalająca mu jako całość trwać w prawdzie objawionej i chroniąca go przed jej wypaczeniem; nie jest to więc tylko „mądrość nieomylna” ludzi Kościoła. Następnie charyzmat ten przysługuje całemu Kościołowi, a dopiero niejako wtórnie Magisterium Ecclesiae, z tym że formalnie, w sposób nieomylny może orzekać tylko Urząd Nauczycielski. Wreszcie Urzędowi Nauczycielskiemu „przysługuje” ten charyzmat w nauczaniu uroczystym i zwyczajnym, gdy zostaną spełnione następujące warunki: a) w nauczaniu uroczystym jej podmiotem jest papież i kolegium biskupów, łącznie z papieżem. Papież – gdy występuje jako pasterz i Nauczyciel Kościoła Powszechnego (a nie jako Biskup Rzymu, czy osoba prywatna), gdy używa władzy apostołskiej w najwyższym stopniu, gdy definiuje prawdy z dziedziny wiary i moralności (żadne inne), gdy zobowiązuje wszystkich do wierzenia. Orzekane prawdy dotyczą przekazu objawienia i sposobu rozumienia prawd objawionych, które są przyjmowane z wiarą przez Kościół i żyją w świadomości wiernych. Papież zatem nie tworzy nowych prawd, które by dogmatyzował. Kolegium Biskupów w sposób uroczysty naucza na soborach: muszą pozostać w łączności z papieżem (bez tego związku istnienie kolegium jest niemożliwe), nauczać jednomyślnie (jednomyślność nie musi być fizyczna, dosłowna), podawać jakąś prawdą w sposób definitywny, czyli na mocy posiadanej najwyższej władzy apostołskiej i formie zobowiązującej

Dla poznania teologicznego obydwu rodzaje przekazu treści objawionych, ich rozumienia, życia i funkcjonowania w świadomości Kościoła jako depozytariuszy, tradenta i życiowego środowiska objawienia³, które wciela objawienie w życie, umożliwiając tym samym zbawczy kontakt jednostki i całej wspólnoty wierzącej z Bogiem w ramach religii objawionej, stanowią ważne źródła tegoż poznania. One też, ponieważ są ściśle związane z przedmiotem poznania i badań teologii stanowią o specyfice poznania teologicznego⁴.

Drugą zasadniczą przyczyną specyficzności poznania teologicznego jest to, że realizuje się ono w świetle wiary, czyli badanie treści objawionych dokonuje się w perspektywie wiary; innymi słowy najpierw badacz musi je afirmować w wierze, a potem analizować, badać, gdyż nie ma innej drogi dotarcia do nich; chodzi o rzeczywistość objawienia, a nie o same sądy zdaniowe o objawieniu, ponieważ w tym ostatnim przypadku wystarczyłaby zwykła analiza logiczna. Powyższe stwierdzenia dotyczące niezbywalnej roli wiary w poznaniu teologicznym nie oznaczają wcale, że wiara teologiczna

do wierzenia wszystkich wiernych. Uroczyste orzeczenie papieża czy kolegium są faktycznie i formalnie nieomyłne. W nauczaniu zwyczajnym papież jest faktycznie nieomyłny, gdy naucza prawd wiary i moralności, w które wierzy cały Kościół (takie nauczanie nie może być formalnie nieomyłne, vide wyżej); kolegium biskupów – w tego rodzaju nauczaniu – mimo, że naucza „w rozproszeniu” (biskupi w diecezjach) musi zachować więzy łączności między sobą i Następcą Piotra, nauczać autentycznie o rzeczach wiary i moralności, nadto nauczać jednomyślnie i przekazywać nauki mające być definitywnie uznane. Taka jest nauka Soboru Watykańskiego II zawarta w *Lumen Gentium*.

3. W tradycyjnej eklezjologii nauczano jakoby Kościół był czymś zewnętrznym w stosunku do objawienia, które rozumiano intelektualistycznie jako zespół prawd doktrynalnych o niedostępnym dla naszego poznania świecie, które miał przechowywać, przekazywać i bronić. Współczesne pogłębione badania biblijne i teologiczne pozwalają stwierdzić, że Kościół jest też objawiony, wchodzi w zakres objawienia, (wierzę w Kościół) i nie może on stać ponad objawieniem. Wierząca wspólnota Kościoła żyje objawieniem – Bogiem udzielającym się ludziom – stara się je urzeczywistniać, nim żyć.

4. Por. S. C. Napiórkowski. *Magisterium Kościoła a magisterium teologów*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 27: 1980 z. 2 s. 101–109.

jest aktem bezpodstawnym, irracjonalnym, dowolnym, co nie znaczy, że nie wolnym czy arbitralnym. Badaniem jej podstaw, racji i motywów zajmuje się jedna z dziedzin teologicznych, a mianowicie teologia fundamentalna⁵. Przedmiot badawczy teologii jest zatem dany w wierze, co w sposób zasadniczy rzutuje na pewność poznawczą, a nie oznacza, że jej całkowicie brak⁶.

Tak jak w każdym poznaniu naukowym, w jakimś stopniu nawet przednaukowym, tak i w poznaniu teologicznym musi mieć miejsce poznanie ludzkie, osobowe, racjonalne. Nie może ono zostać sprowadzone do poznania podrzędnego. Ponieważ objawienie Boże nie jest doktryną czy zespołem teoretycznych prawd o niedostępnym dla naszego poznania świecie nadprzyrodzonym, tym bardziej uporządkowanym systemem prawd, ale rzeczywistością żywą, konkretnego udzielania się Boga każdemu wierzącemu, a nawet w jakimś stopniu i niewierzącemu, nawiązywania kontaktu i dialogu z człowiekiem dobrej woli, dlatego potrzebne jest wyżej wspomniane poznanie ludzkie. Pełni ono w komunikacji Boga z człowiekiem podstawową rolę. Można nawet powiedzieć, że teologia dopiero w tym miejscu uzyskuje w jakimś stopniu status nauki; porządkuje dane objawienia, systematyzuje, konfrontuje z osiągnięciami naukowymi,

5. Teologia fundamentalna bada wiarygodność objawienia chrześcijańskiego, racje i motywy tej wiarygodności, stopień jej uzasadnienia. Por. M. Rusecki. Struktura naukowa teologii fundamentalnej „*Studia Theologica Varsaviensia*” 22: 1984 nr 1 s. 35–69.

6. Na terenie teologii osiąga się tzw. pewność moralną, jaką się uzyskuje zwykle w poznaniu przez wiarę np. w świecie interpersonalnym. Jest to zrozumiałe, gdyż w zasadzie opiera się ona na świadectwie. Owszem, subiektywnie ktoś może osiągnąć pewność niemal absolutną np. osobistych doświadczeń religijnych, zwłaszcza typu przeżyć mistycznych, ale nie jest ona intersubiektywna. Osiągana normalnie pewność moralna wystarcza do tego, by uzyskać przeświadczenie, że wykonując decyzję skutku wiary nie popełnia się błędu, lub że dokonało się wyboru, za którym stoją określone racje, nie dające jednak oczywistości bezwarunkowego, logicznego przekonania o konieczności dokonania tego aktu. Wiara zresztą nie jest wynikiem wniosków logicznych, ale aktem wolnym o charakterze personalnym i egzystencjalnym.

poznaniem czysto racjonalnym. Stara się wnikać w prawdy wiary, jej tajemnice, uzasadniać, uniesprzeczniać, w jakiś sposób weryfikować, wykorzystując do tego osiągnięcia naukowe i filozoficzne. Jakkolwiek w tej pracy najważniejszą rolę spełnia rozum, to jednak teolog na tym etapie badań korzysta i z innych form: poznania międzyosobowego przez wiarę i miłość oraz intuicję.

Biorąc pod uwagę te trzy podstawowe determinanty poznania teologicznego i ich wielorakie odmiany czy sposoby rozumienia, można mówić nie tylko o specyfice poznania teologicznego, ale i jego niezwyklej złożoności.

Współcześnie na terenie teologii można mówić o wielu jej teoriach⁷. Jest to zrozumiałe, gdyż teologia rozwija się w różnych kontekstach kulturowych, których nie można nie uwzględniać wyrażając treści objawione dla ludzi danej epoki. Troszczy się o to, aby wykład prawd wiary dostosować do mentalności ludzi określonego miejsca i czasu, by oredzie Boże przedstawić w języku zrozumiałym, dzisiejszym, zbliżyć je i coraz bardziej łączyć z życiem. W związku z tym teologia szuka nowych kluczowych pojęć, które mogłyby jak najlepiej wyrażać prawdy objawione i być zastosowane w różnych traktatach teologicznych.

Celem niniejszego artykułu jest zaproponowanie pojęcia symbolu religijnego, jako tego, który może spełniać powyższe zadania pod warunkiem, że będzie się miało na uwadze nowe pojęcie symbolu, symbolu religijnego, a nie naturalnego. Warto bowiem pamiętać, że Urząd Nauczycielski Kościoła w przeszłości potępił kilkakrotnie poglądy, próbujące np. cuda Jezusa czy działanie sakramentów tłumaczyć jako symbole czy działania czysto symboliczne. Stąd należy najpierw zająć się pojęciem symbolu religijnego, aby uniknąć niewłaściwych skojarzeń.

7. Rozróżnienie ich jest zależne od przyjmowanych kryteriów do tego rodzaju czynności. Mówi się np. o teologii pozytywnej, spekulatywnej, historiozbowczej, lingwistycznej, egzystencjalno–personalistycznej (Cz. Bartnik); demonstratywnej, dialektycznej, antropocentrycznej, transcendentalnej, egzystencjalnej itp. (K. Rahner).

II. OD SYMBOLU REPREZENTACJI DO SYMBOLU UCZESTNICTWA

Termin „symbol” wywodzi się od greckiego słowa *sim-ballein*, które w znaczeniu dosłownym znaczy: rzucić razem. Ujmowany przechodnio oznacza: zgromadzić, połączyć, zaś nieprzechodnio: spięcie, łokieć, połączenie, zebranie, pakt, kontakt.

W znaczeniu rzeczowym symbol w starożytności oznaczał rzecz złożoną z dwóch części należących do różnych osób. Owe części dla osób je posiadających służyły jako znak rozpoznawczy przynależenia do siebie na mocy dawnego paktu, unii czy kontraktu. Równocześnie te dwie części: pierścienie, laski, tabliczki czy innego przedmiotu służyły za legitymację dla posłańców, gości i uprawnionych partnerów rokowań⁸. Można więc powiedzieć, że symbol wyraża fakt pewnej syntezy przynajmniej dwóch elementów, stawania się całości, bycia razem. Symbol zatem to nie obraz czegoś, ale „z czegoś” tzn. zbiór łączący w sobie różne elementy, często przeciwstawne sobie. Symbol był operatorem paktu społecznego, znakiem rozpoznawczym i mediatorem identyczności, bowiem po ponownym złączeniu np. części pierścienia, należących do różnych osób, ta materialna oznaka przyjaźni nie tylko pozwalała rozpoznać się przyjaciółom, ale i świadczyła o tym, że zrodziła się ona z przyjaźni o charakterze duchowym. Symbol więc łączy biegunowo przeciwstawne elementy i tworzy jedną całość⁹. Z racji wymienionych wyżej funkcji pole semantyczne symbolu mogło być rozciągane na każdy przedmiot, słowo, gest, osobę. Wymieniony w grupie społecznej czy między jednostkami pozwalał się rozpoznać i zidentyfikować bądź to owej grupie, bądź też jednostkom. Właściwie takie rozumienie symbolu w ciągu wieków zostało w znacznym stopniu zagubione. Ogólnie można powiedzieć, że w kulturze umysłowej naszego

8. S. Wisse. *Das religiöse Symbol*. Essen 1963 s. 3–9; L.M. Chauvet. *Du symbolique au symbol*. Paris 1979 s.38 n.

9. F. Vonessen. *Der Symbolbegriff in griechischen Denken*. „Bibliographie zur Symbol. Ikonographie und Mythologie” 3: 1970 s. 6–8.

wieku przyjęło się określenie podane przez W. L. Warnera, według którego symbol to każda rzecz, która pojęciowo lub ekspresywnie odnosi się do czegoś; a więc jest to coś po prostu funkcjonalnego, sposób reprezentacji lub środek wyrażania czegoś we wszystkich dziedzinach duchowej działalności człowieka¹⁰.

Stąd symbolem może być jakiś znak, rzecz, gest zastępujący i reprezentujący jakiś inny przedmiot, osobę, zjawisko, zdarzenie czy też idee

10. The living and dead. A study of the symbolic life of Americans. New Heaven 1959 s. 3. Jakkolwiek pojęcie symbolu jest bardzo wieloznaczne, to w ich określeniach spotyka się elementy w jakimś stopniu zbieżne, ale jeszcze daleka droga do ujednoczenia. „Przez symbol rozumiem przedmiot spostrzegalny zmysłowo, istniejący w przyrodzie lub wytworzony przez człowieka, który wywołuje w odbiorcy myśl o przedmiocie innym niż on sam – przedmiocie spostrzegalnym, częściowo spostrzegalnym lub niespostrzegalnym zmysłowo – fizycznym lub psychicznym, rzeczywistym lub fantastycznym, konkretnym lub abstrakcyjnym, empirycznym lub transcendentnym – nie na podstawie podobieństwa wyglądu, jak znak ikoniczny i nie na podstawie zwyczaju lub umowy – jak znak umowny, lecz na podstawie jeszcze jakiejś innej, często trudno uchwytej więzi między nim a przedmiotem przezeń symbolizowanym”. M. Wallis. Uwagi o symbolach. „Studia Semityczne”. T. 8. cyt. za J. Pelc. Wstęp do semiotyki. Warszawa 1982 s. 159 n. Jak pisze dalej Pelc „Według tego poglądu więź ta czasem polega na analogii, czasem na metonimii, czasem na metaforze, czasem «wreszcie symbolem pewnej cechy jest dla nas przedmiot posiadający tę cechę w stopniu wybitnym»” (Tamże). To tak bardzo zróżnicowanie przyczyn więzi między elementem symbolizującym, a symbolizowanym jest źródłem wieloznaczności symbolów, a zarazem niemożliwością zredukowania ich do jakiejś wspólnej podstawy z wyjątkiem samego formalnego wskazania elementów strukturalnych symbolu.

J. Pelc analizując takie terminy: oznaka, wskaźnik, symptom, znak ikoniczny, sygnał, stwierdzając ich nieostrość znaczeniową, a nawet wieloznaczność, choćby ze względu na przynależność do języka potocznego i wielu nauk dochodzi do wniosku, iż nie można ich jednoznacznie zdefiniować i ustalić wzajemnych relacji (tamże s. 174; por. tamże s. 136–174).

Z tym należy się zgodzić. Jak zobaczymy dalej pojmowanie znaczenia słowa „symbol” jest bardzo różnorodne; często przy analizie tego terminu mieszane bywają różne płaszczyzny rozważań i na tej podstawie dokonuje się nieuprawnionych uogólnień, transponowanych w definicji symbolu jako takiego.

abstrakcyjną. W tym znaczeniu jego funkcją jest niejako wyobrazeniowe przywoływanie obecności przedmiotu albo przynajmniej wyobrazenie go sobie, co wywołuje odpowiednie stany emocjonalne. Przy tak rozumianej funkcji symbolu przypomina ona znak wraz z jego funkcją i dlatego sam symbol jest przedstawiany zwykle w formie obrazowej, a jego znaczenie zasadza się na pewnej konwencji. Takie ujmowanie symbolu przyjęło się w wielu dziedzinach wiedzy. Tytułem ilustracji przytoczy się jego rozumienie w literaturze, naukach formalnych i teologii. W literaturze, zwłaszcza II połowy XIX wieku i początku XX wieku, rozwinął się kierunek zwany symbolizmem, w którym głównym środkiem ekspresji był właśnie symbol. Był on zresztą reakcją na wcześniej panujący tzw. opisowy naturalizm literacki. W symbolizmie szło bowiem o to, by postaci literackie, przedmioty czy zdarzenia wyrażały treści, które nie zostały wprost opisane, jak to było we wspomnianym wcześniej naturalizmie literackim. Właśnie owe symbole, których ilość w tym kierunku literackim była niezwykle duża, miały wyrażać ukryte treści i ku nim kierować uwagę czytelnika. Jeśli treść symboli nie była zbyt mocno skonwencjonalizowana – a było tak raczej rzadko, gdyż dokonywało się na zasadzie analogii, i to niezupełnej – dopuszczały one możliwość wielorakich interpretacji. Zresztą uważano, że zaletą symbolu jest jego wieloznaczność i nieredukowalność do jednego znaczenia¹¹. Widoczne to było zwłaszcza w poezji.

W nieco innym znaczeniu funkcjonuje pojęcie symbolu w logice i matematyce. Chodzi w nim bowiem tylko o pewne znaki formalne i ich związki czy raczej reguły operowania nimi, pod które można podstawić dowolne przedmioty czy określone wielkości (np. zmienna x w funkcjach matematycznych). Abstrahuje się w nich zupełnie od treści. Właściwie są to czyste figury reguł języka matematycznego, które jako takie nie mają sensu¹².

Te same uwagi dotyczą również i nauk przyrodniczych (zwłaszcza fizyki i chemii), gdyż idzie w nich o symbole czysto intelektualne, teoretyczne,

11. T. Todorov. *Theorie du symbole*. Paris 1977.

12. Chauvet, jw. s. 42 n.

a nie realno-symboliczne. Posługując się w nich symbolami, nie ma się na uwadze treści ujmowanych empirycznie czy ich zgodności z nimi. Chodzi w nich wyłącznie o oznaczenia czysto teoretyczne i konwencjonalne.

Po linii wspomnianych wyżej koncepcji symbolu szło jego rozumienie w teologii, gdy np. w rozważaniach o Eucharystii stawiano kwestię obecności Chrystusa alternatywnie: realna czy symboliczna? Inne znaczenie symbolu funkcjonowało w teologii w wyrażaniu tzw. symbolu wiary, który miał obejmować całość prawd dogmatycznych. Często posługiwano się jego neoplatońskim ujęciem, według którego symbol to zewnętrzna szata prawd metafizycznych i religijnych, to formuła słowna ujmująca wiedzę tajemną i wprowadzająca w nią.

Przedstawione powyżej w sposób skrótowy pojęcie symbolu jest nie do przyjęcia, gdyż jest ono zawężone do pewnej umysłowej czy znakowej reprezentacji innej rzeczywistości, niekiedy równoznaczne z mitem. Dlatego w tym znaczeniu nie nadaje się do tego, by zastosować go do teologii.

Właściwe zainteresowanie problematyką symbolu notuje się od końca XIX wieku, a szczególnie jego nasilenie przypada na lata dzisiejsze. H. Buczyńska-Garewicz uważa nawet - być może z pewną przesadą, że skierowanie nań uwagi jest cechą charakterystyczną filozofii współczesnej¹³. Do pełniejszego ujmowania symbolu przyczyniły się nauki filozoficzne, antropologiczne i religioznawcze.

Szczególne zainteresowanie problematyką symbolu wiąże się w pewnym sensie - podobnie jak to miało miejsce ze znakiem - z kategorią znaczenia, która wysunęła się na pierwszy plan niemal we wszystkich kierunkach filozoficznych XX wieku (pragmatyzm, neopozytywizm, filozofia analityczna, fenomenologia, egzystencjalizm itd.). Towarzyszy temu zainteresowanie językiem, znakami i symbolami. W niektórych kierunkach filozoficznych, np. w neopozytywizmie i angielskiej filozofii lingwistycznej za przedmiot badań wzięto nie świat, lecz język, nie rzeczy, lecz symbole jako wytwory

13. Por. jej wstęp do polskiego wydania książki: S. Langer. Nowy sens filozofii. Warszawa 1976.

językowe. Stąd zadanie filozofii widzi się często w analizowaniu i wyjaśnianiu znaczeń oraz symboli wytwarzanych przez kulturę ludzką.

Koncepcji symbolu i odpowiadającej mu symbolizacji na terenie filozofii jest wiele. Nie sposób nawet wszystkich zasygnalizować. W tym miejscu podaje się dwie, które wydają się być najbardziej charakterystyczne i w pewnym stopniu przydatne dla dalszych rozważań. W prawdzie filozofie symbolu stworzył E. Cassirer – ostatni przedstawiciel marburskiej szkoły neokantyzmu, ujmującej filozofię na płaszczyźnie teoriopoznawczej, badającej aprioryczne formalne warunki organizacji doświadczenia, które nazwał formami symbolicznymi, ale tę pominie się, ponieważ tego typu symbolizacja ma charakter filozoficzny i logiczny oraz wypływa z założeń, że filozofia nie bada świata, lecz logiczne struktury myśli wyrażone w symbolach, w których nasza myśl ogarnia świat doświadczenia.

Filozofię symbolu, ale o charakterze psychologicznym, uprawia S. Langer. Idzie ona z jednej strony za Cassirerem, a z drugiej za stwierdzeniem C. Levi-Straussa, który potrzebę symbolizacji zalicza do elementarnych zapotrzebowań natury ludzkiej, co zresztą głosił już wcześniej A. N. Whitehead. Jej psychologiczne podejście do symbolu częściowo tkwi także w pragmatyzmie amerykańskim. Według niej symbolizacja dokonywana przez umysł ludzki jest spontaniczną reakcją psychiki, jakąś bezpośrednią jej potrzebą. To efekt jakby naturalnej egzystencji człowieka, posiada ona bowiem zdolność abstrakcyjnego ujmowania wszystkich zjawisk, które poddaje symbolicznej transformacji. Stąd człowiek żyje właściwie w świecie własnych symboli. W efekcie prowadzi to do wniosku, że nie ma rzeczy samych w sobie lub że ich nie poznajemy takimi, jakimi są, lecz nasze twory symboliczne. Dla niej symbole stanowią jedyną rzeczywistość świata ludzkiego¹⁴

A. N. Whitehead problem symbolu wiąże ściśle ze znaczeniem i aktywnością podmiotu.

14. Jw., zwłaszcza rozdz. „Nowy sens filozofii” s. 41–71 i „Logika znaków i symboli” s. 108–140.

Po linii aktywności podmiotowej idzie E. Husserl. Podobnie jak K. Jaspers określa symbol jako pewną treść pomyślaną, zastępującą inną. Takie podejście do problemu wiąże się ze specyficznym związkiem znaczenia i symbolu, tym samym ze świadomością ludzką. Według niego znaczenie jest wytworem aktywnej świadomości ludzkiej. Jest ono dziełem podmiotu, ludzkiego ja, które w tworzeniu znaczeń, a także symboli realizuje swą transcendentalną aktywność. Zatem jest ono zależne od podmiotu, jakby funkcją świadomości podmiotowej. Charakterystyczne więc dla jego ujęcia jest potraktowanie podmiotu jako elementu konstytutywnego. Widać to już w tym, że gdy świadomość podmiotowa kieruje się ku przedmiotom, czyni to zawsze w określony sposób. Właśnie już ten sposób zwracania się ku światu jest intencją znaczeniowo-symboliczną aktów świadomych. Znaczenie jest skutkiem aktów intencjonalnych, w których ujmujemy wszystko. Zakres znaczeń i symboli jest zatem tak szeroki, jak szeroka jest aktywność intencjonalna podmiotu¹⁵.

J. Splett, opierając się na inspiracjach K. Rahnera, dokonuje analizy symbolu w znaczeniu antropologicznym. Stwierdza, że symbol nie tyle zwraca uwagę na inną rzeczywistość, ile w niej się umiejscawia i zawiera. Staje się ona tu i teraz obecna. Nie roztapia się ona w elemencie symbolizowanym symbolu, lecz zachowuje swój byt, pozostaje tym, czym jest. Zgodnie z antropologicznym rozumieniem symbolu podkreśla moment jego interpersonalności, w której się on realizuje. Polega on nie tylko na tym, że z interpersonalnością wiąże się wolność ludzka, która w sposób konieczny zwraca się do innych osób, lecz na tym, że warunkuje zaistnienie symbolu. Dzięki interpersonalności symbolu istnieje możliwość osobowego odnalezienia się w innym bycie osobowym. Jak pisze autor „[...] jak «ja» w «ty», tak samo «ty» w «ja» znajdują swój wyraz w jednym wspólnym

15. Por. R. Pucci. *Analisi fenomenologica della conoscenza e il simbolo*. W: *Filosofia e simbolismo*. Roma 1956 s. 95–117; Buczyńska-Garewicz, jw. s. 23 nn.

symbolu[...]”¹⁶. Oparta na symbolu wspólność osobowa realizuje się we wzajemnej i równoczesnej aktualizacji. W ten sposób ustalenie symbolu antropologicznego jest równoczesnym jego doświadczeniem, i odwrotnie. Symbol jest więc dwujednym urzeczywistnieniem się wolności¹⁷. K. Rahner symbol tego typu nazywa „symbolem realnym”

Do rewaloryzacji symbolu i pełnego jego ujęcia, choć na innej drodze, doszedł wybitny współczesny historyk religii M. Eliade, który w swych badaniach gruntowniej zajął się między innymi symbolami funkcjonującymi w różnych religiach. Symbol dla niego to niejako przedłużenie hierofanii. Stąd większość symboli religijnych i pierwotnych – jak twierdzi autor – „[...] to coś, co zastępuje przedmioty święte jakiegokolwiek rodzaju lub w nich uczestniczy”¹⁸. W stwierdzeniu tym widać pewną ambiwalencję autora w podejściu do symbolu (dopuszcza on istnienie symbolu w kilku znaczeniach). Jednak większość jego wypowiedzi wskazuje, że ma częściej na uwadze to drugie znaczenie.

Właściwie symbol nie tylko przedłuża hierofanie, czy je zastępuje, ale i powoduje ciągły proces hierofanizacji. Symbol staje się więc zdarzeniem objawiającym rzeczywistość świętą lub kosmologiczną – w zależności od tego, z jakimi symbolami mamy do czynienia – której żadne inne przejawy sacrum nie mogły objawić w ten sposób. Eliade jest zdania, że terminu symbolu winno używać się tylko w odniesieniu do tych symboli, które przedłużają hierofanie lub do stanowiących samo „objawienie” nie dające się lepiej wyrazić w żadnej innej formie magiczno-religijnej (np. ryt, mit itp.). Mimo takiego stanowiska dopuszcza się również istnienie symbolu w sensie szerszym. W tym znaczeniu symbolem może być wszystko (lub wszystko może spełniać rolę symbolu), poczynając od najprymitywniejszej kratofanii, a kończąc na osobie Jezusa Chrystusa, którego jak pisze Eliade

16. Symbol. Herders Theologisches Taschenlexikon. Freiburg im. Br. 1973 s. 189 n.; por. K. Rahner. Zur Theologie des Symbols. W: Schriften zur Theologie. Bd 4. Einsiedeln 1960 s. 275–311.

17. Splett, jw. s. 189.

18. Traktat o historii religii. Tłum. pol. Warszawa 1966 s. 439–441, 32.

- z pewnego punktu widzenia można uważać za symbol cudu wcielenia się bóstwa w człowieczeństwo.

Prawdą jest, że obydwie znaczenia symbolu podane przez Eliadego funkcjonują na terenie etnologii i historii religii oraz że wyrosły one z doświadczenia magiczno-religijnego całej ludzkości, niemniej druga sygnifikacja symbolu jest za szeroka i zaciera specyfikację symbolu religijnego. To spostrzeżenie o tyle jest słuszne, że sam Eliade utrzymuje, iż zespolenie się hierofanii z symboliką, która znajduje się u jej podstaw, było dla mentalności archaicznej czymś oczywistym i jakby pierwotnym¹⁹.

Bazując na węższym rozumieniu symbolu można powiedzieć, że przedłuża on dialektykę hierofanii i przekształca przedmioty w coś innego od tego, czym są doświadczenia świeckiego. Tym samym przedmioty te stają się symbolami, przekraczają własne granice i wyrażają rzeczywistość transcendentną.

Stwierdzono już, a podkreślono to bardzo mocno w przypisie 10, że pojęcie symbolu jest rozumiane różnorako i z najwyższym trudem toruje sobie drogę ku bardziej zwartej określoności. Twierdzenie to odnosi się w stopniu o wiele większym do pojęcia symbolu religijnego. Podobnie jak w próbie określania symbolów naturalnych przeplatały się różne wątki tematyczne, tak jest i przy definiowaniu symbolu religijnego. W tym wypadku często mieszane są rozumienia symbolów naturalnych z religijnymi, co nie wyklucza zasady analogiczności między nimi. Przykładem takiego podejścia do tej kwestii mogą być poglądy M. Lurkera²⁰. Przeplatają się u niego poglądy mieszające symbole reprezentacji z symbolami obecności, a nadto z takimi pojęciami, jak: oznaka, obraz, znak, metafora, alegoria, analogia itp. Wypowiedź ta nie jest bezpodstawna. Wystarczy porównać choćby następujące stwierdzenia autora: „Znaczenie symbolu nie zamyka się w nim samym lecz wykracza poza niego” (s.9); „Przy symbolu

19. Tamże s. 443; por. L. Lévy-Brühl. *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*. Paris 1938.

20. M. Lurker. *Słownik obrazów i symboli biblijnych*. Tłum. pol. Poznań 1989 s. 8-16.

trzeba brać pod uwagę tylko wyższy porządek istnienia... Symbol reprezentuje coś więcej niż sam jest” (s.10). To jakby ekran czegoś innego; oraz „Symbol nie jest więc zwykłym odbiciem tego, co reprezentuje, ale zawiera w sobie całą istotę rzeczywistości reprezentowanej i na sposób metaforyczny (sic! M.R.) udostępnia ludzkiemu poznaniu jej głębsze poznanie” (s.11). Tego typu wahania autorów są czyste, co można oczywiście w świetle tego co powiedziano o wieloznaczności symbolu, zrozumieć. Niemniej w dalszych rozważaniach będziemy się trzymać dotychczasowych ustaleń w kwestii pojęcia symbolu religijnego. Gdyby bowiem chcieć się zająć szczegółowymi aspektami symbolu i jego relacji do pojęć w jakiś sposób z nim związanych, wymagałoby to odrębnego studium monograficznego.

Z dotychczasowych rozważań symbolu wynika, że jednoczy on w sobie dwa elementy: symbolizujący i symbolizowany. Winny być one uwzględnione zawsze równocześnie. Nie można pomijać któregośkolwiek z nich bez narażenia symbolu na zniszczenie. Jeśli pominie się element symbolizowany, co grozi najczęściej, wówczas staje się on jakimś idolem, rodzajem fetyszu i bałwochwalstwa. Powstaje problem, czy są one homogenne, czy heterogenne? Gdyby szło o znak, odpowiedź na powyższe pytanie byłaby względnie prosta, gdyż zawiera on i podaje znaczenie heterogenne w stosunku do elementu materialnego, a jego funkcją jest przywoływanie go (*appler ā venir – en – presence*), natomiast w symbolu ten jest bardziej skomplikowany. L. M. Chauvet, E. Ortiques i inni opierając się głównie na analizie symbolu antycznego utrzymują, że jednoczy on dwa elementy tego samego rodzaju²¹. Faktycznie bazując na tym materiale czy w ogóle na symbolach naturalnych można by opowiedzieć się właśnie za taką interpretacją. Rzecz wygląda nieco inaczej, gdy weźmiemy pod uwagę symbole religijne. Gdyby przyjąć dla nich taki wariant hermeneutyczny, wówczas nie zawierałyby i nie wyrażały niczego więcej, niż na to wskazuje czynnik symbolizujący.

21. Chauvet, jw. s. 38 n.; por. E. Ortiques. *Le discours et le symbole*. Paris 1962 s. 65 n.

Tymczasem symbole religijne choć posiadają taką samą strukturę, to jednak zawartość treściowa jego elementów jest inna. Stąd można mówić o specyficznej strukturze symbolu religijnego. Polega ona na tym, że jakaś rzecz, osoba, zjawisko, zostaje włączona czy zjednoczona z rzeczywistością transcendentną. Na tej podstawie doświadczenie symboliczne – według C. Levi-Straussa – rodzi się z tego, że człowiek znajduje się w obliczu nadwyżki znaczeniowej²². Na podobnym stanowisku stoi P. Tillich. Analizując formy objawienia Bożego, które uważa za formy symboliczne stwierdza, że symbol jest czymś „więcej” niż to, co jest w nim dostrzegalne i ujmowalne²³. Idąc po tej linii M. Blanchot wyjaśnia, że symbol wprowadza nas w inny region, ku któremu brak dostępu. Przez symbol dokonuje się jakby nagły skok, zmiana poziomu, a nie tylko przejście z jednego sensu do drugiego jakiegoś obszerniejszego bogactwa znaczeń; jest to raczej przejście do tego, co jest inne i co jawi się jako inne niż wszystkie sensy możliwe, gdyż jest to po prostu rzeczywistość zawierająca ten inny świat, do którego wchodzimy właśnie poprzez symbol²⁴. Można tu przytoczyć również racje podane przez Eliadego, według którego symbol zespała się z hierofanią i jest jej manifestacją oraz wyrazem sacrum. Przez niego mamy właśnie dostęp do sacrum.

Zatem symbol religijny scala dwa różne elementy, które są heterogenne w stosunku do siebie.

Ciekawe spostrzeżenia daje w tym względzie L. Novalis, który utrzymuje, że symbol nie jest środkiem do celu, lecz celem samym w sobie, że jest autoteliczny. Tym samym symbol nie odsyłałby do żadnej idei, która byłaby zewnętrzna. Jego sens byłby zawarty w nim samym²⁵. Chauvet autotelizm i nieprzechodność symbolu uważa za czystą ideologię romantyczną. Wydaje się, że Novalis jednostronnie przeakcentował

22. Por. jego wstęp do pracy M. Manssa (*Sociologie et anthropologie*. Paris 1950).

23. *Religiöse Verwirklichung*. 2. Aufl. Berlin 1930 s. 88–109.

24. *Le livre a venir*. Paris 1971 s. 130.

25. Por. Todorov, jw. s. 207.

immanencję symbolu. Prawdą jest, że zawiera on i wyraża inną rzeczywistość, ale właśnie ona pochodzi z zewnątrz, co ma miejsce przy symbolach religijnych. Ta inna rzeczywistość jest niedostępna poznaniu zmysłowemu. Aby ją uchwycić potrzebna jest wiara i autorytet religijny, który wprowadza w teologiczne znaczenie symbolu będące rzeczywistością sakralną, a więc i heterogenną.

Powstaje jeszcze inny nieco trudniejszy problem, a mianowicie: czy symbol istnieje tylko w momencie jego powstania, czy też trwa on ciągle i zachowuje ustawicznie swoją wartość? Sprawa byłaby w zasadzie prosta przy tradycyjnym rozumieniu symbolu, gdyż pozytywna odpowiedź na drugi człon tego pytania jest oczywista. Przy nowym jego ujmowaniu, zwłaszcza przy specyfice symbolu religijnego, rzecz komplikuje się.

Chauvet idąc za Ortiques i Blanchot utrzymuje, że symbol w zasadzie istnieje tylko w momencie jego powstawania, ponieważ symbol funkcjonuje jako rzeczywistość żywa, jako akt enuncjacji i komunikacji, poza którym jakby nie istniał²⁶. O ile to ujęcie dobrze oddaje moment powstawania symbolu jako aktu komunikacji czy enuncjacji w symbolach lingwistycznych, a także zespolenia i uczestnictwa w nim dwóch rzeczywistości, o tyle pomija jego wymiar historyczny. Zwraca na to uwagę K. Rahner. Co prawda ma on na uwadze symbol w znaczeniu antropologicznym; jednak – jak się wydaje – ową historyczność symbolu można rozszerzyć na każdy symbol religijny. Właśnie dzięki temu istniałaby możliwość badań typu empiryczno-historycznych nad symbolami. To stanowisko zda się potwierdzać M. Eliade, który niejako obiektywizuje symbole. Według niego symbolika religijna istnieje niezależnie od tego, czy się ją aktualnie rozumie, czy nie. Co więcej, zachowuje ona swą wartość mimo degradacji czy zapomnienia. Jako dowód przytacza fakt, że symbole prehistoryczne, mimo zapomnienia i zatracenia w ciągu wieków ich pierwotnego sensu, zachowały swą wartość. Dzięki temu możemy je na nowo odkrywać i odczytywać²⁷.

26. Chauvet, jw. s. 48 n; Blanchot, jw. s. 131; Todorov, jw. s. 205 n.

27. Tamże s. 443.

J. Splett zwraca jeszcze uwagę na eschatologiczny charakter symbolu teologicznego. Wychodząc ze stwierdzenia, że wszystkie rzeczy zostały stworzone ku chwale Boga i jako takie są one wszystkie na swój sposób vestigia Dei, czyli widzialnym objawieniem się Jego niewidzialności (Rz 1,20), dochodzi do wniosku, iż stają się one symbolami. Z objawienia Bożego wiemy, że cały kosmos ma uczestniczyć w chwale zbawienia, ma stać się „nową ziemią” i „nowym niebem”. Ta nowa ziemia nie będzie końcem symbolu, lecz jego pełną realizacją, gdyż będzie to łączenie się królestwa człowieka i królestwa Bożego, królestwa Syna i Ojca (1Kor 15,18). W tym właśnie zjednoczeniu widzi ostateczną realizację symbolu teologicznego i podstawę eschatologicznej teologii²⁸.

Jak przedstawia się kwestia rozpoznania symbolu?

Aczkolwiek temu zagadnieniu nie poświęca się zbyt wiele uwagi w literaturze, to jednak opinie autorów w tym względzie są bardziej jednoznaczne. Raczej powszechnie uważa się, że symbolu nie można poznać w sposób wyłącznie dyskursywny ze względu na jego strukturę, dokładniej mówiąc ze względu na zawierany przezeń element misteryjny. W tym wypadku intelektualne władze poznawcze byłyby nieadekwatne do przedmiotu poznawanego. Ortiqes idzie jeszcze dalej i utrzymuje, że wszelka próba dyskursywnego wyjaśniania symbolu degraduje go²⁹. W jego opinii nie może być on przedmiotem studium naukowego. Wydaje się, że jest to stanowisko nieco skrajne, niemniej musimy zdawać sobie sprawę z tego, że faktycznie nie można go poznać w sposób wyczerpujący. Pozostaje on zawsze pewną tajemnicą. Chyba najlepiej i najadekwatniej ujmuje go w doświadczeniu religijnym, oczywiście gdy idzie o symbol religijny, w którym zaangażowany jest cały człowiek.

Doświadczenie religijne, które jest najstosowniejszym sposobem poznawania i przeżywania symbolu posiada charakter osobowy, angażujący całego człowieka, całą jego egzystencję i wszystkie władze poznawcze. Nie można więc ani wykluczyć, ani pominąć poznania sensorycznego, ani

28. Tamże s. 191 n.

29. Ortiqes, jw. s. 49 n.; Blanchot, jw. s. 131; Eliade, jw. s. 343–436.

intelektualnego. Pierwsze, podobnie jak przy znaku, pozwala dostrzec symbol w jego wymiarze zewnętrznym i w pewnym stopniu dostrzec choćby wstępnie coś jako symbol. W aspekcie poznawczym na to dostrzeżenie symbolu naprowadza poznanie intelektualne, o charakterze wnioskującym. Doświadczenie religijne nie może obyć się bez niego, czy tym bardziej pomijać je, ponieważ łatwo mogłoby się stać doświadczeniem irracjonalnym, a tego boi się i wystrzega zarówno wiara chrześcijańska jak i teologia. Na płaszczyźnie poznania intelektualnego dokonuje się połączenie elementu symbolizującego z symbolizowanym ze względu na odniesienie do kodu symbolowego (w tym wypadku objawienia Bożego), nauki Kościoła, autorytetu, który o nim poucza i nań wskazuje. W tej też płaszczyźnie dokonuje się jakieś wstępne sprawdzenie czy jest możliwe, aby właśnie tak było, jakaś próba uniesprzecznienia symbolu, którego nie można w całości pojąć racjonalnie.

Do tego potrzebna jest wiara religijna, którą doświadczenie religijne implikuje, albo przynajmniej otwartość na rzeczywistość i dobra wola uznania i przyjęcia rzeczywistości, choćby dotąd nie znanej i nie doświadczonej. Od strony negatywnej oznacza to brak uprzedzeń do rzeczywistości transcendentnej manifestującej się w symbolu, postawy apriorycznej wobec niej, zamkniętej oraz złej woli, która wbrew racjom wyklucza uznanie i jej afirmację.

Z doświadczeniem religijnym symbolu może być złączona intuicja, sfera nieoznaczoności osoby ludzkiej (podświadomość). Może mieć ono cechy poznania spontanicznego lub procesu o charakterze refleksyjnym. Zresztą odmian doświadczenia religijnego jest wiele, gdyż łączy się z podmiotowym wyposażeniem osoby ludzkiej, z całą jej subiektywnością.

Równocześnie, co warto podkreślić, symbolu nie można izolować z kontekstu innych symboli, z którymi jest bardzo mocno związany. Symbol sztucznie wyizolowany nie może być głębiej rozumiany, gdyż jego treść staje się jakby uboższa. Winno się go poznawać i interpretować na tle całego systemu symbolowego. Symbol ujawnia podstawową jedność różnych sfer rzeczywistości i jawi się jako całość; tak winien być odczytywany w swej całości przez człowieka całkowicie zaangażowanego w doświadczeniu

symbolicznym. Ono tworzy niejako myślenie symbolowe umożliwiające podmiotowi poznającemu – jak pisze Eliade – swobodne poruszanie się na różnych płaszczynach rzeczywistości, by je poznawać i w nich uczestniczyć³⁰.

Rozumiejąc symbol, zwłaszcza religijny, w sposób powyżej zarysowany, należy odróżnić go od alegorii (obrazowe przedstawienie pojęcia), obrazu (poglądowe przedstawienie czegoś), archetypu zarówno w znaczeniu psychoanalitycznym, jak i religioznawczym czy antropologicznym, a także znaku, choć z tym ostatnim ma najwięcej wspólnego³¹.

III. PRÓBA ZASTOSOWANIA SYMBOLU RELIGIJNEGO W TEOLOGII

Wydaje się, że ze względu na specyficzną budowę symbolu religijnego, który łączy w sobie i zespala dwa elementy heterogenne, z których jeden jest widzialny, materialny, osobowy, a drugi znaczeniowy, religijny, nadprzyrodzony, może on znaleźć zastosowanie w teologii, która szuka kategorii dla wyrażenia rzeczywistości nadprzyrodzonej, religijnej. Ona bowiem w pewien sposób wyraża się w rzeczywistości doczesnej i historycznej. Dziedzin teologicznych, w których symbol religijny mógłby znaleźć zastosowanie jest kilka. Mógłby mieć zastosowanie w traktacie teologicznym De creatione i objawieniu się Boga w stworzeniach i przez stworzenia (chodzi o związek Boga ze światem i Jego obecność w nim), w chrystologii, eklezjologii, sakramentologii, a zwłaszcza w sakramencie eucharystii (eucharystologii) i mirakulologii; być może także i w innych traktatach czy dziedzinach teologii. W tym miejscu – ze względu na szczupłość miejsca – tytułem egzemplifikacji podejmie się próbę zastosowania symbolu religijnego w chrystologii, eklezjologii i mirakulologii. Próba

30. Tamże s. 446, 448.

31. Wisse, jw. s. 29–39. Autor przeprowadza tu szczegółowe dystynkcje, jednak bazuje na nieco przestarzałym ujęciu symbolu.

ta zarysuje tylko zasadnicze problemy, dodajmy problemy trudne i będzie czyniona „na własną rękę”³².

1. W CHRYSOLOGII

W chrystologii – jako nauce o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym, który stał się człowiekiem i dokonał dzieła zbawienia ludzkości – jednym z najbardziej kluczowych problemów jest kwestia połączenia w Nim dwóch natur: boskiej i ludzkiej w jednej osobie Syna Bożego. Od poprawnego jej rozwiązania zależy czy możemy rzeczywiście powiedzieć, czy był On równocześnie prawdziwym Człowiekiem i prawdziwym Bogiem, a konsekwentnie, czy był On rzeczywiście posłannikiem Boga dla dokonania zbawienia, jedynym pośrednikiem między Bogiem i ludzkością; a także między ludzkością a Bogiem oraz czy faktycznie dokonał dzieła, dzięki któremu ludzkość mogła dostąpić zbawienia? Już z tego krótkiego wyliczenia podstawowych implikacji z powyższej kwestii widać, jak to zagadnienie jest złożone, trudne i brzemiennie w skutki, a równocześnie pasjonujące.

Nic dziwnego, że właściwie od początku chrześcijaństwa problem zjednoczenia bóstwa i człowieczeństwa w Jezusie Chrystusie stanowił centrum zainteresowań myśli teologicznej. O skali jego trudności świadczy fakt, że powstawały błędne interpretacje, zwane herezjami, które albo kwestionowały całkowicie człowieczeństwo Jezusa np. doketyzm głoszący, że Chrystus nie miał rzeczywistego ciała lecz pozorne (gnostycy, manichejczycy, oficy, sebalianie, symonianie, walentynianie i inni), albo częściowo np. apolinaryzm – Chrystus jako człowiek nie miał duszy, bo dwa pełne byty, Bóg i człowiek nie mogą tworzyć doskonałej jedności, stąd opowiadał

32. W roku 1974 na Katolickim Wydziale Teologicznym odbyło się kolokwium na temat związków symbolu z teologią. Materiały tego kolokwium zostały wydane pod tytułem „Le Symbole”. Leiden 1975. Praca ta nie była dla mnie dostępna. Wprawdzie o symbolach i symbolice w teologii, zwłaszcza biblijnej i w liturgice mówi się od dość dawna, ale ma się tam na uwadze tradycyjne pojęcie symbolu i symboliki, stąd też nie uwzględnia się tego w niniejszych rozważaniach.

się za niepełną ludzką naturą (Apolinary z Laodycei), monofizytyzm – w Chrystusie jest tylko jedna natura; po wcieleniu ludzka natura Chrystusa przestała posiadać konkretne i jednostkowe istnienie, bóstwo tak ją wchłonęło w siebie, jak morze wchłania i rozpuszcza kroplę wody (Eutyches), monoteletyzm – Chrystus miał tylko jedną wolę, i to wolę boską, albo które błędnie rozumiały bóstwo Chrystusa lub związek zachodzący między człowieczeństwem, a bóstwem.

Ariusz błędnie przedstawił naukę o bóstwie Jezusa. Przyjmował, że osoby boskie w Trójcy Świętej są nierówne. Tylko Ojciec jest Bogiem w ścisłym znaczeniu. Syn i Duch Święty zostali stworzeni przez Ojca. Tym samym Ariusz i arianie pomniejszali, nawet zaprzeczali bóstwu Chrystusa, gdyż odmawiali Mu współistotności z Ojcem i przyjmowali Jego podporządkowanie Ojcu, stąd inna nazwa arianizmu, to subordynacjanizm. Nestoriusz wraz ze swymi zwolennikami przyjmował, że między osobą Syna Bożego a Chrystusem–człowiekiem istnieje tylko związek moralny. Herezji podobnego typu było więcej.

Przytoczone fakty świadczą o skali trudności rozwiązania tego problemu, spowodowały, że problemami chrystologicznymi zajęły się sobory: Nicejski (325) (broniąc bóstwa Chrystusa, określił, że jest On współistotny Ojcu; wobec niepełnego zrozumienia doktryny nicejskiej i ciągłych sporów, także co do boskości i pochodzenia Ducha Świętego [nie odróżniono dokładnie wyrazów hypostasis i usia – dla Greków wyraz hypostasis oznaczał to, co na Zachodzie wyraz persona, nie uznawali zaś terminu prosopon, łacińskie persona, które do nazewnictwa teologicznego włączył dopiero św. Grzegorz z Nazjanzu]), do tego zagadnienia powrócił Sobór Konstantynopolitański I (381). Sobór Efeski (431) zdefiniował jedność osoby Jezusa Chrystusa jako osoby Syna Bożego, zaś Chalcedoński (451) określił dwoistość Jego natury w jednej osobie Syna Bożego. Problem jedności natur w jednej osobie został jeszcze podjęty na soborach w Konstantynopolu w 553 i 681 r. W siódmym wieku zjawiała się bowiem opinia o jednej woli boskiej w Chrystusie (monoteletyzm) i jednym działaniu, dlatego Sobór Konstantyno-

politański III (681) stanął w obronie nauki o złożoności Chrystusa z Jego woli boskiej i ludzkiej, i takichże dwu działaniach³³.

„W średniowieczu teologowie chrześcijańscy – jak pisze W. Granat – przyjmując orzeczenia starożytnych soborów, wnikali coraz głębiej w istotną treść dogmatu i stawiali nowe pytania zastanawiając się nad cechami wcielenia i Jego naturą³⁴. Pytań i to różnorodnych, było wiele. Stąd nauka chrystologiczna stale się rozwijała i pogłębiała, co nie znaczy, że wszystkie odpowiedzi były zadowalające. Duży wkład w rozwój doktryny chrystologicznej miał św. Tomasz z Akwinu i Duns Szkot. Chociaż ich akcenty w interpretacji nauki o wcieleniu były inne, to w sumie można ich inkarnacyjne chrystologie traktować komplementarnie. Po Soborze Trydenckim chrystologia rozwijała się w ramach tradycyjnych. I. J. Berruyer (XVIII w.) postawił pytanie dotyczące ludzkiego psychicznego „ja” w Chrystusie dając odpowiedź pozytywną, a w wieku następnym A. Günther próbował wykazać, że osobowość ludzka jest to samoświadomość, a ta istnieje w Chrystusie. W Nim tworzy się z osobowości ludzkiej i boskiej jedność dynamiczno-formalna.

Poglądy te skierowały uwagę na aspekty psychologiczne i antropologiczne chrystologii. Pod wpływem powrotu do źródeł, rozwoju filozofii podmiotu, egzystencjalizmu, fenomenologii, z jednej strony zaczęto coraz częściej poddawać krytyce tradycyjną chrystologię jako zbyt esencjalistyczną, wertykalną i dualistyczną (wychodziła nie od jednej osoby Jezusa Chrystusa, lecz dwóch natur), a z drugiej szukać nowych rozwiązań.

33. Por. W. Granat. *Dogmatyka Katolicka*. T. 3. *Chrystus Bóg – Człowiek*. Lublin 1959; P. Parente. *Ecchi della controversia sull'unita ontologica e psicologica di Cristo*. „*Euntes docete*” 6: 1953 s. 312–322; J. Galot. *La personne du Christ. Recherche ontologique*. Gembloux 1969; tenże. *Valeur de la notion de personne dans l'expression du mystere du Christ*. „*Gregorianum*” 55: 1974 s. 69–97; K. Reinhardt. *Die Einzigartigkeit der Person Christi*. *Neue Entwürfe*. „*Communio*” 2: 1973 s. 206–224.

34. *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*. Pod red. W. Granata i E. Kopcia. Lublin 1982 s. 387.

Współcześnie szuka się nowych sformułowań chrystologicznych, dokonuje się reinterpretacji orzeczeń soborowych respektując oczywiście istotne treści dogmatycznych orzeczeń, które obecnie traktuje się nie jako zamknięcie dyskusji, lecz punkt wyjścia dla dalszych badań. Chrystologia rozwija się bardzo dynamicznie, pluralistycznie, czy jak mówi bp A. Nossol pluriformicznie. Ten autor, znawca współczesnej chrystologii, wyróżnia pięć podstawowych nurtów chrystologicznych, a w nich jeszcze podgrupy:

- a. chrystologia uniwersalno-teologiczna (a w niej chrystologia sensu i znaczenia);
- b. chrystologia w perspektywie kosmiczno-antropologicznej (chrystologia kosmiczna, transcendentalna i chrystologia ludzkiej transcendencji);
- c. chrystologia historyczno-personalistyczna (chrystologia posłuszeństwa i chrystologia proegzystencji);
- d. chrystologia eschatyczno-pneumatologiczna;
- e. metadogmatyczna³⁵.

Trudno jest w krótkim szkicu, choćby pokrótce scharakteryzować poszczególne nurty chrystologiczne, gdyż każdy posiada swoją specyfikę (nie wchodzę tu w problem trafności niektórych nazw poszczególnych nurtów). Ogólnie można powiedzieć, że różnie są w nich rozłożone akcenty i przyjmowane różne kategorie wiodące, które rzutują na całość rozwiązań. Zarysowuje się w nich historiozbawcza perspektywa chrystologii, w której Chrystus jest w centrum dziejów, jest uniwersalnym zbawcą, dawcą nadziei, miłości, przykładem życia, kimś bliskim człowiekowi, chociaż bytem transcendentnym, łączenie soteriologii i pneumatologii z chrystologią. Problem jedności osobowej Chrystusa nie jest pomijany, ale nie wysuwa się na pierwszy plan i często podejmowany nie tak jak w chrystologii „odgórnej”, która zakładała wiarę w Tróję i wychodziła od Ojca posyłającego Syna, ale w ramach chrystologii „oddolnej”, wychodząc od ziemskiej egzystencji Jezusa i analizy Jego świadomości mesjańskiej.

35. A. Nossol. Problem Jezusa Chrystusa dzisiaj. Tamże s. 33–71, zvl. s. 39–62.

O ile w chrystologii czasów starożytnych problem jedności osobowej był problemem wiodącym, o tyle dziś jakby schodził na plan drugi, co nie znaczy, że nie jest doceniany. Jak wspomniano na początku rozważań dotyczących kwestii chrystologicznych, problem ten musi być traktowany jako naczelny, bowiem od jego rozstrzygnięcia zależą wszystkie inne zagadnienia chrystologiczne, a ponieważ orzeczenia soborowe uważa się coraz częściej za punkt wyjścia dla badań, dlatego można podjąć próbę zastosowania pojęcia symbolu religijnego do eksplanacji tego problemu.

Jak się wydaje pojęcie symbolu religijnego, rozumianego personalistycznie, dobrze oddaje złożone istnienie Jezusa Chrystusa, co nie znaczy, że da się zastosować bez żadnych zastrzeżeń. Element symbolizujący stanowiłby człowieczeństwo Jezusa zaś element symbolizowany Jego bóstwo. Obydwa elementy przenikałyby się całkowicie tworząc jednosobową jedność, nie tracąc przy tym swej odrębności. Jak w tym wypadku wyjaśnić kwestię odwiecznego istnienia Syna Bożego, współistotnego Ojcu? O Jezusie Chrystusie jako symbolu możemy mówić dopiero od chwili wcielenia Syna Bożego. Nie wyklucza to, a nawet zakłada uprzednie istnienie elementu symbolizowanego, który jako ważniejszy w symbolu może istnieć wcześniej, niezależnie od elementu symbolizującego, zanim się z nim połączy. Ponieważ w tym wypadku mamy do czynienia z symbolem jedynym w swoim rodzaju i niepowtarzalnym, dlatego symbolizowany – co przyjmujemy w wierze, tak zresztą jak w przypadku symbolu Jezusa Chrystusa – istnieje odwiecznie, na co wskazywały liczne wypowiedzi Jezusa Chrystusa o Równości z Ojcem i posłaniu Go przez Ojca. Zatem w Symbolu – Jezusie Chrystusie historycznie wyraziłoby się to, co absolutnie pierwotne wobec wszelkiego stworzenia, co wiecznotrwałe, co ostateczne i w Nim by się wyrażało. Symbol zastosowany do osoby Chrystusa nie neguje więc prawdy o preegzystencji Syna Bożego, Logosu.

Teandryczne zjednoczenie bóstwa z człowieczeństwem wyraziło się w osobowym Symbolu, w Jego wyjątkowym istnieniu i działaniu, które wskazywało na to, że poprzez element symbolizujący wyraża się i przejawia swą działalność element symbolizowany (np. cuda, nauka o Ojcu,

eschatonie, zbawieniu, dzieła zbawcze – śmierć krzyżowa i zmartwychwstanie).

Ten jedyny w swoim rodzaju Symbol był ośrodkiem historii zbawienia, centralnym punktem odniesienia wszystkich wydarzeń o charakterze religijnym oraz źródłem wszelkiego zbawczego sensu, co wynika z jego natury – jak pamiętamy każdy symbol, także naturalny, związany jest z kategorią znaczenia i sensu. Właściwie Symbol-Chrystus możemy nazwać Prasymbolem, by odróżnić go od innych symbolów religijnych, tym bardziej, że jest On źródłem wszelkiej symbolizacji w religii chrześcijańskiej; z Niego wypływałyby liturgiczne i kultyczne działania w Kościele, skuteczność przepowiadania słowa Bożego jako aktualizacja Symbolu pierwotnego, mająca na celu udostępnienie Go człowiekowi i jego uświęcenie, partycypację w Prasymbolu.

W związku z zastosowaniem tej kategorii do chrystologii powstają też pewne trudności, których nie można jednoznacznie wyjaśnić. Chodzi tu głównie o to, jak się ma sprawa z Prasymbolem w odniesieniu Go do śmierci Jezusa i Jego zmartwychwstania. Wspomniano o tym, że symbole niekoniecznie muszą być trwałe, że ulegają degradacji, choć są też opinie o trwałości symbolów. W tym wypadku idzie o tę pierwszą. A więc, czy w momencie śmierci Jezusa przestał istnieć Prasymbol? Normalnie rzecz biorąc należałoby odpowiedzieć twierdząco, gdyż element symbolizujący przestał pełnić swoją rolę, na nowo zaś zaczął istnieć w chwili zmartwychwstania, z tym że ciało Jezusa zostało uwielbione, dlatego Prasymbol istnieje odtąd w inny sposób, już w rzeczywistości nadprzyrodzonej, niebiańskiej. Odpowiedź tę trzeba jeszcze bardziej zniuansować, gdyż jest ona uwarunkowana rozstrzygnięciem kwestii, kiedy nastąpiło zmartwychwstanie Jezusa. Czy już w momencie śmierci Jezusa, a więc już na krzyżu, jak sugeruje św. Jan Ewangelista czy po trzech dniach, jak się tradycyjnie przyjmuje? Przyjmując pierwszy wariant interpretacyjny można powiedzieć, że Prasymbol nie uległ zniszczeniu lecz przeobrażeniu, przekształceniu, ale co wtedy ze zstąpieniem Chrystusa do piekieł i z formułą wiary „zmartwychwstał trzeciego dnia”? Dziś coraz częściej w teologii zaczyna się mówić, że pierwsze twierdzenie wyraża prawdę wiary o uniwersalnym

zasięgu zbawienia Chrystusowego, obejmującego również tych, którzy żyli przed dokonaniem przezeń dzieła zbawienia, zaś w wyrażeniu „trzeciego dnia” – jako związanego z antropologią żydowską – nie należałoby się dopatrywać wzmianki chronologicznej, dotyczącej wydarzenia paschalnego, ale teologicznej prawdy, że wydarzenie zmartwychwstania stanowi decydującą i ostateczną ingerencję Boską w historię zbawienia³⁶. W świetle takiej interpretacji Prasymbol nie uległby zniszczeniu w chwili śmierci, ale przeobrażeniu. Jednakże czy interpretacja ta jest całkowicie pewna? Trudno jednoznacznie powiedzieć, aczkolwiek są pewne racje przemawiające za nią.

Próba zastosowania symbolu religijnego do chrystologii zdaje się, w opinii piszącego, lepiej wyrażać zjednoczenie bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie oraz Jego znaczenie dla chrześcijaństwa jako źródła symbolizacji. Nie podjęto tu próby wyjaśnienia wszystkich problemów chrystologicznych, gdyż nie jest to celem niniejszego opracowania, chodzi tylko o wskazanie możliwości eksplikacji chrystologii w kategorii symbolu.

2. W EKLEZJOLOGII

Eklezjologia katolicka dość długo szukała pojęcia czy pojęć, które oddawałyby istotę Kościoła. Biblijne obrazy Kościoła, np.: trzoda, rola, winnica, implikowały związanego z nimi Pasterza, Rolnika, Uprawiającego winnicę czy inne: świątynia, dom Boży, miasto święte, nowe Jeruzalem, oblubienica Baranka, ciało Chrystusa sugerowały dość ścisły związek strony zewnętrznej, widzialnej Kościoła, z Chrystusem, który ukonstytuował go i był permanentnie z nim związany. Ta myśl była dość żywo rozwijana i kultywowana w myśli patrystycznej i w Średniowieczu, aczkolwiek już

36. X. Léon-Dufour. *Résurrectione de Jésus et message pascal*. Paris 1971 s. 175–225 i in; B. Rigaux. *Dieu l'a resuscité*. Gembloux 1973; W. Marxen. *Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem*. Gütersloh 1967; E. Kopeć. *Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa jako fakt realny*. W: *Jezus Chrystus* s. 246–276; U. Wilkens. *Auferstehung. Das biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklärt*. Stuttgart 1970.

wtedy zaczęto coraz bardziej eksponować struktury instytucjonalno–hierarchiczne Kościoła.

W okresie reformacji zostały one zakwestionowane. Reformatorzy ze względu na średniowieczne przeakcentowania tych struktur z coraz większym uwypukleniem momentów jurysdykcyjnych zakwestionowali w zasadzie widzialną stronę Kościoła – do której zaczęto redukować jego bogatą rzeczywistość – utrzymując, że Chrystus nie tylko nie założył Kościoła, ale i nie chciał tego uczynić. Według nich Kościół to zdarzenie łaski mające miejsce między poszczególnym wierzącym, a Bogiem. W tym bezpośrednim związku nikt nie może pośredniczyć, żaden czynnik ludzki, bowiem jedynym pośrednikiem jest Jezus Chrystus. Kontakt zaś z Chrystusem jest nawiązywany poprzez ufną wiarę w Jego zasługi wynikające z ofiarniczej śmierci na krzyżu, dzięki czemu dostępuje się odpuszczenia grzechów i można być zbawionym. Dzięki temu wchodzi się do grona wybranych i stanowi niewidzialny Kościół (Luter)³⁷.

W ostrej polemice z protestantyzmem, negującym boskie pochodzenie widzialnej struktury Kościoła, teologia katolicka – broniąc ich – coraz mocniej zaczęła eksponować tezę o społecznym i widzialnym charakterze Kościoła, a w konsekwencji o pierwiastku władzy jako elemencie istotnie decydującym o istnieniu społeczności kościelnej. W rezultacie tego powstała zbyt jurydyczna koncepcja Kościoła. Trzeba przyznać, że teologia katolicka nigdy nie kwestionowała prawdy o misteryjnych elementach składowych Kościoła, ale w wykładzie eklezjologicznym coraz częściej przyjmowano schemat społeczno–prawny, a ilustracją tego może być określenie struktury Kościoła jako monarchiczno–oligarchicznej, co miało miejsce jeszcze w latach pięćdziesiątych naszego stulecia.

37. Por. Die Bekenntnisschriften der evangelisch – lutherischen Kirche. 5. Aufl. Berlin 1960 (Konfesja augsburdzka z 1530 r.). Nowy przekład. Warszawa 1970; A. Nossol. Eklezjologia. III – w teologii protestanckiej. Encyklopedia Katolicka. T. 4. kol. 789–794.

W tymże stuleciu zaczęto stopniowo rozróżniać eklezjologię apologetyczną i dogmatyczną³⁸. Pierwsza z nich miała się zajmować Boskim pochodzeniem Kościoła i uzasadnieniem jego struktur instytucjonalno-społeczno-prawnych, druga zaś niewidzialna, nadprzyrodzona, strukturą Kościoła – jego życia i działalności zbawczej. Pomijając fakt, że obydwie nie respektowały tych formalnych rozdzieleń i obopólnie przekraczały swoje kompetencje – wbrew metodom jakimi się posługiwały – należy stwierdzić, iż niemal powszechnie przyjmowany był apologetyczny model eklezjologii, który do dnia dzisiejszego funkcjonuje w świadomości wiernych i nie tylko. Mówiąc obiektywnie, biorąc pod uwagę łącznie eklezjologiczny traktat i dogmatyczny można by otrzymać właściwy obraz Kościoła. Jednakże takiej syntezy prawie nikt nie dokonywał. Stąd tak uproszczone spojrzenie na Kościół.

Nawet rozpracowane w naszym stuleciu zagadnienie pochodzenia Kościoła – czyli że ustanowił go Chrystus nie tylko poszczególnymi aktami natury ustawodawczej (nadanie prymatu i ustanowienie apostołatu), ale całym swoim życiem, nauczaniem, czynami i dziełami zbawczymi, nie przesądza jeszcze sprawy, gdyż tu rozstrzyga się kwestia przyczynowego pochodzenia Kościoła³⁹, co nie oznacza jeszcze określenia natury Kościoła, jakkolwiek już w tym można dostrzec, że musi on mieć „coś” z nadprzyrodzoności, czego z kolei nikt z wierzących nie kwestionował, ale nie świadczy to jeszcze, iż wszyscy wierzący zrozumieli naturę Kościoła, czy zawsze uwzględniali w nim czynnik nadprzyrodzony; niewierzący zaś kwestionowali ten element Kościoła, ale to wynika zwykle z przyjmowanych u podstaw swego światopoglądu określonych założeń ontologicznych, antropologicznych, gnozeologicznych.

38. A. Lang. *Fundamentaltheologie*. Bd 2. *Der Auftrag der Kirche*. 3. Aufl. München 1962 s. 5; E. Gössmann. *Fundamentaltheologie und Apologetik*. W: *Was ist Theologie*. München 1966 s. 40; J. P. Salaverri. *De Ecclesia Christi*. W: *Sacrae Theologiae Summa*. Pod red. M. Nicolau i J. P. Salaverri. Vol. 1. *Theologia fundamentalis. Introductio in Theologiam*. Ed. 5. Matriti 1962 s. 489.

39. We współczesnej teologii fundamentalnej jest to teza niemal powszechnie przyjmowana i nie wymaga jakiegokolwiek dokumentacji.

Współczesna teologia, zwłaszcza eklezjologiczna dostrzegając liczne braki dotychczasowych rozwiązań, wypracowała kilka modeli lingwistyczno-kategorialnych, które miałyby w sposób adekwatny wyrazić istotę Kościoła, czyli jego podstawową złożoność jako dwumianu relacji: cielesno-duchowej, widzialno-niewidzialnej, doczesno-zbawczej, instytucjonalno-zdarzeniowej, immanentno-transcendentnej i instytucjonalno-charzmatycznej. Można mówić o ujmowaniu Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa, sakramentu, ludu Bożego oraz o Jego historiozbawczej, inkarnacyjnej i personalistycznej koncepcji.

Idea Kościoła jako Mistycznego Ciała rozwijająca się od XIII wieku, mająca licznych zwolenników w teologii XX wieku, do których należał papież Pius XII (encyklika – o Mistycznym Ciele Chrystusa, 1943) wyraża ścisły związek między Chrystusem, a Kościołem, który jest podobny do związku i współzależności ciała od głowy, tyle jest on mistyczny⁴⁰. Dziś niezbyt chętnie teologowie posługują się tym określeniem Kościoła i to z dwóch względów: nieokreśloności terminu „mistyczne” oraz ze względu na zbytnią „biologiczność” tej nazwy, co sugerowałoby naturalny związek między Chrystusem a wspólnotą wierzących, choć taki nie jest.

Sakramentalne pojęcie Kościoła widzi go na wzór sakramentu (Kościół byłby prasakramentem), posiadającego znak widzialny (instytucje kościelne) i zawierający łaskę zbawienia. Tak jak każdy sakrament jest spostrzegalnym i skutecznym znakiem zbawczego działania Chrystusa, tak i Kościół byłby „znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (Lumen Gentium, nr 1)⁴¹. W tym pojęciu Kościoła, które rozwija się od lat czterdziestych naszego stulecia, nie ma wyraźnego odróżnienia Kościoła jako sakramentu (prasakramentu) od

40. Por. W. Granat. Dogmatyka Katolicka. T. 4. Chrystus odkupiciel i Kościół – Jego mistyczne Ciało. Lublin 1960 s. 161–361; por. F. Jürgensmeier. Mistyczne Ciało Chrystusa. Lublin 1939.

41. Za twórcę sakramentalnej koncepcji Kościoła uchodzi O. Semmelroth (Die Kirche als Ursakrament. Frankfurt am Main 1955) i posiada obecnie dość wielu zwolenników tak w Polsce (A. Skowronek, Cz. Bartnik), jak i za granicą (np. E. Schillebeeckx).

siedmiu sakramentów szczegółowych, bowiem sakramenty szczegółowe tworzą Kościół, a równocześnie on je tworzy i przez nie się aktualizuje. Ponadto istnieje problem, czy znak zawiera i wyraża rzeczywistość transcendentną.

Pojęcie Kościoła jako ludu Bożego zrobiło karierę na Soborze Watykańskim II i w eklezjologii posoborowej, które podobnie jak idea Mistycznego Ciała Chrystusa – posiada mocne zakorzenienie w Biblii. Oddaje ono dobrze wspólnotowy charakter Kościoła jako ludu powołanego przez Boga dla sprawowania kultu i z którym Bóg zawarł przymierze. Lud Boży Starego Testamentu stanowił przygotowanie i typ nowego przymierza, które miało być zawarte w Chrystusie (por. Jr 34, 31–34). To nowe przymierze ustanowił Chrystus jako „nowy testament we krwi swojej (1Kor 11,25) powołując spośród Żydów i pogan lud, który nie wedle ciała, lecz dzięki Duchowi zrosnąć się miał w jedno i być nowym Ludem Bożym”⁴². Pojęcie to oddaje równie dobrze równość wszystkich członków wspólnoty tego ludu, jakkolwiek w jej ramach pełnią różne funkcje (hierarchia), a cechą specyfikującą ten lud jest to, że jest to Lud Boży. Obok niewątpliwych zalet tego określenia Kościoła można pytać, czy oddaje ono równie dobrze fakt permanentnej obecności Chrystusa w nim.

Historiozbawcze pojęcie Kościoła uważa go za pewną formę strumienia historii zbawienia, w ramach której uobecniają się fundamentalne wydarzenia zbawcze, co ma miejsce w liturgii i przepowiadaniu Słowa Bożego (współdziałanie Chrystusa i Ducha Świętego ze wspólnotą wiernych przez posługi hierarchii). Historię zbawienia wyznaczają działania boskie w historii ludzkiej. Dzieje zbawienia to efekt współpracy człowieka i społeczności z Bogiem. Zasadniczo w ramach tego pojęcia Kościoła przyjmuje się, że stanowi on ostatni etap historii zbawienia od Chrystusa do

42. Pojęcie Kościoła jako ludu Bożego posiada olbrzymią literaturę zarówno biblijną, jak i dogmatyczną i teologiczno-fundamentalną.

Paruzji⁴³, jakkolwiek nie brak głosów, że jego początek sięga początków historii zbawienia, czyli stworzenia pierwszych ludzi (O. Culmann) lub sprawiedliwego Abła (św. Augustyn). Te nieostre czasowe rozróżnienia nieco osłabiają znaczne walory, jakie posiada takie ujmowanie Kościoła. Niemniej opowiada się za nim chyba większość współczesnych teologów, jednak i ono nie akcentuje istotnego zjednoczenia Chrystusa z wiernymi.

W ujmowaniu personalistycznym Kościoła naczelne pojęcie stanowi słowo osoba. Kościół jest rozumiany w nim jako rzeczywistość o charakterze osobowym, jako wspólnota osób pozostających we wzajemnych relacjach na wzór personalnych relacji Trójcy Świętej, jako spełnianie się osobowe poprzez współpracę z Bogiem obecnym w działającym Kościele czy świecie zarówno w płaszczyźnie indywidualnej, jak i społecznej. Kościół stanowi więc podmiotowość o charakterze quasi-personalnym, a wszystkie przedmiotowe i „zewnątrzne” elementy Kościoła (objawienie, łaska, sakramenty, instytucje i posługi) służą spełnianiu się wszystkich osób w Bogu osobowym⁴⁴. W tym ujęciu Kościoła zbyt duży nacisk kładzie się na ludzką osobową aktywność człowieka i też nie akcentuje się tej myśli, o jaką tu chodzi.

W inkarnacyjnym rozumieniu Kościoła kluczowe pojęcie stanowi incarnatio, wcielenie. Kościół jest nazywany drugim wcieleniem Chrystusa, analogicznie do pierwszego, w którym Syn Boży wcielił się w jednostkową fizyczną naturę ludzką. Po swoim zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu Chrystus miał się wcielić w społeczną naturę Kościoła czy wierzących⁴⁵. W tym ujęciu nieco gubi się jednostka. Czy ona też, jako jednostka, stanowi Kościół?

43. Również to ujęcie Kościoła posiada bardzo wielu zwolenników, choćby wymienić: W. Kaspera, A. Grillmeiera, H. de Lubaca, Y. Congara, G. Dejaive'a, J. Kudasiewicza, A. Szafrąńskiego.

44. Do głównych przedstawicieli tego nurtu można zaliczyć: J. Mouroux, C. Cirne-Lime, Cz. Bartnika, M. Ruseckiego i innych.

45. Eklezjologię tego typu reprezentują: jej dziewiętnastowieczny twórca, nawiązujący zresztą do patrystyki, J. A. Möhler, a także G. Baraúna, H. Bogacki, W. Granat i inni.

Zarysowane powyżej różne ujęcia Kościoła posiadają niewątpliwie szereg zalet, których nie można poddawać w wątpliwość, a w zakres poszczególnego pojęcia Kościoła wchodziły pewne elementy innych rozwiązań. Jak sygnalizowano wcześniej ma się tylko jedno zastrzeżenie, a mianowicie czy one oddają dobrze fakt trwałego zjednoczenia Chrystusa ze wspólnotą wierzących.

Kościół bowiem jest rzeczywistością *sui generis*, wspólnotą nieporównywalną z żadną społecznością naturalną, jest bowiem bytem złożonym z dwóch nierozdzielnie związanych elementów: nadprzyrodzonego, boskiego i ludzkiego, społecznego. Chrystus nie tylko założył Kościół, nie tylko jest w nim obecny, ale go i współtworzy; bez tego związku, ścisłego zespolenia Chrystusa ze wspólnotą wiernych nie byłoby Kościoła. Jest on złożonym bytem na wzór bytu Jezusa Chrystusa, który jako Bóg-Człowiek łączył w jednej osobie dwie natury: boską i ludzką. Owe podstawowe elementy konstytuujące Kościół są heterogenne, jeden – gdy chcemy zastosować do wyrażenia Kościoła kategorię symbolu – jest naturalny, symbolizujący, tworzony przez wspólnotę wierzących, zjednoczoną ze sobą licznymi więzami, drugi, nadprzyrodzony, boski, symbolizowany, nadający tej wspólnocie nowy byt, nową jakość ontyczną i egzystencjalną. Kościół jako symbol jest bytem trwałym, choć symbole niekoniecznie muszą być takie, ponieważ będzie istnieć aż do skończenia świata; chodzi o Kościół jako Kościół powszechny, a nie lokalny. „Nietrwałość Kościoła”, jego zanikanie, odnosić się może tylko do poszczególnych wierzących czy całych grup społecznych, które tracą więź ze wspólnotą eklezjalną i z Chrystusem.

Współtworzenie Kościoła przez Chrystusa oznacza też, że wspólnota wiernych jest przenikana przez Niego, symbolizowana, dlatego dokonuje się w niej ciągły proces personalizacji i socjologizacji. Chodzi o to, by osoba ludzka nie tylko nie zatracala swej osobowości, ale rozwijała się ku pełni bytu osobowego, by spełniała się jako osoba, a równocześnie aby we wspólnocie powstawały coraz głębsze więzi braterskie oparte na coraz większej wierze i miłości. Kościół jako symbol to podwójna komunika: elementu symbolizującego i tego elementu z symbolizowanym. To symbol zjednoczenia osobowego, to nowy byt personalny.

To, co dotąd mówiono, odnosi się do Kościoła całego. Czy odnosi się i do poszczególnego wierzącego? Po części już o tym wspomniano twierdząc, że w ramach elementu symbolizującego jednostka nie ztraca swego bytu indywidualnego. Celem udzielenia pełniejszej odpowiedzi można się posłużyć pewną analogią. Podobnie jak poszczególna komórka, tkanka czy nawet jakiś organ ciała ludzkiego należy do organizmu ciała i go współtworzy, ale nie stanowi całego ciała człowieka, tak trzeba by powiedzieć i w kwestii, którą podniesiono wyżej.

Współtworzenie Kościoła rozpoczęło się, kiedy nadprzyrodzone życie przyniesione przez Chrystusa zaczęło przenikać do wspólnoty i ją tworzyć. Mogło to mieć już miejsce za ziemskiego życia Chrystusa, kiedy Jezus tworzył już pewne zręby organizacyjne elementu symbolizującego, ale w pełni miało miejsce po dokonaniu zbawienia (męka, śmierć krzyżowa, zmartwychwstanie). Proces symbolizacji wspólnoty wierzących trwa nadal. Im bardziej jest ona przenikana przez życie boskie, tym bardziej staje się symbolem, symbolem pełniejszym, silniejszym, czytelniejszym i przeciwnie, im mniej, tym staje się on słabszy, mniej czytelny.

Hierarchia w Kościele – symbolu służy z jednej strony do kształtowania, organizowania i jednoczenia elementu symbolizującego, a z drugiej poprzez posługę nauczania, udzielania sakramentów i sprawowania liturgii, aktualizując wydarzenia zbawcze, powoduje sakramentalne jednoczenie elementu symbolizującego z symbolizowanym.

Być może, że to szkicowe zarysowanie ujęcia Kościoła jako symbolu lepiej i pełniej oddaje istotę Kościoła, co równocześnie nie oznacza, iż jest całkowicie wolne od jakichkolwiek zastrzeżeń.

3. W MIRAKULOLOGII

We współczesnej teologii fundamentalnej zdecydowanie odchodzi się od tradycyjnego pojmowania cudu, które podkreślało jego transcendencję fizykalną. Cud rozpatrywano przede wszystkim w relacji do sił i praw przyrody. W badaniach tych szło o stwierdzenie, że dany nadzwyczajny fakt nie był spowodowany przyczynami naturalnymi (siłami przyrody znanymi

i nieznanymi), a więc musiał być spowodowany przez przyczynę transcendentną, dzięki czemu mógł pełnić funkcję dowodową prawdy objawionej. Właściwie do tej funkcji sprowadzano jego rolę.

Powrót do Pisma św. i teologii patrystycznej, jaki notuje się zwłaszcza w II poł. XX wieku uświadomiły badaczom, że było to znaczne ujęcie niebiblijne, a filozoficzne, które mocno zubożyło bogatą rzeczywistość cudu. Przede wszystkim pozbawiono go charakteru religijnego i nadprzyrodzonego. W Piśmie św. był on znakiem zbawczego działania Boga i Jego obecności, znakiem łaski i zbawienia, nadejścia Królestwa Bożego, wezwaniem Bożym zapraszającym człowieka do nawiązania dialogu, dziełem realizującym objawienie Boże, realizacją obietnic Bożych, uwierzytelnieniem ciągłości historii zbawienia, legitymacją boskiego posłannictwa Jezusa i Jego uczniów⁴⁶. Ponieważ myśl biblijna ujmowała cud głównie w kategorii znaku, dlatego współczesna myśl teologiczna, zwłaszcza teologia biblijna i teologiczna, wykorzystując przy tym osiągnięcia semiotyki zaczęła opracowywać cud jako znak, jako że ten ujawnia dwuwymiarową strukturę cudu (wymiar empiryczny i nadprzyrodzony) oraz pozwala wyprowadzić zeń określone funkcje⁴⁷. Jeśli zatem obecnie przyjmuje się semejologiczne pojmowanie cudu i funkcje zeń wynikające czy z nim związane czy to nie wystarcza i trzeba się odwoływać do pojęcia symbolu?

Opowiadając się za semejologiczną koncepcją cudu i funkcji zeń wynikających ma się przy tym jedną w zasadzie trudność dotyczącą

46. Por. J. Kudasiewicz. *Życie ukryte i działalność Jezusa Chrystusa*. Punkt D. Cuda Jezusa Chrystusa. W: *Jezus Chrystus* s. 145–159; M. Rusecki. *Wierzcie moim dziełom. Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX wieku*. Katowice 1988 passim; K. Kertelge. *Die Wunder Jesu in der neueren Exegese*. Zürich 1978; T. Hergesel. *Jezus cudotwórca*. Katowice 1987.

47. F. Taymans. *Le miracle, signe du surnaturel*. „Nouvelle Reue Theologique” 87: 1955 s. 225–245; F. Stolz. *Zeichen und Wunder. Die prophetische Legitimation und ihre Geschichte*. „Zeitschrift für systematische Theologie” 69: 1972 s. 125–144; H. Holstein. *Le miracle, signe de la Presence*. „Bible et Vie Chretienne” 38: 1961 s. 46–58.

podstawowej pary elementów strukturalnych znaku w zastosowaniu do cudu. Przyjmując koncepcję znaku w interpretacji personalistycznej jako środka do nawiązania osobowego kontaktu wytwórcy znaku z jego odbiorcą (znak jest nośnikiem pewnego komunikatu w celu porozumienia się), wyróżnia się w nim pierwsze podstawowe złożenie z elementu znaczącego (materialnego) i znaczonego (znaczeniowego). Najczęściej stosunek między nimi jest konwencjonalny. Na ogół znak odsyła do innej rzeczywistości, nie musi jej zawierać w sobie i najczęściej tak jest.

Aczkolwiek we wszystkich innych elementach strukturalnych cud jako znak funkcjonuje dobrze, w tym jednym punkcie może budzić pewne obawy. Owszem, na terenie teologii fundamentalnej podkreśla się, że cud jako znak w sposób zasadniczy różni się od znaku jako takiego ze względu na swoją specyficzną budowę, bowiem jako element nośny (materialny) nie pochodzi z konwencji, lecz Bożego wyboru, i sam Bóg bezpośrednio lub pośrednio nadaje mu określone znaczenie. Niemniej istnieje ciągle obawa, czy kategoria znaku w sposób jednoznaczny wyraża obecność Boga w cudzie. Wydaje się, że tę funkcję lepiej może wyrazić kategoria symbolu właściwie rozumianego. Będzie się tu nawiązywać do pojęcia symbolu wypracowanego w filozofii, antropologii i naukach religioznawczych.

W sensie ontycznym cud jako symbol łączy w sobie i zespala dwie rzeczywistości: naturalną i nadnaturalną, boską i ludzką. Pisze się tu świadomie o tym, że ze strony naturalnej, stanowiącej element symbolizujący w strukturę cudu wchodzi rzeczywistość ludzka, gdyż w cudzie przedmiotem i celem jego działań jest właśnie osoba ludzka. Teoretycznie rzecz biorąc element symbolizujący w cudzie mogą też stanowić i rzeczy (w dawnym nazewnictwie cuda nad naturą), ale chyba dzieje się to rzadko, gdyż na ogół natura fizyczna nie jest w ścisłym sensie przedmiotem zbawczych działań Boga. Jest nim natomiast zawsze człowiek, którego Bóg także zbawia poprzez działanie cudowne.

Dobrze ten aspekt oddaje interpersonalna struktura cudu-symbolu. Należy przyznać, że również cud ujmowany jako znak był interpretowany personalistycznie: Bóg poprzez cudowne znaki nawiązywał kontakt z

człowiekiem w celach zbawczych. Cud był znakiem „Kogoś” dla „kogoś”⁴⁸. Wydaje się, że kategoria symbolu w zastosowaniu do cudu jeszcze bardziej pogłębia ów personalizm cudu–znaku, bowiem w cudzie jako symbolu dokonuje się bezpośrednio spotkanie osoby czy grupy osób doświadczających cudownych działań boskich z Bogiem. Co więcej, w nim osoba ludzka jakby odnajdywała pełnię swego bytu, realizowała swą wolność, swą osobowość, a Bóg „odnajdywałby” swoje zbawcze działanie w człowieku. Ludzkie „ja” odnajdywałoby się w boskim „Ty”, a boskie „Ty” „odnajdywałoby” się w człowieku jako autor ludzkiego zbawienia. W ten sposób Bóg nie tylko nie byłby daleki od człowieka, ale w cudzie niejako stawałby się „splciony” z jego dziejami. Tworzyłby swego rodzaju „ludzką wspólnotę”, a cud stawałby się socjotwórczą wspólnotą wiary.

Takie spojrzenie na cud dobrze tłumaczy wolne działanie Boga i wolne współuczestniczenie człowieka w cudownym działaniu Boga. Bóg w cudzie nie działa arbitralnie, niezależnie od woli człowieka czy wbrew niej, ale jest niejako „uzależniony” od jego postawy: prośby o pomoc, otwartości na przyjęcie zbawienia, dobrej woli, oczekiwania na interwencję Boga, itp.

Personalistyczne widzenie struktury cudu–symbolu uwalnia go od rzeczowego traktowania. Nie jest on rzeczą, a nawet tylko znakiem, lecz realnym spotkaniem się bytu ludzkiego z Boskim. Bóg w cudzie jakby dokonywał „nowego wcielenia” w człowieka, a człowiek uczestniczy w życiu Boskim. Cud–symbol łączy więc dwie różne rzeczywistości: Boską i ludzką, które nie są homogenne, lecz innego rzędu.

Osoba ludzka (czy grupa osób) stanowiąca w cudzie jego element składowy, symbolizujący, musi doznać na sobie szczególnego działania Boga w postaci np. łaski uzdrowienia, wskrzeszenia, ocalenia, pomocy, daru itp., co manifestuje się na zewnątrz i jest dostrzegalne w widocznych i niezwykłych skutkach. Uposażona niejako w zewnętrznie widzialny dar boski staje się elementem symbolizującym cudu–symbolu. Bóg będąc czynnikiem symbolizowanym „wchodzi” jakoby w byt ludzki, w szczególną unię z nim, zawiera zbawczy pakt. Gdyby Bóg działał cud na rzeczach,

48. Por. Rusecki. Wierście moim dziełom s. 241–254.

wówczas też szło by o dobro człowieka i nawiązanie z nim kontaktu za pomocą tegoż znaku. Wydaje się, że w tym wypadku bardziej odpowiednim pojęciem dla jego określenia byłaby nazwa znaku.

Koncepcja cudu jako symbolu wyraża dobrze realną obecność Boga w nim. Nie byłaby to obecność tylko przyczynowa, a więc jako przyczyny powodującej skutek niezwykły, ale faktyczna obecność Boga współkonstytuującego cud-symbol. Obecność Boga w cudzie-symbolu nie byłaby także tylko znaczeniowa w sensie idei intelektualnej, lecz realnie działającego Boga w cudzie. Bóg, będąc w nim obecny, nie roztopia się w ludzkim bycie, zachowuje odrębność bytową swojego boskiego bytu. Tym samym cud-symbol unikałby niebezpieczeństwa swego rodzaju panteizmu. Dzięki faktycznej obecności Boga w cudzie człowiek (czy grupy osób) doznający cudu wchodziłby w realne uczestnictwo w Boskiej naturze; jednocząc się z Nim w cudzie doświadczałby zbawienia, a ono przybierałoby kształt historyczny. Oczywiście to uczestnictwo człowieka w Bogu objawiającym się w cudzie dokonywałoby się inicjacyjnie przez wiarę. Ta stawałaby się aktem intencjonalnym zwróconym ku swemu realnemu przedmiotowi, którym jest Bóg działający, w tym przypadku w cudzie. Dla innych osób (np. świadków cudu czy ludzi słyszających relacje o cudzie) cud-symbol stanowiłby rodzaj objawienia Bożego w znaku czy dziele Bożym (teofania cudu).

Jeśli by przyjąć za prawdę, że symbol istnieje nie tylko w momencie jego powstawania, ale trwa w swoim bycie, oraz że ciągle zachowuje swoją wartość, wówczas w zastosowaniu go do cudu pozwoliłoby to na przewyżczenie błędu L. Bautaina. Utrzymywał on bowiem, że cuda Jezusa miały wartość tylko dla bezpośrednich świadków i to na mocy dodatkowego objawienia Bożego. Nadto winni oni wierzyć, by mogły dla nich być motywem wiary. Wydaje się, że współcześnie do tej opinii zbliża się X. Léon-Dufour, który pisze: „Cud nie może być przekazywany jako «dowód» ponadczasowy, ale pojawia się jako «znak» doskonale przystosowany do ludzi, niekoniecznie jednak do ludzi wszystkich czasów”⁴⁹

49. Jak mówić dzisiaj o cudach. „Życie i Myśl” 26: 1976 nr 7/8 s. 33 n.

Wydaje się, że cud traktowany jako znak-symbol istniałby nie tylko w momencie jego zaistnienia, ale trwałby i zachowywałby swoją wartość zawsze w chrześcijaństwie. Tym samym oddziaływałby nie tylko na bezpośrednich świadków. Byłby źródłem permanentnej hierofanizacji. Jak to bliżej rozumieć? Czy cud zaistniałby jedynie w momencie jego powstania i później byłby przekazywany jako fakt doktrynalny i historyczny ukazujący nam teologiczne znaczenie? Rozwiązując ten problem można posłużyć się analogią wziętą z objawienia Bożego: tak jak objawienie jest faktem przeszłym i rzeczywistością, która trwa, realizuje się w historii i jest ciągle aktualna, tak samo cud jako rzeczywistość znakowo-symbolowa trwa i aktualizuje się w historii. Tym samym zachowuje swoją wartość dla wszystkich, którzy są zdolni do dostrzegania działań Boskich w świecie.

W opinii fundamentalistów i egzegetów cuda, zwłaszcza cuda uzdrowień i wskrzeszeń, wyrażają ideę nowego stworzenia, które będzie udziałem wszystkich zbawionych w czasach eschatologicznych; są one jego antycypacją⁵⁰. Posługując się kategorią znaku uważano, że zapowiadają one erę eschatyczną. Idea ta znajduje swoje potwierdzenie i pogłębienie w kategorii symbolu zastosowanej do cudu. On również zapowiada ostateczną pełnię bytu ludzkiego w Bogu, tym bardziej zasadnie, że jest już jej zapoczątkowaniem. M. Eliade powstanie symboli, zwłaszcza archetypów antropologicznych o charakterze religioznawczym, łączy z ideą raju utraconego, ku któremu kierują się tęsknoty i marzenia ludzkie, by wrócić i osiąść to, co już się posiadało⁵¹.

Jeśli tę interpretacją uznać za wiarygodną, wówczas idea cudu-symbolu spinałaby niejako pierwotne stworzenie człowieka przez Boga i bycie z Nim oraz zapowiadała jego nową egzystencję w eschatycznym zjednoczeniu z Bogiem.

W jaki sposób dokonuje się rozpoznanie cudu-symbolu? W tej kwestii trzeba mieć na uwadze to, co powiedziano o rozpoznaniu symbolu. Jest ono

50. Por. Rusecki. Wiercie moim dziełom s. 172–176.

51. Sacrum, mit, historia. Warszawa 1970. Por. A. Vergote. *Interprétation du langage religieux*. Paris 1974 s. 68 nn.

zresztą podobne do religijnego rozpoznania cudu jako znaku Bożego działania. Przy tym należy podkreślić, że analogicznie jak przy religijnym rozpoznaniu cudu⁵², tak i przy rozpoznaniu cudu-symbolu musi on być brany w strukturalnej całości, a więc dwa jego elementy: symbolizujący i symbolizowany, gdyż one stanowią o cudzie-symbolu. Stąd jasne się staje, że branie pod uwagę jedynie elementu symbolizującego jest niewystarczające, a nawet wypaczające go. W związku z tym nauki przyrodnicze nie mogą uchodzić za kompetentne w kwestii, czy cud zaistniał, czy też nie. Nauki przyrodnicze i filozoficzne wchodzące w proces naukowego rozpoznania cudu, którego potrzeby nie sposób zanegować i odrzucić, badałyby tylko szatę zewnętrzną symbolu-cudu nie docierając przy pomocy swych metod do czynnika symbolizowanego. Niemniej pomagają w ustaleniu elementu symbolizującego w aspekcie jego niezwykłości i naturalnej niewytłumaczalności, choć ten czynnik cudu – jak wiemy z literatury przedmiotu – nie musi w sposób absolutny przewyższać sił natury, byleby skądinąd było wiadomo, że Bóg wybiera go i używa do zbawczych celów⁵³. Właściwym podmiotem rozpoznania cudu-symbolu jest człowiek religijny. On bowiem może być partnerem Boga, który go wzywa do zbawczego dialogu w cudzie. Oczywiście podmiot poznający winien posiadać pewne dyspozycje religijno-moralne.

Wydaje się, że w kwestii rozpoznania cudu-symbolu należałoby wprowadzić pewne dystynkcje, a mianowicie na tych, którzy doświadczają cudownych działań Boskich na sobie, a więc tych, którzy współkonstytuują cud-symbol i świadków cudu. Doznający cudu niejako bezpośrednio doświadczają działania Boga i Jego obecności. Oni prawdopodobnie na mocy specjalnej łaski uzdalniającej ich władze poznawcze mają bezpośred-

52. Szerzej zagadnienie religijnego i naukowego rozpoznania cudu omawiają: J. C. Carter. *The Recognition of Miracles*. „Theological Studies” 20: 1959 s. 175–197; E. Kopeć. *Problematyka rozpoznania cudu*. „Roczniki Teologiczno – Kanoniczne” 13: 1966 z. 2 s. 5–22.

53. Taymans, jw. s. 232n.; R. Guardini. *Wunder und Zeichen*. Würzburg 1959 s. 50; J. Mouroux. *Je crois en Toi*. Paris 1964 s. 29–35.

nią intelektę, odczucie i przeżycie obecności Boga. Posiadają tego pewność absolutną, jakiej nikt inny nie może osiągnąć.

Dla świadków i innych osób cudu-symbolu jawi się jako pewien znak, który należy interpretować albo na podstawie świadectwa osób doznających na sobie cudu (tu należałoby stosować kryteria wiarygodności ich świadectw, czyli kwalifikacje religijno-moralne), albo świadectwa Boga oznajmującego sens swojej interwencji, jak to w przypadku wielu cudów Jezusa, albo przez odnośzenie ich do kodu interpretacyjnego, którym jest objawienie Boże (ostatnia ewentualność odnosi się zwłaszcza do cudów późniejszych). Wydaje się, że najlepszym sposobem zdobycia najwyższego stopnia pewności, jaki jest możliwy przy rozpoznawaniu cudu, jest interpretowanie go w świetle owych trzech możliwości (jeśli wszystkie występują równocześnie; często brakuje pierwszej czy drugiej, zwłaszcza przy cudach pozabiblijnych), bowiem przy autentycznym cudzie-symbolu powinny być one zbieżne. Podmiot poznający winien odznaczać się pewną aktywnością. Polega ona na tym, żeby w interpretacji cudu-znaku i symbolu powiązać elementy: znaczący ze znaczoną, symbolizujący z symbolizowaną, gdyż jawią się one w sposób oczywisty zwłaszcza dla świadków cudu. W tym procesie realizowałaby się swego rodzaju aktywność intencjonalna podmiotu – jak ją nazywa K. Jaspers – która kierowałaby się ku swemu przedmiotowi, w tym wypadku cudowi, w określony sposób: z intencją znaczeniowo-symboliczną. Nie chodzi przy tym, by podmiot był aktywny w tworzeniu cudu znaku i symbolu, ale by był twórczy w odczytywaniu i interpretowaniu danej rzeczywistości. Należy dodać, że cud jako znak i symbol mimo procesu rozpoznawania zarówno religijnego, jak i naukowego pozostanie dla nas pewną tajemnicą, której nie wyczerpie się w procesie poznania dyskursywnego czy w doświadczeniu religijnym.

Warto tu jeszcze zasygnalizować, że w procesie rozpoznawania naukowego cudu należy w szerszym stopniu uwzględniać różnego rodzaju nauki o człowieku, bowiem Bóg w historii działa bardziej przez osoby, niż przez rzeczy tym bardziej, że człowiek doświadczający cudu zwykle wchodzi w jego strukturę.

Rozważania prowadzone dotąd doprowadziły do następujących konkluzji. Symbol religijny posiada oryginalną strukturę w stosunku do symbolu naturalnego. Symbol naturalny jest bliższy pojęciu znaku, niekiedy jest uważany za mocny znak, ponieważ raczej wskazuje na rzeczywistość niewidzialną, a jeśli ją zawiera i wyraża, to chodzi również o rzeczywistość naturalną, jakkolwiek innego rzędu. Tymczasem symbol religijny łączy w sobie elementy heterogenne, z których jeden (symbolizujący) jest porządku naturalnego, widzialnego, drugi zaś religijnego i nadprzyrodzonego i tę rzeczywistość zawiera oraz wyraża.

Powyższe ustalenia – dokonane w znacznym stopniu w świetle literatury religioznawczej, antropologicznej i teologicznej – pozwoliły na próbę zastosowania go w teologii, do rozwiązywania podstawowych kwestii, które można wyrazić w sposób bardziej adekwatny właśnie w kategorii symbolu. Jakkolwiek dostrzega się możliwość zastosowania go w wielu dziedzinach teologii, to ze zrozumiałych względów ograniczono się do trzech dziedzin, dwóch ogólnych i jednej szczegółowej, a więc: chrystologii, eklezjologii i mirakulologii. W wyniku rozważań stwierdzono, że pojęcie symbolu może być użyteczne w chrystologii dla wyrażenia jedności osobowej Jezusa Chrystusa, będącego prawdziwym człowiekiem i prawdziwym Bogiem, przy czym Symbol–Chrystus winien być traktowany jako Prasymbol i źródło wszelkiej chrześcijańskiej symbolizacji; w eklezjologii, w której Kościół byłby traktowany jako wspólnota wiernych zjednoczona z Chrystusem, współtworzącego rzeczywistość eklezjalną; w mirakulologii, gdzie pojęcie cudu jako symbolu wyrażałoby chyba najlepiej funkcję teofanią cudu.

Powyższe opracowanie należy traktować jako próbę takiego ujmowania zagadnień teologicznych, zasygnalizowanie takiej możliwości, tym bardziej że same rozważania dotyczące Chrystusa jako Symbolu, Kościoła i cudu były bardzo skrótowe. Należałoby, podejmując dalsze próby o charakterze na razie hipotetycznym sprawdzać, czy wszystkie problemy chrystologiczne, eklezjologiczne czy mirakulologiczne dadzą się objąć i wyrazić w kategorii symbolu. Do tego jednak potrzebne są dalsze badania.

To, co powiedziano ogólnie o rozpoznawaniu symbolu i nieco szerzej zastosowano przy rozpoznaniu cudu-symbolu odnosić się powinno do

każdego symbolu religijnego, a więc Chrystusa jako Prasakramentu, Kościoła jako symbolu i ewentualnie innych dziedzin teologicznych, które chciałoby się opracowywać w kategorii symbolu.