

KS. FILIP KRAUZE

WIARA I ROZUM W TAJEMNICY WCIELEŃ. W KIERUNKU SYNTEZY TEOLOGICZNOFUNDAMENTALNEJ

Wstęp

Wcielenie szczytem Objawienia

W tytuł niniejszego artykułu zostały nieprzypadkowo wkomponowane tytuły dwu dokumentów Jana Pawła II: *Fides et ratio* oraz *Incararnationis mysterium*, o których aktualności nie trzeba chyba nikogo przekonywać. Wspomniane encyklika i bulla wraz z listem apostolskim *Tertio millennio adveniente* niosą w życie Kościoła świadectwo jego wiecznej młodości, która objawia się w nim na przelomie tysiącleci. Jednocześnie wspomniane dokumenty jawią się jako pewien znak czasów dla tej szczególnej części Kościoła, którą stanowią świeccy i duchowni, mężczyźni i kobiety, podejmujący systematyczną refleksję nad formami i treścią Bożego Objawienia.

Powstaje pytanie, w którą stronę należy zwrócić wzrok na przelomie tysiącleci, aby móc dotrzeć do esencji wydarzenia, które wiąże się nie tylko z niezwykłością okrągłej daty, ale zamyka również wiek dwudziesty, wiek wielkich klęsk człowieczeństwa, ale też czas ogromnego postępu świadomości w dziedzinie praw człowieka, zwiększenia troski o pełniejsze życie miłością i odpowiedzialnością.

Powodem naszego świętowania jest tajemnica Wcielenia Słowa Bożego. Wcielenia – to znaczy wejścia Boga *mieszkającego w niedostępnej światłości*¹, a jednocześnie Boga Abrahama, Izaaka

¹ Por. IV Modlitwa Eucharystyczna.

i Jakuba, który mówił przez proroków, w porządek rządzący się prawami czasu, masy i długości², w porządek, którego trudną do pominięcia rzeczywistością jest entropia, przemijanie i śmierć. Otóż Bóg zna swoje stworzenie i nieprzypadkowo danc jest nam żyć w czterech wymiarach - przestrzeni i czasu. W tych też wymiarach dokonał się niegdyś pierwszy upadek człowieka. Grzech pierwszych rodziców spowodował skutki przekraczające świat widzialny. Nie od rzeczy byłoby w tym miejscu postawić przykładowe pytanie natury moralnej: „Co się dzieje, gdy przekraczam pierwsze, drugie, trzecie przykazanie Dekalogu? Jeśli, np. będąc chrześcijaninem, w Dzień Pański zrezygnuję z obowiązku i przywileju oddawania chwały Bogu Wcielonemu w Eucharystii – to naprawdę nic dzieje się nic. Nikt nie ponosi śmierci lub uszczerbku na mienu”. Czy aby jednak na pewno?

Grzech człowieka występujący ponad wymiary widzialne zyskał u Boga ocenę, która przejawiała się w pierwszym rzędzie nie w potępieniu grzesznika, ale w drugim powołaniu człowieka. Pierwsze powołanie odbyło się przez stworzenie człowieka, przez uczynienie go mężczyzną i kobietą, podarowanie ziemi i jej bogactw oraz podstawowego prawa: „Czyń dobro. Unikaj zła”. Pierwsze powołanie człowieka zawiera się w Objawieniu kosmicznym. Drugie powołanie zostało skierowane do Abrahama, ojca naszej wiary i miało przez wieki wiary w Jednego Boga przygotować szczyt Bożej Mowy. „Najgłośniejszym wykrzyknikiem” w dziejach kontaktu Boga ze swoim stworzeniem umiłowanym – człowiekiem - stało się spotkanie Boga i Człowieka w Jezusie Chrystusie, dokonane „w pełni czasu”, której odzwierciedleniem jest obecny jubileusz. Tajemnica Wcielenia jest jakby kluczem włożonym pomiędzy wymiary widzialne i niewidzialne Wszechświata, kluczem otwierającym nowy sposób Bosko-ludzkiej egzystencji. Tylko Bóg-Człowiek był mocen przetrącić oścień śmierci, inaugurując niespotykany nigdy dotąd stan życia człowieka w i ponad wymiarami widzialnymi. Nic wchodząc w dyskusje nad wyższością momentu wcielenia lub zmartwychwstania możemy za Ojcem Świętym stwierdzić, że *Jezus jest prawdziwą nowością, przerastającą oczekiwania ludzi i pozostanie nią na zawsze, przez wszystkie kolejne epoki dziejów. Wcielenie Syna Bożego oraz zbawienie, jakiego dokonał przez swoją śmierć i zmartwychwstanie, są zatem właściwym kryterium oceny rzeczywistości*

² Por. Mdr. 11, 20b-21: *Panie, Tyś wszystko urządził według miary i liczby, i wagi! Potężnie działać zawsze jest w Twej mocy i któż się oprze potędze Twojego ramienia?*

d o c z e s n e j i w s z e l k i c h z a m y s ł ó w, k t ó r e m a j ą z a p e w n i ć c z ł o w i e k o w i ż y c i e c o r a z b a r d z i e j l u d z k i e (I M 1).

W jaki sposób powyższe stwierdzenia mogą być odczytane przez teologa? Otóż są wezwaniem do pogłębionej refleksji chrystologicznej również na gruncie współczesnej teologii. Nie znaczy to oczywiście, że należy pomijać którykolwiek z kontekstów teologii, jak zagadnienia antropologiczne, socjologiczne i eklezjalne. Jednak podstawą przeobstwienia tych rzeczywistości pozostaje zawsze rdzenne doświadczenie połączenia natur Syna Bożego. Bulla Jana Pawła II w pewnym sensie polemizuje z tymi, którzy twierdzą, iż o Jezusie Chrystusie niczego nowego powiedzieć się nie da. A jednak, choć Bóg daje się poznać, poznanie to nie daje się wyczerpać przez najwnikliwsze nawet umysły.

Tu właśnie zachodzi związek pomiędzy *Incarnationis mysterium* a *Fides et ratio*. Otóż, najbardziej przemawiającym do wyobraźni sformulowaniem wspomnianej encykliki jest stwierdzenie, iż wiara i rozum to dwa skrzydła, unoszące człowieka ku kontemplacji prawdy. A cóż to jest prawda? Albo – Któż jest Prawdą?. *Ja jestem drogą i prawdą, i życiem* (J. 14, 6) – powie Jezus Chrystus. Nie umniejszając w niczym roli teologii dogmatycznej, która prowadzi badania niejako wewnątrz Objawienia, które z jej perspektywy rozumie się samo przez się, zwraca się uwagę na doniosłość teologii fundamentalnej. W krótkim okresie przejściowym pomiędzy apologetyką poprzednich wieków, próbującą podawać dowody prawdziwości Objawienia, a teologią szukającą teże wiarygodności, tego typu refleksja przygasła w życiu Kościoła. Jednak właśnie potrzeba ponownego spojrzenia na wiarę, z uwzględnieniem racji, mogących być przyjętymi przez osoby, oczekujące nie tyle dowodów, co wielotorowej wiarygodności swojej lub jeszcze nie swojej wiary, spowodowała odrodzenie teologii fundamentalnej.

Piszący niniejsze słowa, ma możliwość doświadczać żywotności wspomnianej dyscypliny teologicznej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, gdzie kierownikiem teże katedry jest ks. prof. dr hab. Marian Rusecki³.

³ Jednym z pracowników wspomnianej katedry jest kapłan naszej archidiecezji, ks. dr Jan Perszon, prowadzący zajęcia z zakresu antropologii kulturowej i misjologii. Najnowszą jego pracą jest wydana na KUL-u monografia, dotycząca zwyczajów, obrzędów oraz wierzeń pogrzebowych i zaduszkowych na Kaszubach - *Na brzegu życia i śmierci*. Tematyka tego jednego w swoim rodzaju opracowania dotyczy nie tylko strony etnograficznej, ale przede wszystkim jest odkrywaniem w rodzimym kręgu wpływu przemian kulturowych na współczesną mentalność, przemian owocujących tzw. „tabuizacją

Przedmiotem współczesnej refleksji teologicznofundamentalnej jest, jak już wspomniano, fakt Objawienia Bożego i jego wiarygodności. Podstawowe zaś pytanie brzmi: „Na jakiej podstawie możemy przyjąć wiarę rozumem?”, to znaczy „Na ile Boże Objawienie znajduje potwierdzenie swojej prawdziwości w przesłankach podpadających pod racjonalność ludzkiego poznania?”. Jedną z prób odpowiedzi na postawione pytania była podjęta swego czasu przez piszącego te słowa w Gdańskim Seminarium Duchownym analiza koncepcji cudu ks. Mariana Ruseckiego. Zagadnienia tam zawarte wiążą się ściśle z tematem *Wiara i rozum w tajemnicy wcielenia*. Niniejszą publikację dedykuję zmarłemu niedawno śp. ks. prof. dr. hab. Kazimierzowi Kloskowskiemu, promotorowi tamtej pracy, który w swoich badaniach wyjaśniał w kontekście wiary i rozumu powiązania ewolucjonizmu i kreacjonizmu, dając tym przykład wiernej prawdzie chrześcijańskiej syntezy *fides* i *ratio*.

1. Wokół pytania o istotę Objawienia Bożego. Posoborowy paradygmat teologii fundamentalnej

*Paradygmaty to pojęciowo-metodologiczne systemy danego zespołu badaczy, określające ramy akceptowanych metod i decydujące o uznaniu czegoś za problem, a także wskazujące sposoby jego rozwiązywania*⁴. Paradygmat to inaczej pewien wzorzec uprawiania danej nauki, pojęcie stosowane szczególnie w odniesieniu do nauk przyrodniczych. Teoria względności, fizyka kwantowa oraz odkrycia astronomiczne ostatnich dziesięcioleci podsycają myśl o ujednoczeniu nauk przyrodniczych według jednego, unifikującego wzorca-modelu⁵.

Można z dużą dozą prawdopodobieństwa zauważyć pewną analogię pomiędzy dwudziestowiecznymi naukami przyrodniczymi a teologią. Otóż również sposób uprawiania teologii, jej wzorzec ulegał w naszym wieku szczególnie dynamicznym zmianom, czemu dała wyraz myśl ostatniego Soboru. Czym dla nauk przyrodniczych teoria względności, tym dla

śmierci”. Jednakże stawką jest nie tylko bardziej lub mniej głębokie rozumienie śmierci, ale całokształt postaw wobec rzeczywistości nadprzyrodzonej, pytanie o wieczne życie lub pośmiertną pustkę. Przemiany kaszubskiej *ars moriendi* (dosł. „sztuki umierania”) stanowią tło do zapytania o religijność i wiarę współczesnego człowieka, o jej szanse i zagrożenia. (J. Perszon, *Na brzegu życia i śmierci*, Lublin 1999).

⁴ P. Kunzmann, F. Burkard, F. Wiedmann, *Atlas filozofii*, Warszawa 1999, s. 187.

⁵ Por. M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Tarnów 1992, s. 50-54.

teologii nowe spojrzenie na fakt Objawienia, fundamentalną oś każdej religii⁶. Być może należałoby mówić o paradygmacie i jego przemianach również w teologii, szczególnie w teologii fundamentalnej, osadzonej szczególnie mocno w bieżącym kontekście kulturowo-poznawczym⁷.

Spośród koncepcji Objawienia, omawianych przez ks. Ruseckiego, szczególnie jedna zaważyła na losach apologetyki katolickiej i kształtowała jej oblicze aż do naszego wieku. Chodzi o panującą w apologetyce klasycznej koncepcję intelektualistyczną. W tym ujęciu Objawienie traktowano jako proces odsłaniania człowiekowi pewnej ilości prawd, pojęć, informacji o sobie i swoich planach względem człowieka. Ten zaś miał obowiązek uwierzyć w ów przekaz ze względu na autorytet objawiającego się Boga. Przeakcentowanie warstwy intelektualnej stawało dzieła Boga poza nawiasem Objawienia, pozbawiając je tym samym powiązania z objaśniającym słowem⁸. Spróbujemy uchwycić proces, który doprowadził teologię fundamentalną do egzystencjalnego, personalistycznego i dialogicznego rozumienia Objawienia, traktowanego często wcześniej, jako wielka encyklopedia spraw Boskich i ludzkich.

1.1. Kryzys apologetyki impulsem do poszukiwania nowych jej ujęć

Uwarunkowania teologii fundamentalnej są głęboko zakorzenione w kondycji współczesnej ludzkości. W wyniku takiego rozeznania mówi się wręcz o **kryzysie apologetyki, spowodowanym takimi przyczynami,**

⁶ (...) wszystkie religie w tłumaczeniu ich pochodzenia odwołują się przede wszystkim do faktów zewnętrznych, a mianowicie do jakichś objawień leżących u podstaw konkretnych religii, czy mówiąc ogólnie - u podstaw wszystkich religii. M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Lublin-Sandomierz, 1997, s. 193.

⁷ Wspomniany temat paradygmatu teologii w relacji do paradygmatu nauk przyrodniczych wymaga odrębnego, wnikliwego studium na gruncie teologii fundamentalnej, dlatego jego rozwinięcie planuje się w osobnym artykule lub opracowaniu monograficznym. Za sztandarową pozycję z tej dziedziny, przetłumaczoną na język polski, można by uznać G. Barboura *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, Kraków 1984. Już wówczas zainteresowanie wzajemnymi relacjami paradygmatów nauk przyrodniczych i teologii wykazywał J. Życiński, co znalazło wyraz w jego późniejszych pracach, wydawanych nieraz wspólnie z M. Hellerem.

⁸ Por. M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej*, t. 1, Lublin 1994, s. 186; patrz także tenże, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, Lublin 1992, s. 387.

jak: zmiana mentalności człowieka, rozwój nauk o nim, postęp nauk biblijnych, teologicznych oraz wzrost ekumenizmu. Ludzkość nie szuka dziś odpowiedzi czysto dyskursywnych. Wierzy najbardziej w to, czego osobiście doświadczy, często w sposób intuicyjny. Niechętnie szuka Boga, gdyż dotąd czyniła to na drodze dyskursu. Wydaje się na pierwszy rzut oka, że nauki przyrodnicze nie wymagają tak licznych założeń i opisują świat w sposób bardziej wymierny. Poza tym niepojęty dramat wyboru Boga przeciw człowiekowi zrodził się w umysłach pod wpływem humanizmu rozwijanego w klimacie wypaczonej wolności-samowoli⁹.

Ze strony filozofii, na podstawie której budowano teologię, nadmierne rozwinięcie hylemorfizmu (*... mocno zaważyło na teorii człowieka, która wyakcentowała «nature», zaś w niej głównie rozum (rozumną naturę), a pominęła «historię», czyli ujmowała człowieka statycznie, nie uwzględniając jego momentów dynamicznych i egzystencjalnych*¹⁰). Egzystencjalistyczne i fenomenologiczne podejście do człowieka, dochodzące do głosu od końca zeszłego wieku, uświadomiło teologom, iż wszelkie poznanie Boga - także w fakcie Objawienia - dokonuje się poprzez człowieka, co zwróciło uwagę na jego znaczną rolę w akcie udzielania się Boga. Współcześnie pod wpływem pogłębionej świadomości personalistycznej można już mówić nawet o pewnym antropocentryzmie teologii fundamentalnej¹¹.

Rozwój nauk biblijnych, a szczególnie hermeneutyki biblijnej, pomaga w docieraniu do prawdy objawionej pełniej niż kiedykolwiek. Księgi Pisma Świętego, badane z perspektywy głównie religijnej, odsłaniają podstawowe pojęcia: wiara, objawienie, cud, wiarygodność - jako znaki i wydarzenia kontaktu Boga z człowiekiem nie tylko na płaszczyźnie intelektu, ale we wszystkich sferach osobowego bytu. Na takim spojrzeniu zyskało również pojmowanie cudu nie tylko jako osobliwości fizycznej, ale głównie w aspekcie dialogicznym - jako mediatora orędzia Bożego, skierowanego do wszystkich sfer człowieka: woli, uczuć i rozumu¹².

Ruch ekumeniczny w sensie właściwym datuje się na przełom XIX i XX w. Jedni pojmowali przy tym ekumenizm jako jedność „życia i czynu” chrześcijan - drudzy obstawali przy ekumenizmie również w sferze dogmatycznej, w jedności „wiary i ustroju”. Dopiero Sobór Watykański II, wyszedłszy poza pojmowanie ekumenizmu jedynie

⁹ Patrz M. Rusecki, *Przyczyny kryzysu apologetyki*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 20 (1973) z. 2, s. 41-44.

¹⁰ Tamże, s. 47.

¹¹ Por. M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa...*, dz. cyt., s. 42-49.

¹² Patrz M. Rusecki, *Przyczyny...*, dz. cyt., s. 52-53.

w kategoriach konwersji na katolicyzm, wyłożył nową doktrynę jedności chrześcijańskiej. Chodzi o nawrócenie członków wspólnot chrześcijańskich ku Chrystusowi poprzez usunięcie postaw burzących wzajemną miłość, o dialog międzywyznaniowy, współpracę, wzajemną modlitwę i odnowę Kościoła. Potrzeba więc apologetyki ogólnochrześcijańskiej (nie tylko katolickiej), w ramach istniejącej teologii fundamentalnej¹³.

Dostrzeżone w powyższym kontekście główne braki apologetyki (zewnętrzność, statyczność, apersonalizm, niewłaściwe posługiwanie się Pismem św. oraz nieekumeniczność) ukazują, dlaczego apologetyka w dawnej formie nie sprostała potrzebom współczesnego Kościoła. Jest to równocześnie wskazówka, jaka teologia jest przez chrześcijan najbardziej oczekiwana: musi mieć ona charakter biblijny, antropologiczny, teologiczny (a nie, jak chcieli niektórzy - naturalistyczny) i ekumeniczny. Od czasu opublikowania przez ks. Ruseckiego powyższego „raportu o stanie apologetyki” upłynęło ponad ćwierć wieku. **Wydaje się, iż zaproponowany przez niego pluralizm ujęć w ramach rodzimej teologii fundamentalnej pozwolił na wypracowanie skutecznych współcześnie uzasadnień faktu i sposobów Objawienia Bożego¹⁴.**

1.2. Źródła współczesnej koncepcji Objawienia w dziejach refleksji teologicznej

Zwrócimy uwagę na źródła biblijne, patrystyczne, pozakatolickie źródła chrześcijańskie oraz na bezpośrednich prekursorów koncepcji cudu, rozumianego w kategorii jedności słowa i czynu objawiającego się Boga - B. Pascala, J. H. Newmana oraz M. Blondela. Ks. Ruseckiego *Cud w myśli chrześcijańskiej* jest jak dotąd jedyną tego typu polską monografią, omawiającą przy okazji konkretnego przejawu Objawienia procesy, kształtujące jego koncepcję w historii teologii.

Zagadnienie źródeł wczesnochrześcijańskich zasługuje na pierwszeństwo nie tylko ze względu na porządek chronologiczny. Ich doniosłość wynika z bliskości wydarzenia Chrystusa, a co za tym idzie - z oryginalności przekazu Jego dzieł, w tym cudów, przez pierwszych świadków w historii Kościoła¹⁵. **Sam Chrystus na podstawie licznych dokonanych dzieł-cudów potwierdza prawdę głoszonej przez siebie nauki, tworząc przy okazji jedyną w swoim rodzaju autoapologię.**

¹³ Por. M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa...*, dz. cyt., s. 63-69.

¹⁴ Tamże, s. 69-81.

¹⁵ Por. M. Rusecki, *Funkcja argumentacyjna cudów w pierwszych trzech wiekach Kościoła*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 26 (1979) z. 2, s. 29.

Jednak to nie obrona siebie, ale zbawcze posłannictwo jest Jego głównym celem. **Kerygmat Piotrowy i Pawłowy**, spisany w **Dziejach Apostolskich**, przekazuje wiarę uczniów Chrystusa. Nie jest to wiara ślepa. *Obok autorytatywnego przepowiadania Słowa Bożego ukazują oni racje, dla których sami uwierzyli i za pomocą których chcą przekonać o zbawczym posłannictwie Jezusa, tych którzy jeszcze nie wierzą (...) pierwotna katecheza w rejestrze argumentów podaje również cuda Jezusa jako racje wiarygodności Jego posłannictwa. (Dz. 2, 22 i 10, 38)¹⁶*. Same jednak cuda nikogo do wiary przymusić nie mogą. Ich działanie polega na czym innym. **Chodzi o działanie przynajmniej dwutorowe. Z jednej strony Objawienie Boże w cudzie działa na zmysły i rozum człowieka, „od zewnątrz”, a jednocześnie „od wewnątrz” - przez łaskę, która pełni funkcję objaśniającego słowa i uzdalniającej zachęty.** W ujęciu teologii apostoelskiej przez owo dwojake działanie łaski rodzi się wiara, cud zaś, osadzony w historii zbawienia, skłania do uznania tejże historii za wiarygodną. Cuda są więc faktami realizującymi Boży plan zbawienia.

W wiekach II-IV i późniejszych teologia chrześcijańska wypracowuje nowy typ uzasadniania eklezjologicznego, motywujący życie Kościoła w nierozdzielnej łączności z Chrystusem. Mniej uwagi poświęcano cudom, gdyż rozpowszechniona wówczas taumaturgia pogańska w zestawieniu z cudami chrześcijańskimi wzbudzałaby zbyt wiele kontrowersyjnych skojarzeń. Apologia zaś nie miała ze swej natury wymiaru systematycznego, ale zdecydowanie praktyczny. Teologia Ojców jest soteriocentryczna. W jej centrum znajduje się zbawcze dzieło Chrystusa. Zbawienie dokonuje się poprzez Jego słowa i czyny. Jednak jeżeli jakkolwiek mówiło się o „wierze w cuda”, to nie jest ona prostym następstwem wyizolowanej niezwykłości, ale raczej konsekwencją wezwania do wiary, towarzyszącego wydarzeniu. Ojcowie rozwijają więc nauczanie apostoelskie, szczególnie jeśli chodzi o wpływ cudu na wiarę. Mając na myśli historyczne źródła współczesnego pojmowania wiary i Objawienia, należałoby wspomnieć o koncepcji św. Augustyna, gdyż zawarta w jego poglądach kategoria „znaczenia” pozwala dostrzec u niego pierwsze ślady panującej w obecnej posoborowej teologii znakowej wizji Objawienia¹⁷. Cud nie dzieje się wbrew naturze, ale jest również tajemnicą, ale nie poprzez naszą ignorancję wobec praw natury, lecz wobec nieogarnionego planu Bożego. Cud należy więc nie tylko do porządku natury, ale i łaski. Zaś ja-

¹⁶ Tamże, s. 31.

¹⁷ Zagadnienie zanalizowano na podst. M. Rusecki, *Świętego Augustyna teologiczne rozumienie cudu i jego funkcji*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 31 (1984) z. 2, s. 110-117.

ko część Bożego planu zbawienia cuda są środkiem Objawienia zbawczych zamysłów Bożych. **Nie tylko więc niezwykłość, ale i kategoria znaczeniowa specyfikuje cud, który jest „ciałem Słowa”.** Celem zaś informacji niesionej przez cud i Słowo jest zbawienie człowieka - jego udział w życiu Bożym.

Dochodząc do źródeł znakowej koncepcji Objawienia, nie sposób pominąć rozwiązań, które wyrosły na gruncie myśli chrześcijańskiej, jednak bez łączności z magisterium Kościoła. Chodzi przede wszystkim o ujęcia protestanckie M. Lutra i F. Schleiermachera oraz o rozumienie cudu przez apologetów utożsamianych z nurtami modernistycznymi: A. Loisy, A. Sabatiera i G. Tyrrella. **U nich wszystkich można zaobserwować procesy, które zgodnie z tendencją przewagi Objawienia wewnętrznego nad zewnętrznym doprowadzą do zakwestionowania tradycyjnego pojęcia cudu i do zwrócenia uwagi bardziej na jego stronę znaczeniową niż fizykalną¹⁸.** Poglądy Marcina Lutra kształtowały się w starciu z panującym u schyłku średniowiecza racjonalizmem tomistycznym i częściowo augustyńskim. Nie bez znaczenia okazał się także wspólny kryzys teologii i całego Kościoła. Dominowało słabe kaznodziejstwo, pomijające bezpośrednią wykładnię Pisma Świętego, traktujące religię częstokroć na sposób magiczny. Mnożono „cudowności”, dziejące się za przyczyną różnorodnych relikwii, które przez to zyskiwały wartość nie tylko religijną, ale częstokroć ekonomiczną. Handlowano zresztą nie tylko relikwiami. Oddźwięk w krytyce reformatorów znalazła również głośna sprawa odpustów. Wobec narzucających się obrazów zewnętrznego traktowania wiary, Luter położył nacisk na fakt łaski udzielanej człowiekowi przez Ducha Świętego niejako od wewnątrz, w przeżyciu religijnym. Takie działanie objawiającego się Boga zachodzi przede wszystkim w akcie przepowiadania Słowa Bożego. Wówczas rodzi się wiara, która nie polega na intelektualnym przyjęciu systemu prawd, ale na akcie o charakterze egzystencjalnym. Do zaistnienia wiary nie potrzeba więc zewnętrznych autorytetów ani niezwykłych znaków. Stąd również tak gwałtowne odrzucenie strony zjawiskowej cudu, na którą położył nacisk św. Tomasz z Akwinu, a w szczególności jego komentatorzy. Tym bardziej, że właśnie Antychryst miał dokonywać wielu zadziwiających cudów fizycznych¹⁹. **Nauczanie M. Lutra, choć słusznie odrzucone przez Magisterium Kościoła, zawiera wiele cennych intuicji. Niektóre z nich to położenie ak-**

¹⁸ Zob. M. Rusecki, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 161-211 oraz tegoż autora *Ewolucja funkcji motywacyjnej cudu w genezie aktu wiary*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 33 (1986) z. 2, s. 29-39.

¹⁹ Tenże, *Cud w myśli...*, dz. cyt., s. 166-168.

centu na religijny charakter cudu w powiązaniu z łaską i Objawieniem oraz dostrzeżenie funkcji „apelu o wiarę” w zbawczej aktualizacji Słowa Bożego, w żywym, obecnym i działającym Chrystusie. Z drugiej strony jednak zanegowano cuda w Kościele i odrzucono ich wymiar fizyczny, konieczny do zaistnienia znaku. Podobnie odrzucono ich wymiar probatywny, kładąc nacisk na wewnętrzne oświecenie człowieka przez łaskę ku uwierzeniu. Nieco inaczej do kwestii cudu i Objawienia podszedł F. Schleiermacher. W swojej apologetyce interesuje się zagadnieniami wiary, mającej źródło nie w rozumie (Kant) ani w woli (Luter), ale w uczuciu. Jednocześnie utożsamiał cud z Objawieniem, wyrażając w sposób nieco uproszczony skądinąd słuszną intuicję, iż cud przynależy do Objawienia i jest jedną z form jego realizacji. Modernizm powstały na protestanckim gruncie teoriopoznawczym, choć podjął szczytne zadanie odnowy teologii, nie mógł go wypełnić ze względu na obce duchowi chrześcijańskiemu założenia metodologiczne: agnostycyzm, immanentyzm i relatywizm. W modernizmie jednak, mimo tych właśnie założeń, znalazło się wiele miejsca na tematykę taumaturgiczną. Jednocześnie wspomniany nurt poprzez przeciwieństwo, na zasadzie reakcji, przyczynił się do wzmocnionej absolutyzacji dowodu z cudu w *magisterium* Kościoła. W dobie po Soborze Watykańskim I teolog A. Loisy dostrzegł dwa porządki rozpoznania cudu: naukowy i religijny²⁰. Położył jednak zbyt wielki nacisk na aspekt religijny. I choć zewnętrznie nie zrywa z poznaniem intelektualnym, to jednak skłania się ku fideizmowi, stwierdzając subiektywnie, iż jedne fakty Boskie istnieją niezależnie od poznania ludzkiego, inne zaś stwarzane są przez wiarę. A. Sabatier i G. Tyrrell, podobnie jak Loisy, bardzo mocno przeżywali współczesny im kryzys wiary. Dostrzegali jej przeintelektualizowanie, sądząc, iż katolicy chcą ograniczyć wiarę do systemu prawd. W swojej teologii reprezentowali sentymentalizm, psychologizm, woluntaryzm, irracjonalizm i antropocentryzm, przejawiający się przede wszystkim w uzasadnianiu religii chrześcijańskiej wymaganiami i potrzebami człowieka. Z pragnień właściwych człowiekowi, jako istocie nie tylko cielesnej, ale i duchowej, bierze źródło zmysł religijny. Tym zmysłem odbiera się doświadczenia religijne jako bezpośrednie i indywidualne Objawienie Boga wobec każdego człowieka z osobna. Niestety omawiani autorzy zakwestionowali czynnik racjonalny oraz wszelkie dane przez Boga środki, pośredniczące w procesie powstawania i przeżywania wiary. Cud i jego racjonalne rozpoznanie zostały przekreślone na rzecz serca i uczucia, co spotkało się z frontalnym sprzeciwem Urzędu

²⁰ Jakże to przypomina kontekst *Fides et ratio*!

Nauczycielskiego Kościoła i przyczyniło się po części do dalszej intelektualizacji Objawienia i jego absolutyzacji dowodowej.

Podczas gdy nowożytna apologetyka pozostawała z jednej strony pod wpływem interpretowanej ze zmiennym szczęściem myśli Akwinaty, a z drugiej ulegała nurtom racjonalistycznym, wpływom protestanckim i modernistycznym, pojawiło się przynajmniej trzech autorów, którzy wybijają się poprzez zwrócenie uwagi na stronę znaczeniową cudu jako faktu, mającego szczególną łączność z Objawieniem. Chodzi o B. Pascala, H. Newmana i M. Blondela²¹.

B. Pascal, stojąc początkowo na gruncie filozofii kartezjańskiej, dostrzegł rychło, iż nie da się uprawiać teologii na sposób nauk szczegółowych. Spostrzeżenie to zaowocowało całkowitym zwrotem ku religijnemu ujmowaniu świata, głównie z perspektywy zbawienia w Chrystusie, które jest naprawą zepsutej ludzkiej natury i wyniesieniem jej do bycia z Bogiem. Pascal chce uczynić te wartości zbawcze dostępnymi dla całej ludzkości. Stąd potrzeba apologetyki, której celem byłoby nie tylko „dowodzenie” prawd wiary, ale też wzbudzanie w człowieku woli przyjęcia zbawienia. Do poznania Chrystusa nie dochodzi się jednak bezkrytycznie. Decyzję wiary poprzedzają argumenty: jedność przepowiadania Starego i Nowego Testamentu o Chrystusie, ciągłość i trwałość chrześcijaństwa, jego odniesienia kulturowe, a wreszcie cuda i fakt Chrystusa. Chociaż Pascal nie podaje zwartej teorii znaku, to jednak nie rezygnuje z ujmowania cudu jako znaku Bożego. **Cud w sferze widzialnej obrazuje to, co w cudzie niewidzialne.** Omawiany autor uważa, że cuda biblijne mogą silniej budować wiarę niż to ma miejsce w innych religiach, gdyż widać, iż są one wyraźnie przez Boga zaplanowane i zapowiedziane (np. plagi egipskie). Dostrzega więc funkcję motywacyjną cudu, w powiązaniu z którą opisuje pozostałe: objawieniową, prognostyczną i kościolotwórczą. Dopiero po przyjęciu określonych kryteriów prawdziwości cudów i Objawienia można przejść do funkcji dowodowej cudu. Cud nie przymusza do wiary, ale do niej nakłania. Sam jednak, bez łączności z prorocत्वami i całym Objawieniem, nie jest dowodem wiarygodności. Dlatego nie należy traktować cudu i Objawienia jako osobnych rzeczywistości, gdyż dopiero wzięte wspólnie mogą stanowić znak Boga uobecnionego w historii zbawienia.

²¹ Zagadnienie opracowano m.in. na podst. M. Rusecki, *Możliwość pluralizmu w teologii fundamentalnej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 25 (1978) z. 2, s. 31-53.

Kolejnym prekursorem znakowej koncepcji Objawienia jest kardynał J. H. Newman. Jako prekursor „powrotu do źródeł” w apologetyce interesował się głównie relacjami człowieka do Boga i przyrody oraz wiary do rozumu. W celu poznania rzeczywistości religijnej przyjmował dwie drogi: przez dowodzenie oraz przez przeświadczenie. Dlatego chrześcijaństwo ujmował nie tylko jako zespół prawd, ale jako żywą relację Bóg-człowiek, w której człowiek otrzymuje przeświadczenie co do Boga jako Osoby, którą spotyka się w zbawczym dialogu. Jego nauka o genezie aktu wiary w okresie, gdy już przeszedł na katolicyzm, zawierała się w stwierdzeniu: *Wierzy się dlatego, że Bóg potwierdził Swe Objawienie*²². Na podstawie wielostronnego opisu cudu jako znaku Newman krytykował racjonalistów, zrównujących bezkrytycznie cuda chrześcijańskie z magią. Zwracał uwagę na okoliczności danego faktu niezwykłego oraz na zmysł przeświadczenia. Objawienie wyraża się w cudzie, który jako mocny znak Bożej obecności, może rozbudzić uśpione codziennością sumienie człowieka, a rozbudzona w ten sposób świadomość moralna ukierunkowuje duszę ku Bogu.

Trzeci ze wspomnianych autorów, M. Blondel stworzył swoistą apologetykę immanentną, różniącą się od współczesnych apologetyk II poł. XIX w., przesiąkniętych naturalistycznym spojrzeniem na religię i cud. Był przez to posądzany o tendencje modernistyczne, a jego dzieła trafiły na indeks. Uznać go jednak należy za prekursora współczesnej odnowy apologetyki. Polegała ona na wypracowaniu nowego rozumienia dowodu. Otóż w apologetyce i religii ma on inny charakter niż w naukach ścisłych. Ma charakter znaku, dlatego tak duży nacisk kładzie się przy tej okazji na dyspozycje człowieka do jego przyjęcia. Choć Blondel nie zbudował własnej koncepcji znaku to jednak przeczuwał, że chodzi o składniki: fizyczny - empiryczny i nadprzyrodzony - znaczący. Dlatego pojęcia opisujące rozpoznanie nadprzyrodzoności w cudzie, mogą być jedynie analogiczne do tej rzeczywistości. I tak, jak psychiczny obraz Boga nie jest Bogiem, tak cud zapowiadający zbawienie nie jest sam w sobie Królestwem Bożym. Najpełniejsze Objawienie nastąpiło w akcie wcielenia Chrystusa, w którym *Bóg się zhumanizował, by nas deifikować*²³.

Podsumowując tę część naszych rozważań trzeba stwierdzić, że wymienieni na końcu autorzy cechowali się ujęciami cudu, skłaniającymi myśl chrześcijańską w kierunku jego koncepcji znakowej. Wszyscy trzej uznali dowodzenie w apologetyce za specyficznie różne od praktyki nauk

²² Zobacz M. Rusecki, *Cud w myśli...*, dz. cyt., s. 304.

²³ Tamże, s. 327.

przyrodniczych i filozofii. Chociaż nie zbudowali własnych teorii znaku, to jednak uznali, że cud ma charakter znaku, składa się bowiem z części widzialnej i niewidzialnej, a jego znaczenie jest ukryte w tej drugiej. Można powiedzieć, że myśl teologiczna zatoczyła koło, od Jezusa Chrystusa, przedstawiającego Siebie jako Boga Wcielonego, wskazującego na swoją wiarygodność przekraczającą to, co można było z zewnątrz dostrzec w Jezusie, poprzez rozdzielenie formy i treści Objawienia oraz różnorodnie wyrażane przeciw temu protesty, aż do reintegracji Objawienia w myśli prekursorów jego znakowego pojmowania.

1.3. Chrystocentryzm, personalizm, historiozbawczość - rysy współczesnej koncepcji Objawienia

Przemianie ujęć uległa nie tylko refleksja nad formą, ale także nad treścią Objawienia. Skoro Objawienie to nie tylko fakt cudowny lub prorocki i nie tylko Boże dekryty ostatecznie „zmumifikowane” w Piśmie Świętym i Tradycji - to okazuje się, że treść jest nierozzerwalnie związana z formą Objawienia, a więc sposób mówienia Boga do człowieka wynika już z samej treści przekazu.

Na przełomie wieków XIX i XX równolegle podlegały reinterpretacji koncepcja Objawienia i koncepcja wiary. Skoro wiara ma być odpowiedzią na Objawienie - również jej koncepcja musiała się zmienić, między innymi w związku ze wspomnianym wcześniej kryzysem ujęć intelektualistycznych. Zjawisko to zostało na gruncie teologii polskiej dostrzeżone dość szybko po ostatnim Soborze. *Źle się stało, że niepełne określenie wiary ze spekulatywnej teologii przejęły podręczniki teologii i katechizmy i w ten sposób przedostało się na teren kazania i katechezy. Przekonanie, że wiara jest tylko nadprzyrodzonym i wolnym uznaniem przez umysł prawdy objawionej przez Boga, a nie także, lub przede wszystkim, oddaniem siebie Bogu w nadziei i posłuszeństwie, spowodowało, że zbyt wielu chrześcijan, począwszy od pierwszej katechezy o tak pojętej wierze, zaczęło sądzić, iż wystarczy w sferze intelektualnej uznać za prawdę pewne tajemnice objawione, aby zadośćuczynić warunkom wiary i być chrześcijaninem*²⁴. Współczesny personalizm koncepcji Objawienia wiąże się z odkryciem osoby ludzkiej jako jego odbiorcy w akcie interpersonalnego, Bosko-ludzkiego komunikowania, wokół którego narasta wydarzenie wiary. Koncepcja ta posiada trzy zasadnicze rysy: **personalistyczne rozumienie Boga i człowieka w akcie Objawienia; dialogiczny**

²⁴ R. Rogowski, *Teologia żywej wiary*, „Znak”, 222 (1972), s. 1591.

charakter oraz personalistyczny sposób realizacji tego aktu²⁵. Bóg nie jest rzeczą, ideą, ale dynamicznym Autorem i podmiotem Objawienia, który prowadzi z człowiekiem dialog poprzez święte znaki. Przy tym nie wymusza odpowiedzi wiary, ale czeka na decyzję osoby ludzkiej. Personalizm Objawienia Bożego wzmaga się, gdy odkrywamy, że oprócz form słownych i teofanijnych jest ono przede wszystkim działaniem Bożym, działanie zaś jest jednym z podstawowych przymiotów osoby. Takie samoobjawienie Boga przyjmuje swój szczyt w osobie Jezusa Chrystusa, dlatego można mówić o jego ściśle chrystocentrycznym charakterze.

Historiozbawczość i chrystocentryzm posoborowej koncepcji Objawienia są ściśle powiązane z całościowym, syntetycznym niejako ujęciem życia i dzieła Jezusa z Nazaretu. Niektórzy próbowali zastanawiać się nad kwestią: który z aktów Chrystusa ma największą moc zbawczą? Wcielecie, Narodzenie, Śmierć, Zmartwychwstanie czy Zesłanie Ducha Świętego? Syntetyczna koncepcja Objawienia wykazuje jego chrystocentryzm poprzez dowartościowanie całości misji Chrystusa jako nierozdzielonego wydarzenia zbawczego, co postuluje ks. Rusecki²⁶. **Jednym ze sposobów rozumienia cudu w historiozbawczym nurcie Objawienia jest odczytanie związków, jakie zachodzą w Piśmie Świętym pomiędzy cudem a wydarzeniem zbawczym, które zostało przez cud poprzedzone** (plagi egipskie poprzedziły wyjście z Egiptu, rozmnożenie chleba nastąpiło przed ustanowieniem Eucharystii). Aby dojść do głębszego sensu cudu realizującego zbawienie, potrzeba najpierw uściślić pojęcie zbawienia. Idea zbawienia w Starym i Nowym Testamencie przechodziła znaczną ewolucję; od sensu ocalenia fizycznego i pomyślności doczesnej, poprzez szerzej pojęte błogosławieństwo Boże, związane ze szczególną misją Narodu Wybranego, aż po sens mesjański, oznaczający najpierw (szczególnie u proroków) wybawienie od grzechów, w pełni zaś - uczestnictwo w życiu Bożym przez odkupienie w Chrystusie²⁷. Tak więc nie chodzi o jakieś odosobnione wydarzenia, ale o całościowo rozumianą misję Jezusa Chrystusa wraz z jej skutecznymi zapowiedziami. Dlatego w sensie pełniejszym cud w historiozbawczym nurcie Objawienia należy odczytywać przede wszystkim w odniesieniu do osoby i wydarzenia Jezusa Chrystusa. Mo-

²⁵ Por. M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa...*, dz. cyt., s. 187.

²⁶ M. Rusecki, *Cud w myśli...*, dz. cyt., s. 399: *całe życie Jezusa, skulminowane na krzyżu i w zmartwychwstaniu miało zbawczy charakter i przyczyniło się do zbawienia ludzkości - można zasadnie przyjąć, że i czyny mocy Bożej, czyli cuda, dokonywane przez Jezusa są czynami zbawczymi.*

²⁷ M. Rusecki, *Wiercie moim dziełom. Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX wieku*, Katowice 1988, s. 145.

mentem historiozbawczym cudów Jezusa jest ich *kairos* - godzina Syna Bożego²⁸. Z jednej strony *kairos* odnosi się do wkraczania Boga w historię - czyli dany czas i miejsce, z drugiej strony - do godziny ofiary krzyżowej. Z tej ofiary jeszcze przed jej wydarzeniem, czerpały moc cuda dokonywane przez samego Chrystusa, te zaś cuda, które wydarzyły się później, czerpią swą skuteczność z jej owoców²⁹. W tej kwestii powinno znaleźć się dopowiedzenie, iż źródłem mocy cudów jest również fakt wcielenia, który jako punkt zwrotny w historii przyrody umożliwił Synowi Bożemu jej przekonstruowywanie, na mocy tych samych praw, według których powstała (nowe stworzenie). Zmartwychwstanie - największy cud chrześcijaństwa - centrum wydarzeń zbawczych, wprowadza ludzką naturę w stan nowej rzeczywistości bycia z Bogiem i uczestnictwa w Jego życiu. *Wydarzenie zmartwychwstania odsłania ostatecznie wierzącym, czym jest zbawienie świata. Dlatego cuda pozostające w ścisłej relacji do zmartwychwstania, noszące na sobie jego piętno, zapowiadają zmartwychwstanie wszystkich, spełnienie się historii i bytu ludzkiego w pełnym Królestwie Bożym (...) Sugestywnie pouczają - rozpoczynając już proces zbawczy - że cały człowiek dostąpi zbawienia, a więc nie będzie ono mieć charakteru czysto duchowego*³⁰. Podobnie jak w tkaninie występują wątek i osnowa, tak analogicznie można potraktować fakty zbawcze jako osnowę dla wątku Objawienia. Bóg objawia siebie i swoją wolę na bazie konkretnych czynów, z których każdy posiada zbawcze znaczenie. Nie ma więc w tak pojętym Objawieniu słów pozbawionych treści i czynów bez wyjaśnienia. Pełnia Objawienia i zbawienia w Chrystusie polegała między innymi na tym, iż dokonując czynów zbawczych (np. cudów) opatrywał je jednocześnie słowem poznania rzeczywistości nadprzyrodzonej³¹.

Podsumowując rozważania nad współcześnie zreinterpretowaną odpowiedzią na pytanie o istotę Objawienia Bożego, stwierdza się, na podstawie badań nad cudem jako tradentem tegoż Objawienia, iż mamy do czynienia z koncepcją odbiegającą znacznie od myśli przedsoborowej, ale niezupełnie nową, gdyż obecną w katechezie pierwotnej i u niektórych Ojców Kościoła (św. Augustyn). Koncepcja Objawienia, jako znaku Bożego, została przywołana w teologii współczesnej jako wyraz „powrotu do źródeł”. Jej nadejście poprzedziły dramatyczne wydarzenia w myśli chrześcijańskiej, jak reformacja i modernizm, a także różne formy humanizmu (również ateistycznego), szpecące niekiedy oblicze duchowe upływające-

²⁸ Por. M. Rusecki, *Funkcje cudu*, Sandomierz-Lublin 1997, s. 166.

²⁹ M. Rusecki, *Cud w myśli...*, dz. cyt., s. 404.

³⁰ M. Rusecki, *Funkcje cudu...*, dz. cyt., s. 410. Podkreślenie moje.

³¹ Por. M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa...*, dz. cyt., s. 189-191.

go wieku. Wspomniane w punkcie 1.1. przemiany, skonfrontowane z asystencją Ducha Świętego w dziejach Kościoła, a więc i teologii, zaowocowały odnowieniem syntetycznego spojrzenia na historiozbowcze Objawienie Boga w Osobie Jezusa Chrystusa wobec osoby ludzkiej. Okazuje się więc, że zjawiska w jakimś stopniu negatywne dla Kościoła i szeroko pojętego człowieczeństwa nabierają nowych wymiarów w Bożej ekonomii łaski. Przekonanie takie potwierdza się szczególnie w nauczaniu Jana Pawła II, który z Objawienia Bożego, jako zbawczego dialogu, czerpie optymizm, trudny do zrozumienia w inny sposób u człowieka o tak wielkiej świadomości współczesnych zagrożeń wiary i człowieczeństwa. *Nowsza teologia fundamentalna, niewątpliwie pod wpływem rozwijającej się antropologii, pragnie wyjść z teoretycznego skostnienia oraz napętnić się (...) żarem religijnym i dynamiką, kładąc szczególny nacisk na aktywny udział człowieka w procesie przyjęcia Objawienia (...)*³². Cud, będąc tradentem Objawienia, nie może więc być traktowany autonomicznie, ale w dużej mierze w odniesieniu do odbiorcy tego znaku. Dlatego zwrócono uwagę na strukturę człowieka, który będąc jednością ciała, duszy i ducha - nie jest intelektualnym monolitem - każda z tych sfer ma swój udział w powstawaniu wiary w Boga pod wpływem aktu zmysłowo-transempirycznej komunikacji, mającej swoje podłoże w zaplanowanej przez Stwórcę konstrukcji Wszechświata i człowieka³³.

2. Symbol, znak i ich znaczenie w posoborowej refleksji teologicznej

W poprzednim paragrafie pojawiały się pewne sugestie co do opisu cudu i Objawienia w kategoriach znaku, a także dalsze przyczyny znakowego ujęcia wiarygodności chrześcijaństwa. Obecnie przedstawię pokrótce samą teorię znaku i jej zastosowania do cudu i Objawienia, gdyż kon-

³² Tamże, s. 46.

³³ Por. 1Tes 5,23. Na terenie filozofii religii próbę opisu aspektu emocjonalnego przeżycia religijnego podejmuje s. Zofia Zdybicka. Zob. Z. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1993, s. 185-196. Pisze m.in.: *Opis struktury przeżycia religijnego i uwagi dotyczące poznania religijnego wykazały, że czynniki poznawcze i emocjonalne w przeżyciu religijnym są ze sobą ściśle zespolone, i to tak dalece, iż praktycznie trudno byłoby je rozdzielić. W teorii jednak to czynimy, narażając się, oczywiście, na nieuniknione w takich wypadkach schematyzacje i uproszczenia*, tamże, s. 191 (podkreślenie moje).

cepcję ks. Ruseckiego zwykło się nazywać „znakową koncepcją cudu”, między innymi z tego względu, iż jak dotąd jej właśnie poświęcał najwięcej miejsca³⁴. Nie znaczy to, iż koncepcja semejotyczna (od gr. *semeion* - znak) jest jedynym sposobem ujmowania przedmiotu apologetyki. Podobnie jak przy okazji opisu różnych koncepcji Objawienia - również tutaj mamy do czynienia z pluralizmem ujęć, gdzie obok opisu semejotycznego występuje opis symbolowy. Dlatego postaram się teraz nieco „zrehabilitować symbol w teologii”, również w odniesieniu do cudów.

2.1. Znakowa koncepcja wiarygodności chrześcijaństwa

Nie ma jednej definicji znaku, podobnie jak nie ma pewności, którędy przechodzi granica pomiędzy **semiotyką** (nauką badającą znaki językowe) a **semiologią** (badaniem systemów znaków - języków, sygnalizacji itp.). Wiadomo jednak, iż człowiek od zarania dziejów również w sferze religijnej posługiwał się czynnościami symboliczno-znakowymi dla nawiązania pożądanego kontaktu z Bogiem, opisywanym rozmaitymi obrazami (bóstwa). Wynika stąd żywe zainteresowanie znakiem również w teologii, które przeniknęło do niej głównie z filozofii i teologii religii, co objawia się między innymi w sakramentologii, liturgice, teorii cudu, apologetyce, chrystologii i eklezjologii³⁵. *Znak jest substancją zmysłową, której obraz*

³⁴ Por. M. Rusecki. *Cud w myśli...*, s. 335-485; *Rozdział IV: Semejotyczna koncepcja cudu w teologii XX wieku*. Praktycznie cały *Cud w myśli chrześcijańskiej* prowadzi do wniosku o przewadze poprawności ujęć semejotycznych cudu nad innymi. Także wyraźny opis znakowy cudu znajdziemy np. w tegoż autora *Wierze moim dziełom*, s. 142-187; *Rozdział III: Cud znakiem zbawienia*. Jako przede wszystkim znakową koncepcję cudu ks. Ruseckiego scharakteryzował również jego asystent - ks. dr Zbigniew Krzyszowski (podczas rozmowy w czasie trwania XXVII Tygodnia Filozoficznego na KUL-u w Lublinie, w lutym 1995 roku.) Były to jednak ujęcia raczej opisujące obecny stan teologii, choć poparte niezwykle wnikliwym i wielojęzycznym studium przedmiotu. Okazuje się jednak, że ks. Rusecki wprowadza do tych ujęć pewną nowość: koncepcję symbolu religijnego, która stała się pewną inspiracją w dalszej części niniejszego artykułu.

³⁵ Zagadnienie cudu, jako znaku, było rozpatrywane równolegle w ramach studium magisterskiego w seminarium paradyjskim. Syntezę znakowej koncepcji cudu w polskiej myśli posoborowej odnaleziono w opracowaniu: P. Bortnik, *Cud jako znak w interpretacji polskich autorów po Soborze Watykańskim II*, Paradyż-Wrocław 1994 (mps). Praca magisterska napisana na seminarium z Teologii Fundamentalnej pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Romana Rogowskiego na Papieskim Wydziale Teologicznym przy współpracy ks. dr. Ryszarda Tomczaka,

*myślowy jest skojarzony w umyśle z obrazem innej substancji, której funkcją jest wywołanie tej ostatniej w celu porozumienia się*³⁶. Definicję tę można rozumieć już to od strony podmiotu poznającego, przedmiotu poznania lub jego celu. Dlatego mamy do czynienia z dodatkowymi ujęciami znaku: subiektywnym (jakiś przedmiot przeznaczony dla odbiorcy, który ma go odczytać); obiektywnym (jakaś rzecz, która oznacza inną, niezależnie od wytwórcy i odbiorcy); teleologicznym (to, co zostało wytworzone przez kogoś, aby wywołać u drugiego określoną reakcję). **Ujęcie teleologiczne wydaje się najpełniejsze, bo ujmuje nadawcę, treść i odbiorcę znaku - ten zaś nie funkcjonuje bez któregośkolwiek z wymienionych elementów.** Inne definicje (K. Rahner) mówią o znaku jako rzeczywistości, która - odnosząc się do innej - sama wskazuje na tę inną rzeczywistość, może wskazywać na to, co nieobecne (obecne w wymiarze ponadpostrzegalnym), odsłaniać to lub zakrywać. Można też opisywać znak jako „coś” (byt - wyrażenie, gest, przedmiot) zastępujące inny byt. Wszystkie pojęcia, sądy, rozumowania i elementy językowe są znakami. Manifestują naszą psychikę i treści, które chcemy przekazać innym. Znak ze swej natury lub na podstawie umowy pozwala poznać myśli i wolę osoby oraz istnienie i prawdziwość rzeczy. Wymienione definicje są jednak tylko intuicyjnymi próbami wyjaśnienia, czym jest znak. Co ważne - zwracają one uwagę na podstawowe pary elementów strukturalnych znaku: komunikat-nośnik, wytwórcę-odbiorcę, odniesienie-kod oraz funkcje: odniesienia, emotywną, apelu, estetyczną, fatyczną i metajęzykową³⁷.

Kolejnym zagadnieniem, które trzeba wziąć pod uwagę, mówiąc o znakowej koncepcji wiarygodności chrześcijaństwa, jest przystawalność wymienionych elementów i funkcji znaku do elementów strukturalnych

³⁶ Tamże, s. 8.

³⁷ *Funkcja odniesienia jest warunkiem wszelkiego porozumiewania się i określa relację pomiędzy komunikatem a przedmiotem, do którego odnosi się. Funkcja emotywna ustala związek nadawcy z komunikatem (...) Funkcja apelu [ustala] stosunki zachodzące między komunikatem a odbiorcą, zresztą każda komunikacja ma na celu wywołanie jakiejś reakcji u odbiorcy i wezwanie go do uczestnictwa (apel może być skierowany do inteligencji adresata albo jego uczuciowości, a najczęściej do całej jego osobowości). Funkcja estetyczna wyraża stosunek, w którym komunikat związany jest z sobą samym. Funkcja fatyczna potwierdza lub przerywa łączność, pobudza uwagę współrozmówcy. Jest ona nastawieniem na kontakt, a jej celem jest przedłużenie komunikacji. (...) Funkcja metajęzykowa określa sens znaków, które mogą być niezrozumiałe dla adresata. Odnosi ona dany znak do kodu, z którego czerpie on znaczenie, M. Rusecki, Cud w myśli..., dz. cyt., s. 372-373.*

i funkcji cudu, aby można było zastosować do cudu pojęcie znaku. Elementy komunikatu i nośnika (informacja i środek przekazu) w cudzie muszą pochodzić od Boga, gdyż On jest Autorem cudu i arbitralnie wybiera te elementy „poza wszelką konwencją”. To, co widzialne, nie może przy tym przez swoją ekstrawagancję utrudniać przyjęcia właściwego przesłania³⁸. Tak więc Bóg, który jest nieograniczony, przybiera jednak pewną konwencję - konwencję miłości udzielającej dobra, aby został zrozumiany przez człowieka - stworzenie na Swój obraz i podobieństwo. Konwencja ta została zapisana w historii biblijnej, a zanalizowana przez ks. Ruseckiego w kontekście dobrodziejnej funkcji cudu. W Nowym Testamencie mamy do czynienia z cudownymi: **uzdrowieniami, wskrzeszeniami, ocaleniami, darami i egzorcyzmami**. Wydaje się, iż dobra, które cud ze sobą niesie, mogą stać się kluczem do stworzenia czytelnej typologii cudów, tym bardziej, że na obecnym etapie historii zbawienia w imieniu Jezusa Chrystusa nie będą działały cuda inne pod względem formy i treści od tych, które znamy z przekazu biblijnego³⁹. Osobnym zagadnieniem są teofanie, czyli ukazywanie się Chrystusa świadkom (np. św. Szczepanowi, a później jego prześladowcy - Szawłowi). **Jakiegolwiek byłyby tradenty Objawienia - do ich „konwencji” należy niesienie dobra, często w sensie moralnym, czasem materialnym oraz objaśniające słowo poznania.**

W kontekście cudu „wytwórcą” znaku jest sam Bóg, pragnący nawiązać kontakt z człowiekiem. Odbiorcą znaku jest człowiek, który w sytuacji cudu staje nie tylko wobec niezwykłego wydarzenia, ale także wobec wezwania Bożego, które jest treścią cudu-znaku. **Zauważony wcześniej personalizm znaku jako takiego znajduje w cudzie swój niepowtarzalny wyraz, gdyż Bóg, jako Osoba, może udzielać się w sposób nieograniczony.** Pozostaje jeszcze kwestia relacji funkcji znaku i cudu. **Funkcja odniesienia** w cudzie wynika z nadania mu przez Boga odpowiedniego znaczenia. **Funkcja emotywna i przedstawieniowa** (czyste informowanie) są ze sobą ściśle powiązane, gdyż w większości przypadków wytwórca znaku oprócz samej informacji manifestuje też swoje nastawienie emo-

³⁸ P Bortnik, dz. cyt., s. 19.

³⁹ Por. M. Rusecki, *Funkcje cudu jako znaku*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 28 (1981) z. 2, s. 63. Podobne próby typologii cudu podejmowali we współczesnej polskiej teologii J. Kudasiewicz, H. Langkamer, T. Hergesel, E. Kopeć. Słuszniejszą wydaje się jednak propozycja M. Ruseckiego, która wolna od apologetycznych anachronizmów (cuda nad naturą) wynika ściśle, choć raczej bez wyraźnej sugestii autora, z opisu dobra, niesionego przez cuda Jezusa Chrystusa.

cyjonalne wobec treści i odbiorcy znaku, co również odgrywa rolę w akcie komunikowania. Podobnie Bóg wybiera jakąś formę komunikacji nie ze względu na nią samą, ale ze względu na wielotorowo przekazywane treści, które dotyczą nie tylko intelektu, ale również pozostałych sfer człowieka. **Funkcja apelu (konatywna)** w cudzie wyraża się wówczas, gdy fakt niezwykły zostaje odczytany przez człowieka tak, iż człowiek odpowiada wiarą na wezwanie Boże. Kwestia piękna w cudzie, a co za tym idzie jego **funkcja estetyczna**, były rzadko poruszane w dotychczasowej teologii. Chodzi o przedstawienie w cudzie piękna Królestwa Bożego, które urzeczywistni się ostatecznie w wymiarze eschatologicznym - w nowym stworzeniu, wolnym od skażenia grzechem pierworodnym⁴⁰. **Funkcja fatyczna (potwierdzania i przerywania łączności)** odgrywa ważną rolę we wszystkich sposobach komunikowania się. W cudzie ma na celu potwierdzenie i podtrzymywanie łączności Boga z człowiekiem. Poprzez wyświadczenie człowiekowi dobra - ukazanie nieskończonej miłości Boga do niego - Bóg wskazuje człowiekowi drogę zbawienia, a poprzez doświadczenie dóbr przyrodzonych zaprasza do życia nadprzyrodzonego. **Funkcja metajęzykowa** cudu ma związek z jego kodem i odniesieniem. Dla zrozumienia cudu konieczne jest umieszczenie go w kontekście Objawienia, o czym już wspomniano. **Wobec tak złożonej struktury cud jawi się jako znak szczególny, wymagający być może ujęcia w kategorii konkretniejszej od znaku.**

2.2. Potrzeba i trudności poszerzenia kategorii znaku religijnego o kategorię symbolu

Wspomniane powyżej rozróżnienie wydaje się konieczne ze względu na pewną trudność, którą zauważa ks. Rusecki: (...) *współcześnie literatura teologiczna z jednej strony pojęcie cudu jako znaku przyjęła za swoje, z drugiej zaś zawsze odzegnożywała się od symbolicznego rozumienia cudu, zwłaszcza cudów Jezusa*⁴¹. Spróbujemy pokonać tę trudność na płaszczyźnie semantycznej, poprzez dookreślenie zakresów znaczeniowych pojęć „znak” i „symbol”. Rozpatrzmy najpierw określenia wywodzące się od słowa „symbol”. „Symbolizować” oznacza „być symbolem czegoś, czyli przedstawiać, wyrażać coś za pomocą symbolu”. Z drugiej strony „sym-

⁴⁰ Por. M. Rusecki, *Cud w myśli...*, dz. cyt., s. 453. Obecnie ks. Rusecki w refleksji nad funkcją estetyczną cudu postrzega nowy interesujący kierunek badań, mimo iż pierwotnie nie widział zastosowania tej funkcji do problematyki cudu, M. Rusecki, *Funkcje cudu jako znaku...*, art. cyt., s. 60.

⁴¹ M. Rusecki, *Wierzyć moim dzieciom...*, dz. cyt., s. 56.

boliczny” oznacza coś, co może być symbolem, dotyczyć go lub zawierać, ale też w znaczeniu symboliczny - czyli nie przedstawiający żadnej wartości⁴². Za tym ostatnim określeniem idzie zresztą, jak się przypuszcza, nadużywane w języku potocznym (a nawet literackim) znaczenie słowa „symbol”, odbierające mu jego istotne przyporządkowanie ontologiczne, względnie metafizyczne. Symboliczny - będący symbolem, taki w którym występują symbole; czasem żartobliwie: tak znikomy, że przestaje już mieć realną wartość; (...) symboliczne wynagrodzenie. Symboliczna złotówka - złotówka przyznana tytułem rekompensaty za krzywdy moralne⁴³. Właściwe rozpoznanie istoty symbolu utrudnia fakt, iż nie ma w języku powszechnie używanym jednoznaczności co do specyfiki znaku i symbolu, często przypisuje im się znaczenia zamienne, jak choćby w definicjach słownikowych. Symbol (...) postrzegany zmysłowo odpowiednik pojęcia: przedmiot, osoba lub zwierzę oznaczające w sposób umowny jakieś pojęcie, czynność, zjawisko itp.; postać będąca uosobieniem jakichś cech⁴⁴. Faktycznie jednak znak i symbol stanowią odrębne pojęcia, co do których, jak zauważa M. Rusecki, wprowadza się rozmaite rozróżnienia. I tak np. „symbol” obejmuje znaki naturalne, „znak” - konwencjonalne (niektórzy twierdzą przeciwnie). Różnica może więc tkwić w arbitralności danego znaku. „Znak” odwołuje się do momentów racjonalnych i logicznych, „symbol” - dotyka bardziej sfery emocjonalnej człowieka. **Mimo widocznych różnic symbol w swej istocie pozostaje trudny do zdefiniowania. Jednak symbole religijne wzbudzają obecnie duże zainteresowanie między innymi ze względu na współczesny rozwój komunikacji i łączności, a co za tym idzie, na łatwość rozprzestrzeniania się idei i wierzeń.** Proces ten zachodzi również w stosunku do różnorodnych religijnych wynaturzeń, których bezpośrednim przejawem jest destruktywna działalność sekt. Większość Polaków spotkała się zapewne z takimi symbolami, jak pentagram i odwrócony lub połamany krzyż, z którymi identyfikują się np. sataniści.

Powraca pytanie, ignorowane zresztą przez umysłowości materialistyczne, co stanowi o nośności symbolu i mocy w różnorodnych i kluczowych dla życia ludzkiego okolicznościach? Próbę pożądanego określenia symbolu podejmuję się w oparciu o definicję M. Dolegi: *Sym-*

⁴² P. Bortnik, dz. cyt., s. 13, podkreślenie moje.

⁴³ *Mały Słownik języka polskiego*, red. S. Skorupka, H. Auderska, Z. Łempicka, Warszawa 1968, s. 791.

⁴⁴ Tamże.

*bol jest to znak szczególny w określonym polu interpretacyjnym*⁴⁵. Jeżeli częściami składowymi każdej definicji są *genus proximum* i *differentia specifica* (najbliższy danej rzeczy rodzaj i cecha, która ją jednocześnie od niego wyróżnia) to *genus proximum* dla symbolu będzie w tej definicji znak. Można stwierdzić logicznie, iż zbiór symboli jest podzbiorem zbioru znaków. Każdy symbol jest więc znakiem, ale nie każdy znak jest symbolem. Z kolei *differentia specifica* jest owym „polem interpretacyjnym”, które stanowi obszar, np.: nauki, kultury, polityki, techniki, a w naszym konkretnym przypadku - religii. Powyższe rozważanie miało na celu ogólne zarysowanie problemu opisu cudu w kategoriach symbolu, w kontekście jego opisu znakowego. Być może przeszkodą dla jednoznacznego przyjęcia koncepcji symbolowej cudu jest nieprzyjęcie faktu zawierania się zakresu znaczeniowego znaku religijnego w symbolu w sensie religijnym, rozumianym przez ks. Ruseckiego. *Symbole, choć stanowią pewien rodzaj znaków, to jednak są wyrazem doświadczenia egzystencjalnego lub religijnego i manifestacją rzeczywistości*⁴⁶. Przy tym trzeba mieć na uwadze specyficzne rozumienie symbolu przez cytowanego autora. Chodzi między innymi o przyjęcie innego, niż w dotychczasowej teologii, rozumienia greckiego źródłosłowu słowa symbol, w nawiązaniu do źródeł wczesnochrześcijańskich. W ujęciu teologii tradycyjnej „symbol” wywodzi się od greckiego *symbolon*. Oznacza ono w pierwszej kolejności znak, przedmiot, pojęcie zastępujące inne, mające poza znaczeniem dosłownym także inne, niejako ukryte, odczytywane na zasadzie umowy lub analogii. Chodziło więc o symbole takie, jak np. matematyczne, chemiczne, logiczne.. W dalszym rozumieniu terminu symbol oznacza także zespół symboli religijnych, związanych z prawdami wiary. M. Rusecki nazwę „symbol” wywodzi od greckiego wyrażenia *sim-ballen*; w dosłownym tłumaczeniu: „rzucić razem”. W znaczeniu pochodnym „symbol” oznaczałby „zgrupowanie, połączenie, wymianę”. W starożytności przez symbol rozumiano rzecz złożoną z dwóch części należących do różnych osób. Części te służyły jako znak rozpoznawczy. Oznaczał on przynależenie do siebie na mocy jakiegoś paktu lub kontraktu. Według autora w takim rozumieniu symbol był operatorem paktu społecznego, znakiem rozpoznawczym i mediatorem identyczności. Takie też rozumienie symbolu zostało za-

⁴⁵ M. J. Dołęga, *Znak - język - symbol. Z podstawowych zagadnień komunikacji*, Warszawa 1991, s. 12-13.

⁴⁶ M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa...*, dz. cyt., s. 189.

gubione w historii⁴⁷. Niejako spontanicznie nasuwa się skojarzenie z historiozbowczym wymiarem tak pojętego symbolu. Oto ową „przelamaną monetą” z bliskowschodnich legend, dzięki której po latach mogli spotkać się przyjaciele, złączywszy jej brzegi i stwierdziwszy zgodność przylegania (ten archetyp przeniknął nawet do bajki o Kopciuszku, gubiącym pantofelek...), jest w wymiarze kosmicznym podobieństwo Boże pozostawione w człowieku, mimo utraty przez grzech Bożego obrazu. **Pierwsze przymierze zawarte ze stworzeniem umiłowanym - człowiekiem już w samym akcie powołania go do istnienia operuje tym właśnie symbolem obrazu i podobieństwa. Ów symbol zostaje przywrócony w pełni w Jezusie Chrystusie, jest więc czymś więcej niż tylko znakiem, jest rzeczywistością żywą i zbawczą, zapośredniczoną obecnie w Kościele...** Nie ma obawy, że w cudzie-znaku pojętym jako symbol utracone zostaną jakiekolwiek cechy znaku, a co za tym idzie znakowo opisane funkcje cudu. Prawdopodobnie w ten sposób należałoby interpretować postulat ks. Ruseckiego, (...) *by koncepcję cudu jako znaku uzupełnić kategorią symbolu, a to z tego względu, że ona wydaje się jeszcze lepiej wyrażać niektóre funkcje cudu*⁴⁸. **Nie chodzi tu jednak o jakieś „dozłupienie” kategorii symbolu do koncepcji cudu jako znaku, ale o całkowite opisanie takiego faktu boskiego koncepcją symbolu, która nie uszczuplając opisu znakowego, wzbogaciłaby koncepcję cudu o właściwe odniesienia ontologiczne i metafizyczne.** Ks. Rusecki na końcu swojego poruszającego artykułu zaznacza: *Należałoby jeszcze skorelować pojęcie cudu jako znaku z cudem-symboliem, ale to jest problem, który wymaga odrębnego studium*⁴⁹. Jeżeli więc okazałoby się możliwym przyjęcie znaczenia znaku w sensie religijnym jako zawierającego się w znaczeniu symbolu w sensie religijnym - problem wspomnianej przez ks. Ruseckiego korelacji okazałby się nie poznawczym, ale semantycznym, a w takiej postaci wydawałby się rozwiązany. Zaznaczamy jednak już teraz, że zagadnienie cudu, jako symbolu, nie jest wyłącznie kwestią terminologii, jak by to można było wnioskować z powyższych rozważań. Rozróżnienie semantyczne pomiędzy znakiem a symbolem w kontekście religijnym przygotowuje tylko przedpole dla zupełnie nowego rozumienia cudu jako tradentu Objawienia.

⁴⁷ Por. M. Rusecki. *Cud jako znak i symbol*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 28 (1981) z. 2, s. 79-94.

⁴⁸ Tamże, s. 94.

⁴⁹ Tamże.

2.3. Próba nowego nazewnictwa rzeczywistości w teologii

Problematyka symbolu nie jest obca antropologii, filozofii religii i teologii. Z ujęć wypracowanych przez E. Casirera, C. Lévi-Straussa, A. N. Whiteheada, S. Langer a i J. Spletta w jakimś sensie czerpie K. Rahner, kiedy stwierdza: (...) *symbol nie tyle zwraca uwagę na inną rzeczywistość, ale w niej się umiejscawia i zawiera. Nie roztapia się w elemencie symbolizowanym symbolu, lecz zachowuje swój byt; pozostaje tym, czym jest*⁵⁰. Symbol ujmowany antropologicznie wskazuje również na swój wymiar dialogiczny, na spotkanie dwóch różnych rzeczywistości osobowych, nie wykluczając Boga i człowieka. Z religijnym rozumieniem symbolu mamy do czynienia u M. Eliadego. W jego definicji symbol religijny *to coś, co zastępuje przedmioty święte jakiegokolwiek rodzaju lub w nich uczestniczy*⁵¹. W takim ujęciu symbol religijny jest nie tylko rzeczą, ale i wydarzeniem objawiającym rzeczywistość inną niż postrzegana - rzeczywistość bóstwa. **Według Eliadego, Jezusa Chrystusa można by uważać właśnie za taki symbol cudu wcielenia Bóstwa w człowieczeństwo**⁵². W symbolu, według ks. Ruseckiego, uczestniczą elementy: symbolizowany i symbolizujący. Jeśli pominiemy któryś z nich, symbol ulega zniszczeniu. Szczególnie pominięcie elementu symbolizowanego - w naszym przypadku Boga, lub z perspektywy religiolologicznej - bóstwa, prowadziłyby do kultu samej czynności lub przedmiotu. *Przez symbol dokonuje się jakby nagły skok, zmiana poziomu (...) gdyż jest to rzeczywistość zawierająca ten inny świat, do którego wchodzimy właśnie przez symbol*⁵³. Nowopojęty symbol religijny ma jeszcze tę właściwość, że zachowuje wartość ponadczasową - nie tylko w momencie powstania (np. zaistnienia cudu), ale również dla przyszłych pokoleń. Ks. Rusecki motywuje takie stanowisko analogią do całości Objawienia Bożego, które także

⁵⁰ M. Rusecki, *Pojęcie symbolu religijnego, a możliwość zastosowania go w teologii*, „Studia Paradyskie”, 4 (1994), s. 89-130. **Aż trudno w powyższych sformułowaniach uciec od skojarzenia z rzeczywistością łączności natur w Jezusie Chrystusie, z których jedna pochodzi z rzeczywistości transempirycznej, druga zaś z ludzkiego ciała Maryi, nie ulegając jednak zmieszaniu. Spróbujmy powyższą definicję symbolu religijnego zastosować do sformułowań chrystologicznych. *Ludzka natura Jezusa Chrystusa nie tyle zwraca uwagę na Jego Bóstwo, ale w nim się umiejscawia i zawiera. Nie roztapia się w Bóstwie Chrystusa, lecz zachowuje swój byt; pozostaje tym, czym jest.***

⁵¹ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, s. 440.

⁵² M. Rusecki, *Wierzę moim dziełom...*, dz. cyt., s. 60.

⁵³ Tamże, s. 63.

jest z jednej strony faktem przeszłym, ale z drugiej strony trwa i aktualizuje się w historii⁵⁴.

K. Rahner proponuje nazwać symbol w znaczeniu zbliżonym do koncepcji ks. Ruseckiego „symbolem realnym”⁵⁵. E. Brunner przyjmuje pojęcie „mocnego znaku”⁵⁶. A. Skowronek za P. Schoonenbergiem podaje termin „symbol rzeczywisty” w odniesieniu np. do ciała człowieka. **Poprzez termin ten rozumie znak nie tylko informujący, ale też realizujący, który równocześnie ucieleśnia, urzeczywistnia i spełnia to, na co zwraca naszą uwagę (...) Najsilniejszym znakiem realizującym osobową bliskość jest nasze ciało. (...) Duch ludzki «uzewnętrznia się» i realizuje w ludzkiej cielesności**⁵⁷. Interesujące rozróżnienie zauważamy u T. Dajczera, który odnosi symbol do przedmiotowej i podmiotowej relacji człowieka wobec świata. *W przeciwieństwie do pajęc symbole działają na płaszczyźnie podmiotowej. (...) Przedmiot doświadczany (poznawany) staje się podmiotem, który wchodzi z człowiekiem w relację typu «ja-ty», będącą relacją spotkania lub relacją obecności. (...) Odkrywanie w otaczającej rzeczywistości jej podmiotowego wymiaru nie jest przejawem pewnego rodzaju panpsychizmu. Chodzi tu nie tylko o stwierdzenie, że relacja spotkania, tj. relacja «ja-ty» jest zasadniczo różna od sposobu, w jaki poznajemy przedmiot poprzez analizę, abstrakcję czy zaszeregowanie w kategorii*⁵⁸. Jeśli takie „poznanie” odniesiemy do Boga - dochodzimy do posoborowej koncepcji Objawienia, w której cud przestaje być samoistnym przedmiotem, staje się zaś przestrzenią spotkania „ja” człowieka z „Ty” Boga⁵⁹.

Za pomocą języka fenomenologii próbuje opisywać rzeczywistości religijne ks. Robert Sokołowski. Swoją teologię nazywa „teologią odsłonięcia”. Obejmuje ona analizą cztery wielkie tematy fenomenologiczne: „nieobecność”, „świat”, „rozdzielanie” oraz „symbolizm”. Wspomniany

⁵⁴ M. Rusecki, *Cud jako znak i symbol...*, art. cyt., s. 91.

⁵⁵ M. Rusecki, *Wierzyć moim dziełom...*, dz. cyt., s. 60.

⁵⁶ M. Rusecki, *Cud jako znak i symbol...*, art. cyt., s. 80.

⁵⁷ A. Skowronek, *Sakramenty wiary. Spotkania z Chrystusem w Kościele w profilu ekumenicznym*, t. 1, Włocławek 1995, s. 23. Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników 35. Zgromadzenia Ogólnego Światowej Organizacji Lekarskiej (29 października 1983)*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Tarnów 1995, s. 300: *Każda osoba ludzka w swojej niepowtarzalnej wyjątkowości nie jest złożona tylko z ducha, lecz także z ciała, i dlatego w ciele i przez ciało dociera się do samej osoby w jej konkretnej rzeczywistości.*

⁵⁸ T. Dajczera, *Symbol*, w: *Katolicyzm A-Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1989, s. 360.

⁵⁹ Por. M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa...*, dz. cyt., s. 104.

teolog obrazuje „odsłonięcie” w następujący sposób: *Trzeba pokazać, że w wielu przejawach, z jakimi mamy do czynienia, manifestują się byty; nie ma po prostu przejawów, są rzeczy, które się w nich przejawiają*⁶⁰. Są to intuicje niezwykle zbliżone do koncepcji symbolu religijnego ks. Ruseckiego, w której Bóg nie jest jedynie reprezentowany przez cud czy sakrament, ale wprost uobecniany. *Zasadniczo symbol ma strukturę interpersonalną i jednoczy w sobie dwa elementy - symbolizujący i symbolizowany, które powinny być brane zawsze łącznie i to równocześnie*⁶¹. W takim też sensie R. Sokolowski przywołuje koncepcje E. Gilsona, J. H. Newmana, K. Rahnera oraz H. Urs von Balthasara. Według omawianego autora, K. Rahner *domagał się stworzenia teologii symboli*⁶², natomiast Urs von Balthasar dokonał próby opisu obecności Boga w świecie w kategoriach estetycznych⁶³. Sam ks. Rusecki podaje dwa główne nurty w dyskusji na temat symbolu w nowym rozumieniu. Stanowiska K. Rahnera, E. Brunnera, P. Schoonenberga, A. Skowronka i po części T. Dajczera odnoszą się do rzeczywistości „symbolu uczestnictwa”, pozostałe zaś do „symbolu reprezentacji”⁶⁴. **Czysto teoretyczne i konwencjonalne znaczenie symbolu, zaczerpnięte z logiki, matematyki, fizyki i chemii, a także w pewnym sensie z literatury, jest w teologii nie do przyjęcia, gdyż jest ono zawężone do pewnej umysłowej czy znakowej reprezentacji innej rzeczywistości, niekiedy równoznacznie z mitem. Dlatego w tym znaczeniu nie nadaje się do tego, by zastosować go do cudu**⁶⁵.

Z powyższych rozważań wynika, iż mamy do czynienia z nową kategorią symbolu. Kategoria ta wyraża się w nazwach opisowych: „symbol realny”, „mocny znak”, „symbol rzeczywisty”, „symbol uczestnictwa”. Wydawałoby się, że można by na tych nazwach poprzestać. **Wokół symbolu narosło jednak zbyt wiele nieporozumień, by po jego teologicznej reinterpretacji pozostać nadal przy ryzykownym kojarzeniu go z symbolem-znakiem.** Sprawa wydaje się niebagatelna, gdy weźmie się pod uwagę, iż *po linii wspomnianych wcześniej koncepcji symbolu szło jego rozumienie w teologii, gdy np. w rozważaniach o Eucharystii stawiano kwestię obecności Chrystusa alternatywnie: realna czy symboliczna?*⁶⁶.

⁶⁰ R. Sokolowski, *Obecność eucharystyczna*, Tarnów 1995, s. 218.

⁶¹ M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa...*, dz. cyt., s. 199.

⁶² R. Sokolowski, dz. cyt., s. 236.

⁶³ Tamże, s. 236-237.

⁶⁴ Por. M. Rusecki, *Cud jako znak i symbol...*, art. cyt., s. 81.

⁶⁵ Tamże, s. 82-83.

⁶⁶ Tamże.

Pojawia się więc przy tej okazji kwestia: jak powinno się nazywać tak ujęte udzielanie się Boga w Objawieniu, mającym charakter cudu-symbolu? Ustalono bowiem, że zakres znaczeniowy znaku religijnego mieści się w zakresie znaczeniowym symbolu religijnego w odniesieniu do cudu⁶⁷. Ustalono również, że termin „symbol” wymaga, w rozwinięciu koncepcji ks. Ruseckiego, odniesienia nie tylko tradycyjnie znakowologicznego, ale symbolowo-bytowego. Aby więc posługiwać się nazwą ostrą, nie można pozostawać przy terminie, który co prawda w znaczeniu pierwotnym (religijnym, wczesnochrześcijańskim) oznacza właśnie bytowe złożenie dwu rzeczywistości, o które chodzi, ale w znaczeniu wtórnym i panującym odżegnuje się od uczestnictwa w rzeczywistości innej niż pojęciowa. Według R. Sokolowskiego *Dla Ojców Kościoła i w ogóle starożytnego świata symbol nie tylko coś oznaczał, lecz również był uważany za uczestniczenie w rzeczy i daną rzecz uobecniał. Symboliczność nie była przeciwstawna rzeczywistości. Uważa się, że ten symboliczny realizm był szczególnie bliski dla platonizmu i neoplatonizmu. Jednakże w średniowieczu symboliczność stała się czymś różnym, a nawet oddzielnym, od rzeczywistości. Jeżeli coś było uznawane za symboliczne, było uważane za coś po prostu symboliczne, a nie rzeczywiste. Zauważa się, że na przykład trudności w teologii Eucharystii Berengariusza z Tours wynikały z tego oddzielenia. od tej chwili aż do dziś stoimy wobec nieszczęśliwej alternatywy: albo symboliczna, albo rzeczywista obecność*⁶⁸.

Nasuwa się wniosek, iż należałoby stworzyć nowe określenie symbolu religijnego, jeśli chce się dalej rozwijać zaprezentowaną koncepcję Objawienia (Wcielenia, cudów, sakramentów), w przeciwnym razie mogłoby dojść do znacznych nieporozumień w starciu z panującym rozumieniem symbolu. Ustalenie takiego terminu wymaga sprawdzenia, czy nie dojdzie do krzyżowania się znaczeń z takimi terminami, jak: teofania, udzielanie się, proegzystencja, laska itp. Musi to być termin oddający ontologiczno-metafizyczne złożenie symbolu w nowym rozumieniu, zarówno co do cudów, co stanowi główny przedmiot naszych rozważań, jak i co do sakramentów, szczególnie Eucharystii, która w Kościele stanowi swoiste przedłużenie tajemnicy Wcielenia. Z nazw bliższych oryginałowi („symbol” - *sym-ballo*)⁶⁹ próbowano najpierw za-

⁶⁷ Patrz punkt 2.2.

⁶⁸ R. Sokolowski, dz. cyt., s. 229, pogrubienia od F.K.

⁶⁹ *Sym-ballo*: 1. zderzyć się, zetknąć tarcza w tarczę, znosić razem, skupiać; 2. zebrać, zgromadzić, nazbierać, nagromadzić; 3. pomieszać; 4. zamykać; 5. złączyć, połączyć, splatać, skrecać liny; 6. zawrzeć z kimś umowę, zgodę, układ; 7. przyczynić się do czegoś, sprawić, udzielić, dodać, dać;

stosować zbitkę *symbios* (*sym-bios* - symbioza, współzycie - podkreślając dynamiczną, żywą rzeczywistość symbolu religijnego)⁷⁰, następnie zaś *symstasis*, względnie *symstasis* (*sym-stasis* - „współistnienie” lub „współtrwanie”, oddające ścieranie się dwu rzeczywistości)⁷¹. Z nazw polskich nasunęły się dwie: „współbycie” (względnie „współbyt”)⁷² oraz „współobecność”. Drugi z wymienionych terminów jest godny uwagi szczególnie w kontekście ks. Ruseckiego koncepcji cudu jako symbolu realnego, co

8. rozmawiać, dołączyć swoje zdanie do dyskusji; 9. zestawić, porównać. przyrównać. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 4, Warszawa 1959, s. 153.

⁷⁰ Dośl.: towarzysz, żona (tamże, s. 155).

⁷¹ *Stasis*: istnienie, trwanie; miejsce, stanowisko (por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 562). Inne słowa greckie, oddające w pewnym sensie znaczenie symbolu według koncepcji ks. Ruseckiego to: *Symbasis* (spolszczone np. do „symbaza”): 1. podnoszenie nogi w chodzeniu; 2. porozumienie, zgoda, ugoda, umowa, sojusz, układ; 3. złączenie, połączenie; 4. zbieg okoliczności, przypadłość (*Słownik grecko-polski...*, dz. cyt., s. 154). Tak utworzony termin oddawałby wychodzenie sobie naprzeciw rzeczywistości połączonych w symbolu, a także wspólną podstawę ich połączenia. *Symblesis* (spolszczone np. do „symbleza”) 1. złączenie, spojenie (o budowie); 2. zestawienie, porównanie, odniesienie do czegoś innego; 3. wytłumaczenie, wyjaśnienie; 4. pomoc, poparcie (tamże, s. 155). To określenie wskazywałoby bardziej na ontologię cudu, jego istnienie w kontekście systemu przyrody, stanowiącego podstawę dla zaistnienia faktu Boskiego.

⁷² „Współbyt”: wspólne bytowanie, życie. Por. *Słownik języka polskiego*, t. 9, red. W. Doroszewski, Warszawa 1967, s. 1321. W znaczeniu więzi międzyosobowej terminu „współbycie” używa np. A. Żak, *Człowiek istotą dialogiczną*, w: *W kręgu kierownictwa duchowego*, t. 1, Kraków 1994, s. 13-21, co czyni za K. Barthem (por. *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Kraków 1991, s. 133-137). Wymienione zastosowanie tego terminu jest interesujące w kontekście personalistycznego rysu koncepcji cudu, prezentowanej przez ks. Ruseckiego. *Cały cud bytu człowieka, jaki zawiera i wyraża gramatyka, to bycie, którego istotą określającą nie jest troska o swoje własne (dobre) bycie, lecz współbycie z innym człowiekiem.* (...) Zwracając się do tego przedmiotu jako „ja”, odróżniam go przecież nie tylko od siebie, lecz także od wszystkich innych przedmiotów, od wszelkiego „to”, stawiam go ze sobą *samym* w tej samej przestrzeni, wyznaję, że w swojej przestrzeni *nie jestem bez niego, że moja przestrzeń jest nie tylko moja, lecz również jego.* (...) *Autonomia bytu ludzkiego, pojętego jako współbycie, jest autonomią człowieka zdolnego do powiedzenia „tak” lub „nie” wobec tych głosów, które wołają go po imieniu i wyrывая z masy próbują określić jego wolność.* A. Żak, *Człowiek istota dialogiczna...*, art. cyt., s. 17.19, podkreślenia od F.K.).

można by eksplikować na resztę Objawienia, gdyż określenie to sprawdziło się w teologicznym opisie Eucharystii - również jako symbolu realnego.

Aby opisać obecność Chrystusa w postaciach eucharystycznych, zaczęto używać przy okazji wielkich sporów eucharystycznych określenia *vi concomitantiae* - współobecność, które ujmowało istotę obecności, zapobiegając jednocześnie interpretacji anatomicznej, wyrażanej np. przez św. Ireneusza⁷³. W złotym okresie scholastyki (a więc w czasie, w którym, jak sugeruje R. Sokółowski, doszło do dewaluacji symbolu - prawdopodobnie na rzecz sakramentu) rozwinęło się zapoczątkowane we wczesnym średniowieczu wyobrażenie, iż sakramentalne Ciało i Krew Chrystusa są nie tylko „przedmiotami”, ale żywymi elementami uobecniającymi Chrystusa poprzez nierozzerwalny związek z jego Osobą⁷⁴. Obecność Chrystusa w Eucharystii z ciałem, krwią, duszą i Bóstwem *nie może (...) w żaden sposób oznaczać, że chleb i wino zostają przemienione w substancję duszy lub Bóstwa; taka teza byłaby absurdalną, skoro materia nie może zostać przemieniona w ducha, a bardziej jeszcze stworzenie nie może przemienić się w Bóstwo*⁷⁵. W dalszym wywodzie poruszy się jeszcze zagadnienie współobecności eucharystycznej. Powyższe zaś uwagi przedstawiono, by zasygnalizować, iż nie tworzy się terminologii obok tradycji teologicznej, ale że ta tradycja może zaowocować w nowym kontekście, związanym z teorią symbolu religijnego.

Dla ścisłego oddania opisowego terminu „symbol uczestnictwa” proponuje się termin „współobecność”. Wydaje się bowiem, iż najlepiej spełnia on następujące warunki: 1. jest zbitką o budowie podobnej do innych tego typu wyrażen spotykanych w języku polskim (współdziałanie, współpraca, współodpowiedzialność); 2. jako termin polskojęzyczny jest prostszy do wyjaśniania (między innymi ze względu na „odkalkowanie” składni greckiej) i łatwiejszy do zastosowania w literaturze; 3. idzie po linii myśli ks. Ruseckiego, wpasowując się bezpośrednio w określenie „symbol uczestnictwa”; 4. wyraża cud jako rzeczywistość dynamiczną, „obecność” bowiem zakłada swoisty dialog wynikający ze wspólnoty w ramach „symbolu realnego”, realizującej się ciągle w nowy sposób jako dialog Boga ze stworzeniem; 5. oddaje znaczenie oryginału (*sym-* = „współ-”), a nawet może je jakościowo przewyższać, wyrażając nie tylko jakieś konkretne złożenie (pakt, układ, kolano, poparcie, identyfikator), ale

⁷³ Por. M. Schmaus, *Wiara Kościoła*, t. 5, *Chrystusowe zbawienie w Kościele i przez Kościół*, cz. 3: *Eucharystia*, Gdańsk-Oliwa 1994, s. 111.

⁷⁴ *Breviarium Fidei*, VII, 278.

⁷⁵ M. Schmaus, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 110.

wypowiadając się zarówno o relacji bytowej, jak i międzyosobowej, zachodzących w „symbolu uczestnictwa”; 6. termin „współobecność”, oddając realną obecność Boga w cudach i sakramentach, nawiązuje do tradycji teologicznej, w której był stosowany jako określenie realnej obecności Chrystusa w Eucharystii. Dlatego odtąd na określenie rzeczywistości znanych dotąd jako „symbole realne”, „symbole uczestnictwa” lub podobnie będziemy używać jednego i jednoznacznego określenia „współobecność”, pisanego wielką literą tam, gdzie wymaga tego kontekst (Wcielenie lub Eucharystia)⁷⁶. Warto wspomnieć, że termin w takim znaczeniu znajdował już zastosowanie u autorów zachodnich⁷⁷, a ks. Rusecki podjął się próby przeszczepienia jego znaczenia na grunt polski, co mogło zaowocować utworzeniem omawianego terminu w rodzimym brzmieniu.

⁷⁶ Jednocześnie w oparciu o *Wielki słownik angielsko-polski z suplementem*, t. 1, red. W. Jassen, Warszawa 1983, s. 136-175, podjęto próbę utworzenia angielskiego odpowiednika terminu „współobecność”. Przedrostek „współ-” jest tu oddawany przez przedrostek „co-”, pisany czasami przez myślnik w połączeniu z podstawą słowotwórczą (np. *co-author*: współautor, *co-ed*: uczennica szkoły koedukacyjnej; zaś w zastosowaniu bliższym temu opracowaniu, wszystkie złożenia z pochodnymi czasownika *to exist* - istnieć: *coexist*: współistnieć, współegzystować, *co-existence*: współistnienie, itp. Słowo „obecność” wyraża się w języku angielskim przez *presence*. *Presence* z kolei ma wiele interesujących dla nas znaczeń, oprócz „obecność” również: „postawa”, ale także „powierzchność”, „prezencja”, „aparycja”. Gdyby więc oddać nasze „współobecność” jako ang. *co-presence*, mielibyśmy pojęcie maksymalnie adekwatne w stosunku do opisywanej rzeczywistości „symbolu realnego”: z jednej strony obecność np. Boga, z drugiej strony powierzchowność, przypadłości np. uzdrowienia lub chleba eucharystycznego (tamże, t. 2, s. 98). Warto zauważyć, że forma rzeczownikowa *presence* pochodzi od form osobowych bezokolicznika *to be present* (być obecnym), przy czym samo *present* jako rzeczownik oznacza „dar”. Dzięki temu termin angielski wskazywałby również na dobronośny wymiar cudu!

⁷⁷ Np. L. M. Chauvet, *Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*, Torino 1990. *La presenza reciproca* przetłumaczone niezależnie od sugestii niniejszego artykułu jako „obecność wzajemna” zdaje się potwierdzać adekwatność terminu *współobecność*; por. M. Schmaus, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 113-114.

3. Współobecność - symbolowy opis rzeczywistości w posoborowym paradygmacie teologii fundamentalnej

Wydaje się, że osiągnięto przynajmniej jeden z celów, które przyświecały powstaniu niniejszego artykułu. Zgodnie z treścią zawartą w podtytule chodziło o wskazanie pewnego kierunku syntezy, ku któremu miałyby zmierzać refleksja teologiczno-fundamentalna scalająca, jak mało która dziedzina, elementy *fides* i *ratio*. Współobecność i współobecności stałyby się sposobem opisu Objawienia Bożego, ale również tych fenomenów religijnych i psychicznych, co do których wcześniej trudno byłoby bez popadania w naturalizm (słabość dawnej apologetyki) stosować kategorie naukowe, szczególnie w rozumieniu pozytywistycznym. Chodzi więc przede wszystkim o mowę Bożą zawartą nie tylko w Piśmie Świętym i tradycji, ale też o jej przekaz w Osobie Jezusa Chrystusa, cudach i sakramentach (z Sakramentem Kościoła włącznie). W ostatniej części naszych rozważań podejmę próbę zastosowania współobecności do wspomnianych kategorii teologicznych. Wskażę również na jej głębię treściową w relacjach kosmicznych, które mogą okazać się nośnikami zreinterpretowanej przyrodniczej wiarygodności chrześcijaństwa.

3.1. Współobecność w chrystologii i eklezjologii

Jedną z ważniejszych kwestii w chrystologii jest zagadnienie połączenia dwóch natur: Boskiej i ludzkiej w jednej osobie Syna Bożego. Jej rozwiązanie jest niewątpliwie kluczem do uzasadnienia boskiego posłannictwa Jezusa Chrystusa, Jego jedyne pośrednictwa między Bogiem a ludzkością oraz dzieła zbawczego, dającego ludzkości odkupienie⁷⁸. Wymienione zagadnienia są nie tylko trudne i brzemiennie w skutki, ale też stanowią główny cel teologii fundamentalnej, podejmowany równoległe do refleksji teologicznodogmatycznej⁷⁹. W tym miejscu jawi się cel zapisany w tytule niniejszego artykułu, polegający na ukazaniu aktualności teologii fundamentalnej w kontekście Wielkiego Jubileuszu Wcielenia. O złożoności poruszonego problemu może świadczyć wielość błędnych ujęć chrystologicznych: nestorianizm, apolinaryzm, monofizytyzm, monoteletyzm, a także doketyzm (rozwijany przez gnostyków, manichejczyków, ofitów, sabelianów, symonianów, walentynianów i in.) oraz

⁷⁸ M. Rusecki, *Pojęcie symbolu religijnego, a możliwość zastosowania go w teologii*, „Studia Paradyskie”, 4 (1994), s. 107.

⁷⁹ Tamże, s. 108.

arianizm, które wynikają bardziej z prób jak najtrafniejszego opisu Osoby Jezusa Chrystusa niż z jawnie złej woli. Rozstrzygająca nauka o dwóch naturach w Jezusie Chrystusie została przyjęta na Soborze Chalcedońskim, przez co *stało się możliwe związanie rozstrzygającego odkupiającego aktu Pośrednika z rzeczywistością tego świata, właśnie z ludzką naturą Jezusa Chrystusa*⁸⁰. Prawda o unii hipostaticznej była rozwijana w średniowieczu, szczególnie w kontekście Wcielenia. W sposób najbardziej systematyczny wyłożyli ją św. Tomasz z Akwinu i Duns Szkot, obaj mający licznych komentatorów. Po Soborze Trydenckim chrystologię uprawiano w sposób tradycyjny⁸¹. Współczesna refleksja chrystologiczna zwraca uwagę bardziej na momenty psychologiczne i antropologiczne Osoby Jezusa Chrystusa. Poza tym mamy w chrystologii do czynienia z pluralizmem ujęć (*pluriformizm*)⁸², bardziej niż na dwoistość natur w Chrystusie zwraca się w chrystologii uwagę na perspektywę historyczno-zbawczą. Jezus Chrystus *jest niepowtarzalnym punktem szczytowym w relacji Stwórcy-stworzenie*⁸³. Właśnie w kontekście współczesnej chrystologii ks. Rusecki proponuje opis unii hipostaticznej w kategoriach współobecności. Trzeba jednak od razu przypomnieć, że używane przez autora pojęcie „symbolu realnego” odnosi się do realności złożenia nadprzyrodzonego z przyrodzonym. Nazwanie Jezusa Chrystusa „Współobecnością” nie oznacza „Współobecności osób”, ale „Współobecność natur”. Trudność w zastosowaniu „Współobecności” do Osoby Jezusa Chrystusa bierze się stąd, iż omawiany termin może sugerować błędną „współpodmiotowość”. Trudność jednak znika, gdy powróci się do źródeł omawianego terminu w teologii Eucharystii. Podobnie, jak Osoba Jezusa Chrystusa uobecnia się w chlebie, tak Bóstwo Chrystusa manifestuje się w człowieczeństwie. W obydwu jednak wypadkach mamy do czynienia z jedną Osobą, gdyż ani chleb nie staje się odrębnym Podmiotem, ani człowieczeństwo - Bóstwem⁸⁴. W tym więc przypadku „obecność” jest wyrazem obecności Osoby Chrystusa w symbolu, zaś „współ” wyraża metafizyczne złożenie rzeczywistości przyrodzonej człowieczeństwa i nadprzyrodzonej Bóstwa. Pełnię swego przeznaczenia „Współobecność” osiąga w akcie komunikacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Owa komunikacja ujawnia kolejną warstwę znaczenia Chrystusa-

⁸⁰ K. Rahner H. Vorgrimler, *Mały Słownik Teologiczny*, Warszawa 1987, s. 513, pogr. F. K.

⁸¹ M. Rusecki, *Pojęcie symbolu religijnego...*, art. cyt., s. 110.

⁸² Tamże, s. 111.

⁸³ *Mały Słownik Teologiczny...*, dz. cyt., s. 513.

⁸⁴ Por. M. Schmaus, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 110-111.

Współobecności, który jest Emmanuelem - Bogiem-z-nami⁸⁵. Kolejne zastrzeżenie odnosi się do momentu zaistnienia Współobecności Bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie. Tak pojęta Współobecność nie neguje prawdy o preegzystencji Logosu. Jezus Chrystus - jedyny w swoim rodzaju Symbol-Współobecność - stał się ośrodkiem historii zbawienia poprzez cuda, nauki o Ojcu i o Królestwie Bożym, poprzez dzieła zbawcze krzyża i Zmartwychwstania⁸⁶. Pewne trudności w interpretacji Jezusa Chrystusa jako Współobecności, rodzą się również w kontekście samego wydarzenia paschalnego. Należałoby zgodnie z ujęciem tradycyjnym założyć zniszczenie Współobecności w chwili śmierci oraz Jej nową egzystencję w ciele uwielbionym po Zmartwychwstaniu. W przeciwnym razie trzeba by zrelatywizować określenia: „zstąpił do otchłani” jako zobrazowanie rzeczywistości Odkupienia ogarniającej również zmarłych, zaś „trzeciego dnia zmartwychwstał” jako relikw antropologii żydowskiej⁸⁷. Jednak pomimo wymienionych trudności próba zastosowania współobecności do chrystologii zdaje się, w opinii piszącego, lepiej wyrażać zjednoczenie bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie oraz jego znaczenie dla chrześcijaństwa jako źródła Współobecnicia⁸⁸.

Współobecność w eklezjologii ma równie bogatą podbudowę chrystologiczną i sakramentalną. Dobitnie wyraża tę kwestię Sobór Watykański II: *Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego*⁸⁹. Ideę sakramentalnej współobecności Chrystusa i kościoła rozwija H. Waldenfels: (...) *Kościół stał się istotnym narzędziem nowej obecności albo raczej uobecniania Jezusa. (...) W sensie dzisiejszej teologii możemy powiedzieć: Kościół dostarcza Jezusowi nowego kształtu przy pomocy słowa i sakramentu, które uobecniają Jego orędzie, Jego osobistą skuteczność i rzeczywistość zbawczą*⁹⁰. W tym sensie możemy odczytać ogólną intuicję współobecności w odniesieniu do Kościoła. Ks. Rusecki zwraca uwagę na pluralizm opisów Kościoła jako rzeczywistości Bosko-ludzkiej: Mistyczne Ciało Chrystusa, Prasakrament, Lud Boży, Wspólnota osób, Wcielenie Chrystusa. Kościół, jako rzeczywistość współtworzona przez Chrystusa i ludzkość, zawiera w sobie ele-

⁸⁵ Por. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, Katowice 1993, s. 278.

⁸⁶ M. Rusecki, *Pajęcie symbolu religijnego...*, art. cyt., s. 112-113.

⁸⁷ Tamże, s. 113-114.

⁸⁸ Tamże, s. 114.

⁸⁹ KK 1.

⁹⁰ H. Waldenfels, dz. cyt., s. 344.

menty symbolizowany i symbolizujący, podobnie jak to miało miejsce w opisie chrystologicznym. Według ks. Ruseckiego, właśnie w oparciu o model współobecności chrystologicznej można opisać Kościół jako współobecność Bosko-ludzką, w której elementy postrzegane współuczestniczą w uobecnianiu Chrystusa Kapłana, Proroka i Króla⁹¹.

3.2. Przyroda „środowiskiem naturalnym” współobecności

Współobecność w teologii cudów wiąże się z pojęciem ich wiarygodności. Z jednej strony opiera się ona na obecności elementu postrzegalnego, zaczerpniętego z przyrody, z drugiej - na treści znaku cudownego, którą chce nam przekazać Bóg poprzez taki sposób samoobjawienia. Podążając za opisem Osoby Jezusa Chrystusa jako Prasadamentu, ks. Rusecki nazywa Chrystusa *wielkim Cudem-Znakiem miłości Boga. Cuda mogą być w pełni zrozumiałe dopiero na tle i łącznie z osobą Jezusa Chrystusa*⁹². Zastosowanie pojęcia współobecności do cudu ma źródło w pewnej trudności, mianowicie takiej, że opis znakowy cudu nie dość jasno wyraża w nim obecność Boga⁹³. Jednakże cud, bo właśnie refleksja nad nim zwróciła uwagę ks. Ruseckiego na nową rzeczywistość symbolu, trzeba opisywać właśnie na sposób zreinterpretowanego symbolu, jako współobecność elementów przyrodzonego i nadprzyrodzonego, połączonych w danym miejscu i czasie historii. Dlatego w kontekście tak pojętego symbolu religijnego zaproponowano termin „współobecność”, by uniknąć w przyszłości semantycznych nieporozumień. Przypomina się, że cud-współobecność nie traci nic ze swoich funkcji znakowych, ponieważ znaczenie symbolu zawiera się w pojęciu znaku, jako podzbiór znaków szczególnych. Opisywanie cudu przez współobecność lepiej wyraża obecność w nim objawiającego się Boga, który jest w nim obecny nie tylko jako przyczyna faktu niezwykłego, ale jako Zbawiciel udzielający się człowiekowi w Objawieniu nie tylko przez intelekt, ale we wszystkich sferach ludzkiej egzystencji. Jest to obecność egzystencjalna, ontyczna, realna, dialogiczna i zbawcza.

Nowość omawianego zagadnienia nie pozwala jednoznacznie określić, którzy autorzy dają mu wyraz w swoich pracach, którzy zaś je pomijają. Chodzi bardziej o zobrazowanie pewnego zjawiska współczesnej

⁹¹ Por. M. Rusecki, *Pojęcie symbolu religijnego...*, art. cyt., s. 114-121.

⁹² M. Rusecki, *Cud w myśli chrześcijańskiej...*, dz. cyt., s. 370; por. S. Rosa, *Teologia fundamentalna. Część pierwsza - Chrystologia*, Tarnów 1995, s. 111.

⁹³ M. Rusecki, *Wierzyć moim dzieciom...*, dz. cyt., s. 57.

umysłowości teologiczno-przyrodniczej, niż o wyodrębnienie szkół i kierunków zajmujących się współobecnością, co zresztą nie mieściłoby się w ramach tego artykułu⁹⁴. Próbę tę podejmie się z innego jeszcze względu. **Przyrodnicze uzasadnianie współobecności może stać się szansą na zdynamizowanie współczesnej teologii fundamentalnej, w kontekście radykalnego anulowania rzekomego konfliktu pomiędzy wiarą a naukami przyrodniczymi.**

Autorem, którego prace zawierają wyraźną sugestię, wyrażoną w tytule niniejszego podpunktu, jest C. S. Lewis, który przedstawia swoją refleksję nad cudem w formie popularyzatorskiej⁹⁵. Podstawowym założeniem, jakie czyni w tej refleksji, jest istnienie w świecie równoległych rzeczywistości, które kontaktują się ze sobą sporadycznie, a na ich styku dochodzi do nadzwyczajnych zjawisk, mających charakter cudów. *Nie wiemy z góry, czy Bóg nie mógłby doprowadzić dwóch natur w jakimś szczególnym punkcie do częściowego zetknięcia i zezwolić, żeby wybrane zjawia-*

⁹⁴ Można jednak za M. Hellerem wymienić pewne tytuły, które autor recenzuje w pracy *Nowa fizyka i nowa teologia*, Tarnów 1992, s. 124-148; wymieńmy je (z tytułami od recenzenta w nawiasach): R. Jastrow, *God and the Astronomers (Piekiło dla ciekawych)*, New York-London 1978; P. Davies, *God and the Physics (Bóg i nowa fizyka)*, London 1983; J. Silk J. D. Barrow, *The Left Hand of Creation - The Origin and Evolution of the Expanding Universe (Lewa ręka stworzenia)*, London-Boston-Sydney 1985; **I. G. Barbour, *Myths, Models, and Paradigms - A Comparative Study in Science and Religion (Mity-modele-paradygmaty)*, New York 1976**; J. Polkonghorne, *Science and Creation - The Search of Understanding (Najgłębszy stopień zrozumienia)*, London 1989; H. von Dittfurth, *Nie tylko z tego świata jesteśmy - Nauki przyrodnicze, religia i przyszłość człowieka*, przeł. A. D. Tauszyńska, Warszawa 1985.

⁹⁵ Uwzględniono: C. S. Lewis, *Cudy. Wprowadzenie ogólne*, Warszawa 1958; oraz C. S. Lewis, *Bóg na ławie oskarżonych*, Warszawa 1985 - o podobnej tematyce. Dlatego będzie się cytować pierwszą z nich. Sylwetka autora została scharakteryzowana we wstępie odredakcyjnym do polskiego wydania *Cudów: Lewis nie jest katolikiem, jest wyznawcą Kościoła anglikańskiego (...) Mimo to dochodzi poprzez konkluzje i wnioski, jakie wyprowadza z rozważań na temat cudów, do stanowiska, które jest uderzająco bliskie pozycji katolickiej (...) jest członkiem Magdalen College w Oxfordzie (...) Sławę sięgającą poza granice swej ojczyzny zdobył dzięki pismom religijno-filozoficznym, wśród których na pierwszym miejscu należy wymienić „Listy diabła” (...) Dzięki własnemu doświadczeniu ma głębokie zrozumienie dla trudności religijnych niepokojących współczesnego człowieka, C. S. Lewis, *Cudy...*, dz. cyt., s. 9-10.*

ska w jednej naturze dawały skutki w drugiej⁹⁶. W kwestii samych cudów Lewis uzasadnia fakt, iż cuda nie są złamaniem praw przyrody, ale niejako „wpisaniem się” w nie mocy Bożej. Stanowi ona wówczas ów niewytłumaczalny naukowo czynnik, nadający wypadkom niespodziewany przebieg⁹⁷. Jeśli Bóg unicestwia lub stwarza jakąś jednostkę materii, lub jeśli zmienia kierunek jej ruchu, to stwarza w tym punkcie nową sytuację. Natomiast cała natura asymiluje tę nową sytuację, przyswajając ją w swoim królestwie i dostosowuje do niej wszystkie inne zjawiska. Sytuacja ta zaczyna dostosowywać się do wszystkich tych praw⁹⁸. Autor podkreśla, że to nie prawa natury nadają jej bieg, ale przyczynowość sprawcza Nadnatury. Prawa przyrody są jedynie wzorcami, torami, po których poruszają się zdarzenia. Nie są jednak samymi zdarzeniami⁹⁹. Omawiany autor przykłada taki klucz interpretacyjny przede wszystkim do cudów biblijnych, szczególnie zaś do następstw Zmartwychwstania Chrystusa. Zmartwychwstanie nie jest zniweczeniem Wcielenia, ale egzystencją nowego stworzenia. Słowa Chrystusa z J. 14, 2 o tym, iż *Chrystus idzie przygotować dla nas miejsce*, Lewis interpretuje jako zapowiedź stopniowego stwarzania nowej natury¹⁰⁰. Zresztą już w niektórych cudach przedpaschalnych odnajdujemy tę niezwykłą zapowiedź. *W chodzeniu po morzu widzimy stosunki pomiędzy duchem a naturą zmienione do tego stopnia, że można spowodować, by natura robiła to, czego chce duch*¹⁰¹. Analiza stosunków zachodzących pomiędzy naturą i nadnaturą, przeprowadzona przez C. S. Lewisa, wskazuje na ich głębokie powiązania. Mimo iż autor nie interpretuje omawianych relacji ściśle personalistycznie, to jednak jego refleksja może stanowić wstęp do rozwijania przyrodniczej teorii współobecności, na bazie ks. Ruseckiego koncepcji cudu.

3.3. Intuicje współobecności w przyrodzie

Intuicję opisu współobecności Boga i przyrody znajdujemy u Teilharda de Chardin. Jego myśl tak przedstawia L. Wciórka: *Teilhar-*

⁹⁶ C. S. Lewis, *Cudy...*, dz. cyt., s. 25.

⁹⁷ Tamże, s. 88-89.

⁹⁸ Tamże, s. 91. Ciąg dalszy wypowiedzi: (...) *Przybysz, wchodząc do natury, staje się posłuszny wszystkim jej prawom. Cudowne wino będzie upijać, skutkiem cudownego poczęcia będzie brzemiennosc, natchnione księgi będą podlegać wszystkim zwykłym procesom zepsucia tekstów, cudowny chleb będzie trawiony i asymilowany.*

⁹⁹ C. S. Lewis, *Bóg na ławie oskarżonych*, dz. cyt., s. 57.

¹⁰⁰ C. S. Lewis, *Cudy...*, dz. cyt., s. 220-230.

¹⁰¹ Tamże, s. 230.

dowska wizja kosmosu jest wizją religijną, w której nauka o Chrystusie, Bogu-Człowieku i koncepcja ewolucji tworzą nierozłączną całość. (...) Chodziło mu (...) nie o racjonalne wyjaśnienie i uzasadnienie tezy o istnieniu Boga, lecz o określenie roli Chrystusa w ewolucyjnym obrazie świata. (...) Nieprzypadkowo więc religijna doktryna wcielenia zajmuje centralne miejsce w refleksji Teilharda de Chardin¹⁰². Omawiany autor, jako profesjonalny geolog i paleontolog, przyjmował epistemologię fenomenologiczną. Skupiał się z jednej strony na zjawiskowym obliczu rzeczywistości, z drugiej strony jednak wypracowywał swoistą metafizykę. Wzorował się w niej na starogreckiej fizyce, ujmującej całościowo zagadnienia fizyki i ontologii: jedności i wielości bytu, dualizmu materii i ducha, istnienia Boga i człowieka¹⁰³. O. Teilhard dotknął przez to interesujących zagadnień związanych ze stworzeniem, Wcieleniem i Zmartwychwstaniem, jako punktami budującymi nową obecność Boga w świecie poprzez omawianą wcześniej współobecność. Bóg, nazywany Omegą, działa sprawczo w ewoluującym świecie. **Ewolucja ta polega na coraz doskonalszym jednoczeniu się poszczególnych elementów przyrody.** Cały świat znajduje cel w punkcie Omega, który nie tylko jest szczytem i kresem ewolucji, lecz istotą już aktualnie istniejącą i (...) w świecie działającą jako źródło procesów jednoczeniowych. Procesy te mają charakter stwórczy, przynajmniej w rozumieniu Teilharda de Chardin¹⁰⁴.

W rozważaniach nad myślą omawianego autora odnajdujemy również wątek eucharystyczny. Z jednej strony traktuje on obecność Chrystusa w Najświętszym Sakramencie z ogromnym realizmem, umieszczając ją w centrum swej religijnej wizji świata. Obecność tę jednak rozpatruje głównie w kontekście Wcielenia, pozostawiając perspektywę paschalną na drugim planie. Posługuje się przy tym miejscami terminologią bliższą bardziej bilansowi energetycznemu w fizyce kwantowej niż refleksji teologicznej. **Eucharystia jest w tym ujęciu sakramentem komunii nie tylko Boga i człowieka, ale także człowieka i ludzkości oraz człowieka i wszechświata**¹⁰⁵. Jeśliby odpowiedzieć negatywnie na pytanie

¹⁰² L. Wciórka, *Chrystus - omega Teilharda de Chardin*, „W drodze”, 12 (1974), s. 19, 23-24.

¹⁰³ Por. L. Wciórka, *Podstawy filozofii Teilharda de Chardin*, „W drodze”, 9 (1974), s. 20-21.

¹⁰⁴ L. Wciórka, *Chrystus - Omega...*, art. cyt., s. 22.

¹⁰⁵ W Eucharystii widzi Teilhard przedłużenie, obraz Wcielenia, jakby duchowy punkt kulminacyjny Wcielenia i jednocześnie ukoronowanie „mystycznej energii Wcielenia”. Jest to jednocześnie „energia” powierzona Kościołowi.

o panteizm koncepcji Teilharda de Chardin, to należałoby szukać innego sensu jego wypowiedzi. Sugeruje się, że zaprezentowane ujęcie trzeba scharakteryzować właściwie jako eksplikację kosmicznej współobecności Jezusa Chrystusa. W ramach tej Współobecności Zbawiciel poprzez elementy wzięte z przyrody i w ramach jej praw uobecnia się w zbawczym dialogu wobec człowieka. Zaznacza się, że nie chodzi tu o dowolny przejaw objawienia kosmicznego, ale o konkretne, wybrane i historyczne miejsca dokonującego się dialogu, jak już to prezentowano przy omawianiu koncepcji cudu ks. Ruseckiego, w kontekście współczesnych koncepcji Objawienia.

Na koniec podejmie się próbę zarysowania pewnej koncepcji współobecności na gruncie refleksji przyrodniczej, w kontekście wcześniej nieprzypadkowo przywołanych C. S. Lewisa i Teilharda de Chardin. Pierwszy ze wspomnianych autorów sugeruje, iż **przyroda jest niejako środowiskiem naturalnym cudów, gdyż jest tak skonstruowana przez Boga, by Ten mógł w niej dokonywać zbawienia poprzez prawa przyrody.** Dokonuje On zbawienia zarówno w trybie zwyczajnym, jak i w specyficznych, historycznych momentach, w życiu wspólnot i pojedynczych ludzi. **Koncepcja Chrystusa Kosmicznego Teilharda de Chardin uzupełnia wizję Lewisa, mówiąc wyraźnie o współobecności Chrystusa i elementów przyrodniczych na różnych etapach ewolucji kosmosu (nie wykluczając obecności eucharystycznej).** Wydaje się, iż płaszczyzną, od której można by rozpocząć przyrodnicze uzasadnianie współobecności, byłoby spojrzenie na współczesne modele (paradygmaty) uprawiania nauk przyrodniczych. Ich wspólną cechą M. Heller ujął w pojęciu matematyczności świata.

Matematyczność świata, w ujęciu M. Hellera, jest to cecha, którą posiada przyroda; cecha pozwalająca na opisywanie zdarzeń zachodzących w świecie za pomocą twórców matematyki¹⁰⁶. *M. Hellera należy umieścić w nurcie platonizmu: dla niego świat jest realizacją jednej z wielu możliwości do urzeczywistnienia matematycznych teorii. Teorie te są odpowied-*

Ona głównie przetwarza dziś człowieka ziemi w człowieka Słowa Bożego, a więc pełni rolę podstawowego sakramentu i zarazem „sakramentu Wcielenia”; por. J. Kulisz, *Eucharystia sakramentem wcielenia w ujęciu Teilharda de Chardin*, „Collectanea Theologica”, 48 (1978) z. 2, s. 69.

¹⁰⁶ Por. J. Meller, *Matematyczność świata i poznania w ujęciu Michała Hellera*, Praca magisterska z filozofii napisana pod kierunkiem ks. dr. hab. Kazimierza Kłoskowskiego w Gdańskim Seminarium Duchownym, Gdańsk-Oliwa 1993, s. 76 (mps).

*nikami wiecznych idei Platona*¹⁰⁷. Jedną z konsekwencji matematyczności świata są próby opisywania jego konstrukcji nie tylko w sferze postrzegalnej (zgodnie z paradygmatem mechanicystyczno-deterministycznym), ale również w tych sferach, które nie poddając się bezpośredniej obserwacji, mogą być opisane w formułach matematycznych (znajdujących potwierdzenie np. w fizyce relatywistycznej). W naszym poznaniu zmysłowym doświadczamy struktury świata niezwykle pobieżnie w porównaniu z poznaniem jej poprzez strukturę matematyczną¹⁰⁸. *Dziś sądzimy, że właściwa droga do poznania wszechświata wiedzie przez konstruowanie jego modeli i porównywanie ich z obserwacjami*¹⁰⁹.

Jednym z modeli opisujących rzeczywistość językiem matematyki (geometrii) są czasoprzestrzenne wykresy ruchu H. Minkowskiego, oparte na tzw. przekształceniach Lorentza, w ramach szczególnej teorii względności. Na ogół przedstawienie położenia ciała w spoczynku nie nastęrcza większych trudności. Należałoby zlokalizować odpowiedni punkt odniesienia (0) oraz trzy osie układu współrzędnych (x, y, z). Sytuacja zmienia się jednak, gdy trzeba opisać ruch ciała, co ma miejsce, gdy rozpatrujemy wszechświat jako całość. Wówczas należałoby nasz wykres „ponawiać” co pewną jednostkę czasu. Trzeba jednak postąpić nieco inaczej, aby móc opisać ruch ciała w sposób ciągły. Należy do naszego wykresu dodać czwartą współrzędną - czas. Otrzymujemy wówczas obraz czterowymiarowej rzeczywistości. Wszystkie punkty, w których znajdowało się opisywane ciało w danym czasie i przestrzeni tworzą linię, zwana „historią” - adekwatny obraz historii czasoprzestrzennej danego ciała¹¹⁰. W ten sposób mamy do czynienia z nową przestrzenią, wykraczającą poza znane nam trzy wymiary. Wszechświat może więc być co najmniej czterowymiarowy. Być może podstawą dla współobecności jest właśnie swoiste zespolenie czasu i przestrzeni, dające w efekcie wieczność; względnie - cuda jak i pozostałe współobecności mogą być zjawiskami zachodzącymi na pograniczu różnych wymiarów przestrzeni. Cud zaś byłby takim „przebicciem” przestrzeni, w którym w sposób widzialny Bóg ingerowałby z wyższego wymiaru w niższy. Działoby się to zresztą zgodnie z konstrukcją wszechświata - czyli zgodnie z prawami przyrody. Za uprawomocnieniem postawionej hipotezy zdają się przemawiać

¹⁰⁷ Tamże, s. 77.

¹⁰⁸ Por. M. Heller, *Usprawiedliwienie wszechświata*, Kraków 1995.

¹⁰⁹ Tenże, *Wieczność-czas-kosmos*, Kraków 1995, s. 116.

¹¹⁰ Zob. M. Heller M. Lubański Sz. W. Ślaga, *Zagadnienia współczesnej nauki. Wstęp do filozofii przyrody*, Warszawa 1992, s. 218-222.

m.in. teorii M. Kaku¹¹¹ i E. Meckelburga, który opierając się na szczególnej teorii względności, opisuje wszechświat jako zbiór światów równoległych, oddzielonych od siebie wymiarami geometrycznymi. Komunikacja pomiędzy nimi zachodziłaby poprzez tzw. tunele Wheelera, mające strukturę podobną do tzw. czarnych dziur¹¹². *Dopóki fizyka teoretyczna pozostaje zdana na spekulację o tym, co dotyczy mechanizmów działania tuneli i ich oddziaływania na obszary makroskopowe, na naszą życiową przestrzeń, dopóty przedstawiony tu model należy traktować wyłącznie i co najwyżej jako pewien impuls myślowy. Z tym zastrzeżeniem model mógłby bez trudności być stosowany do wywoływanych przy udziale medium przemieszczeń osób i przedmiotów w przestrzeni i czasie (teleportacji i aportów), do zjawisk materializacji i dematerializacji i do wielu innych zjawisk parafizycznych*¹¹³. W świetle innych wypowiedzi omawianego autora można przypuszczać, iż tworzy on w nurcie *The New Age Movement*. Nurt ten głosi nastanie nowej ery i zmierzch chrześcijaństwa, a zwraca uwagę ludzi na zjawiska paranormalne, przez które można rzekomo osiągnąć psychiczną harmonię i ulepszyć wszechświat. Nurt ten niesie w sobie depersonalizację relacji nadprzyrodzonych. Nie uznając osobowego Boga, mówi niejasno o jakichś energiach pochodzenia kosmicznego, poprzez które człowiek miałby zbawić sam siebie¹¹⁴. Chociaż nie powinno się lekceważyć w refleksji teologiczno-fundamentalnej tego typu opisów, jako właśnie „pewnego impulsu myślowego”, to jednak należy zdecydowanie odciąć się od traktowania cudów jedynie w wymiarze jakichś bezkierunkowych zjawisk paranormalnych. Zresztą taka świadomość przebija przez całą koncepcję cudu M. Ruseckiego. Jeśli w rozpoznaniu faktu niezwykłego pominię się osobę, która jest nadawcą znaku i uobecnia się w nim - łatwo można ulec tragicznej pomyłce i zamiast z Bogiem kontaktować się z... No właśnie, z kim? Ks. Rusecki wyraźnie odnotowuje refleksję nad cudami demonicznymi w historii teologii¹¹⁵. Oprócz studium badającego naukowo możliwość

¹¹¹ M. Kaku, *Hiperprzestrzeń. naukowa podróż przez wszechświaty równoległe, pętle czasowe i dziesiąty wymiar*, Warszawa 1997.

¹¹² E. Meckelburg, *Tunel w czasie. Podróże na skraj wieczności*, Gdynia 1994, s. 78-82.

¹¹³ Tamże, s. 81-82.

¹¹⁴ Por. M. Baer, *W matni New Age*, Kraków 1996, s. 157-194.

¹¹⁵ Por. M. Rusecki, *Cud w myśli chrześcijańskiej...*, dz. cyt., s. 142-149. Było to w wieku XIV, gdy Idzi Rzymianin oraz A. Trifoni rozwinęli naukę o cudzie, który z Objawieniem miał właściwie tyle wspólnego, że był jego pieczęcią. Trifoni jednak zabezpieczał się przed nadużyciem apologetycznego argumentu z cudu poprzez uznanie możliwości fałszywych cudów demonicz-

takich zjawisk konieczne jest również zbadanie ich pod względem owoców duchowych u osób, poddającym się tym „energiom”¹¹⁶. Być może stoimy przed koniecznością stworzenia ujednoliconej teorii komunikacji transcendentalnej, która nie lekceważąc wszelkich dziejących się faktycznie (w różny sposób udokumentowanych) cudów oraz zjawisk paranormalnych, przedstawi jednocześnie kryteria ich kwalifikacji oraz pozwoli spożytkować tę wiedzę w praktycznym wymiarze Nauki Kościoła. Przed nadużyciem nauk przyrodniczych wobec Przedmiotu wymagającego wiary chroniłyby trzy zasady. Po pierwsze: poznanie nie zmienia przedmiotu. Nawet gdyby Bóg objawił się nam tysiącokrotnie bardziej szczegółowo, to i tak nie przestałby być Sobą. Po drugie: choćby nawet poznano wszystkie prawa, na mocy których doszło do danego faktu niezwykłego, to pierwszą jego przyczyną jest Bóg jako Autor stworzenia¹¹⁷. Człowiek nie wyprzedzi pod tym względem Boga, ponieważ Stworzenie, Wcielenie i Odkupienie już się dokonały, a człowiek ograniczony barierą czasu nie wpłynie już na rzeczywistość stworzenia i wcielenia. W końcu, nawet gdybyśmy poznali istotę mechanizmu, poprzez który nadprzyrodzone komunikuje się z przyrodzonym, ba, nawet gdyby zostały uskutecznione metody fizycznej penetracji tych obszarów - to i tak nic nie zmieni faktu, iż Bóg posługując się pewnymi kanałami przychodzi do człowieka i nikt nie może Go w tym zastąpić. Nawet najwierniejszy i najpiękniejszy holo-

nich. Demony mogą czynić „cuda”, które są wprawdzie rzeczywiste, ale nie przekraczają naturalnej władzy szatanów i konsekwentnie nie przekraczają sfery ich wpływów, tamże, s. 144. G. Baconthorp podaje inne kryterium: *Cuda Jezusa, w odróżnieniu od „cudów szatańskich” jako fikcyjnych - były prawdziwe oraz „długotrwałe”, tzn. że ich skutki trwały długo w czasie, a ponadto były ukierunkowane na cel święty*, tamże, s. 145; *zarówno szatan, jak i Antychryst czynią czy będą czynić znaki zwodzące oparte na kłamstwie, a celem ich nie jest i nie będzie respektowanie prawa Bożego*, tamże, s. 147.

¹¹⁶ Przykładem takiego krytycznego opracowania są książki: P. Kiszkowski, *Co warto wiedzieć o radiestezji?*, Gdańsk 1997; D. Korem, *Moce nadprzyrodzone*, Warszawa 1994 i in.

¹¹⁷ Można przyrównać wszechświat do sieci telefonicznej KOSMOS, której operatorem jest Bóg. Jeśli nawet dzieją się jakieś cuda demoniczne lub zjawiska paranormalne, to nie z powodu istnienia innych sieci, ale z powodu „logowania się” do KOSMOS GSM innych abonentów (aniółowie, szatani, ludzie, samo „napięcie, sygnał, szum” stworzenia). Inny wymiar wszechświata i jego zawartość nie jest jeszcze samym Bogiem, ale kolejną odsłoną Stworzenia, która może być terenem „zamieszkałym” lub nie. Samo wniknięcie w którąkolwiek z nadprzestrzeni nie gwarantuje jeszcze pożądanego spotkania. Również te przestrzenie żądają się swoimi prawami i kierunkami.

gram laserowy nie jest przecież objawieniem Maryjnym, a nawet najbardziej wyrafinowana operacja chirurgiczna nie jest uzdrowieniem w Imię Jezusa Chrystusa. Bez względu jednak na to, czy cud zrozumiemy w ramach nieznanymi czy też znanych praw przyrody, pozostanie on dziełem Boga, w celu nawiązania komunikacji i zbawienia człowieka.

Zakończenie

Nowe Stworzenie. Ku przyrodniczej wiarygodności Objawienia

Wszystkim, którzy po lekturze niniejszego artykułu odczuwają metafizyczny niedosyt poznawczy (zupełnie zresztą uzasadniony) dedykuję broszurę J. Kajfosa *U wrót przestrzeni*¹¹⁸. Autor pisze w duchu znanych już z poprzednich wywodów opisów wielowymiarowości wszechświata, posługując się przy tym specyficzną analogią. Pobudza wyobraźnię czytelnika, by ten uzmysłowił sobie, jak mógłby wyglądać świat dwuwymiarowy, w którym żyłyby „płaszczaki” dwuwymiarowe inteligentne postacie. Następnie snuje domysły, jak ów drugi wymiar mógłby być postrzegany przez istoty trójwymiarowe. Jedną z cech takiej obserwacji byłaby przezroczystość wszystkich przedmiotów obserwowanych w drugim wymiarze. Z kolei „płaszczaki” nie byłyby w stanie zaobserwować niczego, co miałyby oprócz szerokości i wysokości (2 wymiary) jakkolwiek głębie (3 wymiar). Jeśliby ich „przestrzeń” przeciął jakiś obiekt trójwymiarowy (tak jak np. ołówek przebijający kartkę), to zaobserwowaliby jego nagle pojawienie się w postaci poruszającego się odcinka¹¹⁹. Być może, to właśnie człowiek jest „trójwymiarowym płaszczakiem”, który otrzymuje różne sygnały o istnieniu czwartego wymiaru, a najczytelniejszym z nich jest Objawienie Boże... Jeśliby przyjąć wielowymiarową koncepcję przestrzeni - byłoby możliwe wytłumaczenie wielu zjawisk nadprzyrodzonych, które wspomniany autor omawia przede wszystkim w kontekście biblijnym. Szczególnie interesująca pod tym względem jest eschatologia biblijna, w której być może znajdują się aluzje do takiej właśnie struktury wszechświata¹²⁰. Co do samych cudów J. Kajfosz wymienia kilka ich kategorii,

¹¹⁸ J. Kajfosz, *U wrót przestrzeni. Czwarty wymiar a Biblia*, Katowice 1994. Autor jest absolwentem Wydziału Przyrodniczego Uniwersytetu w Brnie, członek Polskiej Akademii Nauk, prowadził badania podstawowe jądra atomowego w fizyce neutronowej i spektroskopii (od 1993 na emeryturze).

¹¹⁹ Tamże, rozdziały 4-11.

¹²⁰ Por. Iz 34, 31; Iz 51, 6; Hbr 1, 10. 12; Ap 6, 14.

pozostając przede wszystkim przy faktach związanych ze wspomnianą komunikacją transcendentálną. Są to: objawienia rzeczywistości ponadpostrzegalnej, pojawienia się i zniknięcia aniołów i ludzi; wreszcie - teofanie ze szczególnym przykładem *przyjścia Chrystusa do Wieczernika mimo drzwi zamkniętych*. Na końcu swoich rozważań autor zastanawia się nad opisem wizji św. Pawła w 2 Kor 9 i w innych jego pismach, która nosi na sobie znamiona widzenia rzeczywistości przynajmniej czterowymiarowej. *Znajdujemy tam zwroty takie, jak: «głębokość bogactw i mądrości», «niewyśledzone drogi», «niewysłowny dar», «niewysłowne westchnienia», «radość niewysłowna», «bogactwo chwały tej tajemnicy»; nadzwyczajne bogactwo łaski», «dziedzictwo nieskalane» itp. Za tymi zwrotami kryje się coś, co wyraźnie przekracza naszą wyobraźnię. Myśląc o niebie, wyobrażamy sobie zawsze miejsce najwyższego dobrobytu, pełne złota, perel i kamieni szlachetnych, gdzie życie wolne jest od trosk, bólu i cierpienia, ale wszystko to nie wykracza jeszcze poza naszą wyobraźnię. Czyżby rozwiązanie zagadki tkwiło w przestrzeni czterowymiarowej? (...) Świat wzbogacony o dodatkowy wymiar jest światem bez porównania bardziej przestronnym, o nieporównywalnie większych możliwościach fizycznych, biologicznych, intelektualnych i jakich tylko można sobie wyobrazić. (...) Książka niniejsza nie twierdzi, że geometria wielowymiarowa dowodzi istnienia rzeczy niewidzialnych. Możliwość istnienia czwartego wymiaru nie jest odpowiedzią ateisty na pytanie o naturę Boga, czy też wyjaśnieniem tajemnicy bytu dla kogoś zgłębiającego sens istnienia. Jej wartość polega raczej na tym, że za pomocą racjonalnych przesłanek jesteśmy skonfrontowani z możliwością istnienia nieznanymi nam światów. W relacji z osobowym Bogiem argumenty naukowe nie mogą zająć miejsca wiary, ale wykorzystanie autorytetu nauki dla uzasadnienia faktu zwrócenia się ku rzeczom niewidzialnym będzie na pewno pomocne w obronie swojego stanowiska przez tych, co wierzą, a zarazem może trochę ostudzi gorliwość tych, którzy by wiarę najchętniej zepchnęli raz na zawsze w sferę projekeji ludzkiej wyobraźni i emocji¹²¹.*

Współobecność w kontekście chrystologicznej prawdy o Wcieleniu nasuwa powiązanie zagadnienia współobecności z eschatologią, realizującą się w nowym stworzeniu, zapoczątkowanym przez współobecność Bóstwa i człowieczeństwa w Jezusie Chrystusie. *Przyjmuje się, że zmartwychwstanie jest czynem Ojca wobec ciała swego Syna. (...) Chrystus dzięki ingerencji Ojca stał się nowym stworzeniem (kaine ktisis). Chodzi więc niewątpliwie o ingerencję Boga o charakterze stwórczym w porządek świata, to jakby drugie stworzenie. Ingerencja Ojca w tym wypadku jest*

¹²¹ J. Kajfosz, dz. cyt., s. 81-82.

z pewnością cudowna, gdyż Bóg nie interweniuje w porządek świata wtedy, gdy samo stworzenie może coś uczynić¹²². Można by przyjąć, że całe wydarzenie Jezusa Chrystusa, począwszy od faktu Wcielenia, na którym obecnie szczególnie skupia się nasza uwaga, niesie ze sobą rzeczywistość nowego stworzenia, przemieniając istniejące stworzenie przez nowy sposób Bożej obecności w kosmosie¹²³. Stąd właśnie bierze się potrzeba uzasadniania w ramach teologii fundamentalnej Objawienia jako wyniku Bosko-kosmicznej współobecności. Nie można bowiem wykluczyć, że istnieje możliwość umotywowania współobecności również na płaszczyźnie przyrodniczej, w kontekście najnowszych osiągnięć nauk szczegółowych. Ks. Rusecki wyróżnia pięć koncepcji wiarygodności Objawienia: semejotyczną, personalistyczną, martyrologiczną, aksjologiczną i transcendentálną¹²⁴. Być może pojawi się obok nich kolejna: kosmologiczna wiarygodność współobecności. Powróci jednak ona z pewnością w innej formie, niż w dawnej apologetyce, konfrontującej przyrodę z wszechmocą Bożą, by na końcu wywodu triumfalnie zakrzyknąć: „A jednak Biblia ma rację!”. Współczesna wiarygodność kosmologiczna opiera się na pokornej syntezie *fides* i *ratio* w tajemnicy Wcielenia.

¹²² M. Rusecki, *Funkcje cudu...*, dz. cyt., s. 172-173.

¹²³ Por. A. Kowalczyk, *Wpływ typologii oraz tekstów Starego Testamentu na redakcję Ewangelii świętego Mateusza*, Gdańsk 1993, s. 21-33; S. Wypych, *Nowe stworzenie*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 24 (1997) z. 1, s. 34-53.

¹²⁴ Por. M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa...*, dz. cyt., s. 86-112.