

KS. KRZYSZTOF GUZOWSKI

LOGOS – OSOBA – SYMBOL: TEOLOGIA SŁOWA  
W PERSPEKTYWIE PERSONALISTYCZNEJ

WPROWADZENIE

Rzeczywistość słowa ma zasadnicze znaczenie w objawieniu biblijnym, ale jego biblijne ujęcie różni się w sposób istotny od ujęcia abstrakcyjnego i teoretycznego filozofii greckiej, gdyż dla chrześcijan słowo należy do osobowego i egzystencjalnego doświadczenia wiary. Słowo, druga Osoba Trójcy Świętej, przyjmuje we wcieleniu ludzką naturę i tak łączą się w Niej (Osobie) hipostatycznie bóstwo i człowieczeństwo. W tym odniesieniu do Słowa-Osoby człowiek uzyskuje swój osobowy charakter, zarówno jako stworzenie jak i jako chrześcijanin. Właśnie Słowo objawia Boga jako osobę i – w pewnym sensie – odwzorowuje. Starotestamentowe określenie *dabar Jahwe* oznacza i wskazuje w pierwszym rzędzie na działanie osobowe Boga, co staje się ewidentne w stworzeniu bytu osobowego, człowieka. Akt stwórczy można opisać przy pomocy dwóch korespondujących ze sobą terminów: *mówić* i *odpowiadać*. Cechą zatem charakterystyczną, odróżniającą człowieka od innych stworzeń materialnych jest to, że jako jedyny jest on *capax verbi divini*. Tak jak słowo stwórcze objawia Boga jako Osobę absolutną, tak odpowiedź stwórcza czyni z człowieka osobę, choć ograniczoną. Tak powstaje pomiędzy Bogiem i człowiekiem komunია wolna i osobowa, oparta na miłości. Nowy Testament wyznacza moment, w którym, po czasie obecności ukrytej, następuje obecność widzialna i osobowa samego Słowa, które się wciela w Jezusa z Nazaretu i objawia samego Boga.

Już w samym punkcie wyjścia teolog uświadamia sobie, że objawienie Boże nie jest doktryną czy zespołem teoretycznych prawd, lecz żywą rzeczywistością, której punktem kulminacyjnym jest objawienie osobowe w Chrystusie<sup>1</sup>. Ta bezpośredniość spotkania dokonująca się pomiędzy podmiotem poznającym

---

<sup>1</sup> Por. M. Rusecki, *Pojęcie symbolu religijnego, a możliwość zastosowania go w teologii*, „Studia Paradyskie” 4(1994), s. 91-93.

i przedmiotem rzeczywistym, którym jest Bóg, spowodowała ponowne zainteresowanie symbolem i próbami jego zastosowania w poznaniu teologicznym. Owo zespolenie pomiędzy objawieniem werbalnym, osobowym i znakowym w historii oddaje najlepiej kategoria *symbolu*. Prasymbolem takiego zjednoczenia jest osoba Jezusa Chrystusa, gdzie bóstwo i człowieczeństwo występują razem „bez pomieszania, bez zamiany, bez podziału i bez rozłączenia”, gdzie słowo ludzkie staje się narzędziem zbawienia i łaski. Kategoria symbolu łączy poniekąd dychotomię pomiędzy teologią słowa i teologią sakramentu, a zatem zbliża istotnie myśl protestancką i katolicką. Dziś przyszyby nam także w sukurs: filozofia dialogu, filozofia spotkania i ontologia języka, tudzież estetyka teologiczna w rozwiązywaniu problemu ontologii słowa, jednak ze względów formalnych ograniczymy się do zagadnień teologicznych.

#### 1. HERMENEUTYKA SŁOWA OBJAWIONEGO W OSOBIE I POPRZEZ SŁOWA

Pismo Święte przekazuje nam objawienie Boże, jednak nie na zasadzie całkowitego odślonięcia Tajemnicy. Przecież do dziś Pismo św. umożliwia nam spotkanie ze Słowem (dodajmy: osobowym), a jest ono proklamowane we wspólnocie wiary, która tych spotkań doświadcza jako realnych i skutecznych, bo dziejących się w mocy Ducha Świętego. Tradycja katolicka dlatego działalność liturgiczną (całą: głoszenie, modlitwę, znaki sakramentalne, życie Kościoła) rozumie jako swego rodzaju *incarnatio continua*, *incarnatio Verbi*. Dlatego teologia słowa Bożego już na poziomie hermeneutyki musi rozwiązać podwójny problem: 1) Skoro w Słowie wcielonym objawił się Bóg Trójjedyny, to czy – mając na uwadze prawdę Pisma Świętego – język ludzki oddaje całość tajemnicy? 2) Jak utrzymać razem *treść* i *formę* objawienia (związek między tym, co objawione o Bogu i Bogiem objawiającym się), a z drugiej strony jak ukazać Jego transcendencję? Transcendencja Boga, który się objawia, jest bowiem warunkiem jego wolności i darmości objawiania się. Chodzi o to, że gdybyśmy przyjęli, że Bóg ukazuje się w swoim objawieniu historycznym całkowicie, a Słowo poprzez które się wypowiedział, wypowiedziałoby Go do końca, to by oznaczało, że: a) albo świat Boga zawiera się w granicach świata ludzkiego, któremu się objawia, albo b) świat ludzki został wchłonięty przez światło Absolutu<sup>2</sup>.

By rozwiązać ten dylemat teologii Słowa Bożego, posłużymy się na początek rozróżnieniem włoskiego teologa Bruno Forte, który oddaje dialektykę objawienia przy pomocy dwóch terminów: *revelatio* i *Offenbarung*. Pierwszy

<sup>2</sup> B. Forte, *Teologia della storia*, Cinisello Balsamo 1991, s. 54

termin zawiera dialektykę otwartości i ukrycia, tj. oznacza rzeczywistą autokomunikację oraz – w równym stopniu – niedostępność tajemnicy. Jest on alternatywny wobec drugiego terminu *Offenbarung*, który oznacza akt całkowitego objawienia się (tak rozumieli objawienie niektórzy teologowie i filozofowie doby Oświecenia). Należy utrzymać, że tajemnica Boga *ukrytego* przekracza jego objawienie. Forte podkreśla, że objawienie winno być rozumiane jako akt wolnej autokomunikacji Boga, bez zamykania go w ramy procesu koniecznego i wszystko obejmującego. Dzisiejsza teologia historyczna, w odróżnieniu od dawnej teologii konceptualnej, bada znaczenie tej objawionej prawdy dla nas, nie tracąc przy tym nic z jej transcendencji<sup>3</sup>.

Myśl teologiczna, by nie doznała – jak to jest w ideologiach – niebezpieczeństwa „zamknięcia” w granicach horyzontu rozumowego poznania, powinna stosować się do tej dialektyki objawienia biblijnego, które streszcza się w przekonaniu, że Chrystus jest zarówno słowem, jak też i milczeniem Boga, czyli *re-velatio*. W języku łacińskim przedrostek *re-* ma podwójne znaczenie: powtórzenia tego samego lub zmiany stanu – stąd *revelatio* oznacza równoczesne odsłonięcie i opadnięcie zasłony. W języku niemieckim termin *Offenbarung* (*offenbaren*) mówi tylko o jednym ruchu, tj. otwarcia – tak też objawienie było rozumiane jako pełna manifestacja tego, co dotychczas było zakryte. Wedle ujęcia heglowskiego, w objawieniu absolut wypowiada się całkowicie w idei, tak że objawienie staje się fenomenologią Ducha. W tradycji chrześcijańskiej natomiast objawienie, rozumiane jako *revelatio*, nie jest pozbawione dialektyki Boga objawionego i zakrytego: *revelatus in absconditate, absconditus in revelatione*<sup>4</sup>.

Niebezpieczeństwo ideologii kryje się w postawie rozumowej, dążącej do objęcia wszystkiego bez reszty. Stąd na ideologiczne usposobienie umysłu pewnym antidotum jest posłuszeństwo *wiary*, do istoty której należy wsłuchiwanie się w to (Tego), co znajduje się ponad słowem bezpośrednio usłyszonym. Myśl tylko wtedy jest zdolna pojąć słowo objawienia, kiedy wsłuchuje się w nie „ponad nim”. Wiara nie jest zatem ślepym „posłuszeństwem”, ale posłuszeństwem rozumnym i pełnym miłości do *Osoby* Objawienia, Chrystusa. Posłuszeństwo słowu zachodzi wówczas, gdy istnieje świadomość, że pochodzi ono od osobowego Słowa, i że to, co słowo wiary (ludzkie) zawiera, nie jest całkowitym odsłonięciem Boga. Przyjęcie słowa Chrystusa oznacza zatem nasłuchiwanie milczenia Źródła, z którego Słowo pochodzi: Słowo odsyła do ukrytej głębi, czyli Ojca. Właśnie chrześcijaństwo nie może przyjąć idealistycznego rozumienia objawienia, gdyż tym samym zamieniłoby je w ideologię światową, dążącą do totalności ujęcia wszystkiego w jeden system myśli. Tymczasem

<sup>3</sup> Tamże, s. 55; por. Rusecki, art. cyt., s. 92 n.

<sup>4</sup> B. Forte, *Teologia in dialogo*, Milano 1999, s. 27.

Objawienie chrześcijańskie nie przestaje być skandalem dla rozumu, który ma roszczenia do całkowitego przyswajania sobie „światła”<sup>5</sup>.

To rozróżnienie (*revelatio – Offenbarung*) każe dziś w teologii wychodzić od objawienia trynitarnego w Chrystusie, Który jest *prawdą* żywą i osobową. Dlatego ta prawda nie może być narzucona nikomu, tak jak prawdy systemów totalitarnych. Ta niosąca życie prawda powinna być przedmiotem wolnej decyzji i wyboru, dlatego misją Kościoła jest to, by nieustannie proponować ją w głoszeniu jako nową<sup>6</sup>.

Wyjątkowość prawdy osobowej objawionej w Chrystusie, przejawia się w nierozłączności momentu *teoretycznego* i *etycznego*. Chodzi o to, że jeśli Dobra Nowina Chrystusa jest przekazywana w sposób godny wiary przez żywą tradycję Kościoła (zgodność słowa i świadectwa życia), to w decyzji podjętej w odniesieniu do Chrystusa jako prawdy osobowej manifestuje się walor wolności. Jedynie w ujęciu personalistyczno-historycznym objawienia istnieje szansa wyzwolenia się z koncepcji prawdy typu intelektualistycznego, konceptualnego i intymistycznego. Wybór wiary nie ma charakteru czysto wewnętrznego, subiektywnego, lecz jest decyzją świadomą i wolną w stosunku do *danej* zewnętrznej wobec osoby ludzkiej, a pośrednio reprezentowanej i aktualizowanej przez komunie osób tworzących Kościół. Momenty *etyczny* i *teoretyczny* prawdy Bożej występują razem nie tylko w akcie wiary wobec objawienia, ale i w teologii jako refleksji nad wiarą, bowiem teologia jest refleksją o „Innym” transcendentnym, Który się objawia i powołuje, oraz o „innym” spośród ludzi, do którego odnosi się to samo objawienie<sup>7</sup>.

## 2. ONTOLOGIA JĘZYKA A PRAWDA OSOBOWA I HISTORYCZNA

Zdanie „Słowo stało się ciałem” oznacza, że słowo Boże stało się słowem ludzkim, ale nie daje to nam podstaw do sądzienia, że słowo wyczerpuje prawdę, którą objawia. Podobnie dzieje się w języku objawienia, gdzie słowo ludzkie jest wzmocnione przez natchnienie, oraz wcielenie Słowa. Język zyskuje swe znaczenie rewelatywne (objawieniowe) właśnie w bezpośredniej relacji do wydarzenia Wcielenia, stąd ważne jest podkreślenie, że tylko wtedy, jeśli język wypowiada rzecz, nie wyczerpując jej, Słowo przedwieczne będzie w stanie wypowiedzieć się w ciele bez zawężenia do niego<sup>8</sup>. Chodzi o to, że słowo w teologii ma wartość *symbolu*, gdyż zawiera pewną nadwyżkę znaczeniową.

<sup>5</sup> Tamże, s. 27-28. W Oświeceniu Hegel uznał, że Bóg stał się na tyle historią, że jest ona rodzajem „curriculum vitae Dei”.

<sup>6</sup> Por. B. Forte, *Confessio theologi ai filosofi*, Napoli 1996, s. 26.

<sup>7</sup> K. Guzowski, *Symbolika trynitarna Brunona Fortego*, Lublin 2004, s. 132.

<sup>8</sup> Cz.S. Bartnik, *Osoba i historia*, Lublin 2001, s. 111.

Stosunek pomiędzy objawieniem i językiem oznacza zasadniczo odniesienie *słowa* i *rzeczy*. Jeśli język będzie rozumiany jako zwykłe narzędzie, to stosunek pomiędzy słowem i rzeczą może podlegać prostej konwencji lub funkcji imitatywnej, a samo odniesienie będzie czysto zewnętrzne i luźne. Natomiast, jeśli zostanie zniwelowana różnica, a językowi przypisze się rolę konstytutywną rzeczy, to wydarzenie językowe będzie potraktowane jako „całkowite zrozumienie rzeczy”; wówczas język przestaje być narzędziem, lecz staje się konieczną formą rzeczy w jej dostępie do myśli. W tej koncepcji, jeśli rzecz przylega doskonale do rozumienia językowego, to powstaje ryzyko wyczerpania rzeczy w jej formie językowej<sup>9</sup>. Dlatego opowiadam się wyraźnie za językiem *symbolowym*, który związany jest z wydarzeniem Wcielenia. Chrześcijaństwo wybiera tę alternatywną drogę, gdyż objawienie Słowa posiada charakter dialektycznego odsłonięcia i zakrycia; w nim bowiem (objawieniu) nie wyczerpuje się Tajemnica Boga<sup>10</sup>.

Tradycja chrześcijańska od początku przyjęła, że Syn-Słowo, będąc obrazem Ojca, „wypowiada” prawdę w swej osobie i czynach. Podczas gdy w Bogu jedność pomiędzy słowem i rzeczą jest pełna i doskonała, gdyż Syn jest współlistotny Ojcu, to w objawieniu historycznym Słowo odwieczne przyjmuje w pewien sposób niedoskonałość słowa ludzkiego. Słowa nie są w stanie wypowiedzieć Logosu z tego względu, że Jego *pochodzenie* jest odmienne w stosunku do sposobu wypowiedzi. To jednak nie pomniejsza wydarzenia „Słowa, które stało się ciałem”, w którym *wieczność* rzeczywiście wchodzi w *czas*, a język ludzki objawienia pośredniczy w dostępie do niezbadanej głębi Milczenia. Tylko koncepcja symbolowa języka, która podkreśla funkcję rewelatywną słowa, pozwala rozpoznać to, co wskazuje na istnienie „tożsamości w inności”. W świetle tej koncepcji zachowana jest relacja pomiędzy słowem i rzeczą (bez ich rozdzielenia), z dostrzeżeniem konkretnego sposobu samoudzielania się Boga w słowie, ale też bez ich całkowitego utożsamienia, co musiałoby oznaczać identyczność Bytu ze słowem<sup>11</sup>. Stąd z jednej strony koncepcja *rewelatywno-symbolowa* języka, a z drugiej strony koncepcja Słowa jako Symbolu, pozwala na skonstruowanie czytelnej symboliki trynitarnej.

<sup>9</sup> B. Forte, *Teologia della storia*, s. 120, 115 i 117.

<sup>10</sup> G. Ravasi, *I volti di Dio nella Bibbia*, w: *I volti di Dio. Il Rivelato e le sue tradizioni*, red. E. Guerriero, Milano 1992, s. 67. Autor podkreśla, że Jezus jest Symbolem par excellence, gdyż w Nim łączą się ekstremalne różnice: Bóstwo i człowieczeństwo, śmierć i życie.

<sup>11</sup> Por. H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, Milano 1985<sup>2</sup>, s. 491, gdzie filozof niemiecki pisze o „medialności” słowa w stosunku do bytu: „Attraverso la penetrazione dell'idea greca di logica nella teologia cristiana nasce qualcosa di nuovo, e cioè la «mediet» del linguaggio, nella quale la mediazione operata dall'incarnazione si rivela nella sua piena verità. La cristologia apre la via a una nuova antropologia, che media in modo nuovo il rapporto tra lo spirito finito dell'uomo e l'infinità divina. Ciò che abbiamo chiamato esperienza ermeneutica troverà qui il suo autentico fondamento”.

Słowo czasami pomniejsza wielkość wydarzenia, dlatego warto spojrzeć na wydarzenie Krzyża, w którym odsłania się właśnie dialektyka słowa i nie-słowa. Zamieszkiwanie Słowa wśród ludzi ma długą historię, ale też i długą historię ma milczenie Boga. Słowo i milczenie nie oznaczają jedynie różnych okresów, które następują po sobie na przemian, gdyż istnieją okresy, w których dialog wyraża się w mówieniu i słuchaniu. Izrael przebywa długą drogę, wychowywany zarówno poprzez milczenie jak i przez słowo, w zaufaniu wobec Obecności nieobecnej, dostępnej poprzez wiarę, ale ciągle osnutej tajemnicą<sup>12</sup>.

Symbolika trynitarna uzyskuje swą największą wyrazistość w wydarzeniu Krzyża. Zwłaszcza teologia Janowa, pokazuje, w jaki sposób ta droga objawienia dosięga celu w największym milczeniu Krzyża. Żaden moment historii nie jest tak naznaczony *paradoksem* jak ten, gdyż żaden nie był tak zanurzony w mroku i zarazem tak jasny: Słowo milczy w momencie śmierci, lecz w swym milczeniu objawia właśnie tajemnicę Życia; słowa dążą do wypowiedzenia Prawdy, lecz jednak zdradzają ją. Słowo zostaje ukrzyżowane w momencie, w którym usiłuje „wypowiedzieć” Prawdę. Kto kontempluje Krzyż Jezusa zaniemówił wobec paradoksu wyboru Bożego, który prowadził do objawienia *sub contraria specie*: wszechmoc w słabości, dobroć Ojca wydającego na śmierć swojego umiłowanego Syna, triumf miłości wobec widocznego zwycięstwa nienawiści. Dlatego *Verbum Crucis* jest słowem zgorszenia. To jest tajemnicze wyłonienie się Ojca z „jego” Słowa, w którym spełnia się objawienie trynitarne i Bóg udziela siebie jako Życie<sup>13</sup>.

### 3. SYMBOL

Ogólnie do rewaloryzacji symbolu przyczyniły się w XX wieku nauki filozoficzne, antropologiczne i religioznawcze. Termin *symbol* wywodzi się z greckiego słowa *sin-ballein*, które w brzmieniu dosłownym znaczy: „rzucić razem”, „zbierać razem”. W ten sposób rzeczownik *symbol* wyraża ideę pewnej *syntezy*, swoistego połączenia wielu elementów<sup>14</sup>. W znaczeniu rzeczowym symbol w starożytności odnosił się do rzeczy złożonej z dwóch części,

<sup>12</sup> Por. Ravasi, dz. cyt., s. 65. W tym samym dziele zbiorowym Guy Lafon rozważając temat miłości jako miejsce objawienia, podobną dialektykę mowy i ciszy przypisuje miłości; miłość ze swej natury jest symbolem osoby, ale głównie oznacza „relacje”, gdyż dokonuje się właśnie w słuchaniu i mówieniu, a jej sposobem słuchania jest słowo! Zob. G. Lafon, *Come pensare l'esperienza della rivelazione*, w: *I volti di Dio...*, s. 22.

<sup>13</sup> Por. Guzowski, dz. cyt., s. 133.

<sup>14</sup> Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 8-9.

np. pierścienia lub tabliczki, które służyły różnym osobom jako znak rozpoznawczy dla uczestników jakiejś umowy lub paktu. Można więc powiedzieć, że symbol wyraża fakt pewnej *syntezy* przynajmniej dwóch elementów. Symbol zatem to nie obraz czegoś, ale „z czegoś”, tzn. zbiór łączący dwa przeciwstawne sobie elementy<sup>15</sup>. Z tego względu symbol był operatorem paktu społecznego, znakiem rozpoznawczym i mediatorem identyczności. Wymieniony w jakiejś społeczności czy między jednostkami, stawał się narzędziem rozpoznania i utożsamienia. Ponieważ podstawową funkcją symbolu jest łączenie biegunowo przeciwstawnych elementów i tworzenie jednej całości, dlatego pole semantyczne symbolu mogło być rozciągane na każdy przedmiot, słowo, gest, osobę<sup>16</sup>.

Współcześnie przyjmuje się powszechnie, że znaczenie symbolu nie zamyka się w nim samym, lecz *wykracza* poza niego. Pojmowanie znaczenia słowa *symbol* jest bardzo różnorodne i nieostre, dlatego zawężymy pole naszych rozważań jedynie do koncepcji symbolu w teologii.

Z dotychczasowych ujęć symbolu wynika, że jednoczy on w sobie dwa elementy: *symbolizujący* i *symbolizowany*, które muszą być uwzględniane równocześnie, gdyż pominięcie któregośkolwiek z nich narażałoby symbol na zniszczenie.

Należy też wspomnieć tu o specyficznej strukturze symbolu religijnego, odmiennej od struktury symbolu naturalnego. Mimo że jego funkcja polega na włączeniu lub zjednoczeniu rzeczy, osoby czy zjawiska, z rzeczywistością transcendentną, to jednak pozostaje problem, czy symbol jest homogenny czy heterogenny<sup>17</sup>. M. Rusecki uważa z innymi autorami, że symbol religijny scala dwa różne elementy, które są heterogenne w stosunku do siebie<sup>18</sup>. Tu dochodzimy do rozumienia istoty doświadczenia symbolowego. Według C. Lévi-Straussa, doświadczenie symbolowe rodzi się w sytuacji, kiedy człowiek znajduje się wobec nadwyżki znaczeniowej<sup>19</sup>. Podobne stanowisko prezentuje P. Tillich, który analizując formy objawienia Bożego – *nota bene* uważa je za formy symboliczne – stwierdza, że symbol jest czymś „więcej”, niż to, co jest w nim dostrzegalne i ujmowalne<sup>20</sup>. Ujęcie M. Blanchota jest jakby uzupełnieniem poprzednich stanowisk, gdyż – jego zdaniem – przez symbol dokonuje się

<sup>15</sup> Por. Rusecki, art. cyt, s. 94; F. Vonessen, *Der Symbolbegriff im griechischen Denken. Zur philosophischen Grundlegung einer Symbolwissenschaft (Bibliographie zur Symbolik, Ikonographie und Mythologie* 3/1970, s. 6-8). W tym aspekcie rozumienie symbolu odbiega od rozumienia potocznego, gdzie „symboliczny” to pozorny.

<sup>16</sup> Por. Rusecki, art. cyt., s. 94. Etymologicznie symbol (*sým-bolon*) jest dokładnym przeciwieństwem diabła (*diá-bolos*): pierwszy jednoczy i gromadzi, drugi dzieli i rozprasza. Por. P. Miquel, *Breve trattato di teologia simbolica*, Brescia 1989, s. 12.

<sup>17</sup> Por. Rusecki, *Pojęcie symbolu religijnego*, s. 102-103.

<sup>18</sup> Tamże, s. 103.

<sup>19</sup> Por. jego wstęp do pracy M. Manssa: *Sociologie et anthropologie*, Paris 1950.

<sup>20</sup> Por. *Religiöse Verwicklungung*, Berlin 1930<sup>2</sup>, s. 88-109.

jakby nagły skok, a nie tylko przejście jakiegoś obszerniejszego bogactwa znaczeń z jednego sensu do drugiego; jest to raczej przejście do tego co *inne* i co jawi się jako inne niż wszystkie sensory możliwe<sup>21</sup>. W symbolu nie tylko dochodzi do zespolenia i uczestnictwa dwóch rzeczywistości, lecz nadto zachodzi dynamiczne współodniesienie. Dlatego można mówić o funkcji hermeneutycznej symbolu: na poziomie treści (znaczenia) i sensu.

Kolejnym problemem, który domaga się rozstrzygnięcia, jest sprawa trwałości symbolu, tzn. tego, czy istnieje tylko w momencie powstania, czy też zachowuje on swoją wartość ustawicznie? Tu ważną podpowiedź znajdziemy u K. Rahnera, który mając na uwadze symbol w znaczeniu antropologicznym, przyznaje mu cechę historyczności. Jeśli tak, to dzięki aspektowi historyczności zaistniałaby możliwość badań typu empiryczno-historycznych nad symbolami.

Zostaje nam jeszcze kwestia rozpoznania symbolu. Należy sobie zdawać sprawę, że symbolu nie można poznać w sposób wyczerpujący, gdyż pozostaje on zawsze pewną tajemnicą. Powszechnie się uważa, że symbolu nie można poznać w sposób wyłącznie dyskursywny, ze względu na cechujący jego strukturę element misteryjny. Człowiek najadekwatniej poznaje symbol (chodzi o symbol religijny) w doświadczeniu religijnym, gdyż posiada ono charakter *osobowy*, angażuje całego człowieka, całą jego egzystencję i wszystkie władze poznawcze. Uczestniczy w nim poznanie zmysłowe i intelektualne. Pierwsze pozwala dostrzec symbol w jego wymiarze zewnętrznym, zaś poznanie intelektualne o charakterze wnioskującym naprowadza. „Na płaszczyźnie poznania intelektualnego dokonuje się połączenie elementu symbolizującego z symbolizowanym ze względu na odniesienie do kodu symbolowego (w tym wypadku objawienia Bożego), nauki Kościoła, autorytetu, który o nim poucza i nań wskazuje”<sup>22</sup>. Na tej płaszczyźnie dokonuje się wstępna próba uniesprzecznienia symbolu, którego nie można w całości pojąć racjonalnie. Do tego potrzebna jest wiara religijna, którą doświadczenie religijne implikuje, lub przynajmniej otwartość na nieznaną dotąd rzeczywistość. Rangę doświadczenia religijnego podnosi fakt, że jest ono całoosobowe i dlatego związane z całym podmiotowym wyposażeniem osoby. Dla najpełniejszego zrozumienia symbolu, nie powinno się go izolować od innych symboli, lecz poznawać i interpretować na tle całego systemu symbolowego. Mocną stroną symbolu jest zarówno to, że ujawnia on podstawową *jedność* różnych sfer rzeczywistości, oraz to, że jawi się jako całość. Symbol powinien też być odczytywany w swej całości przez osobę zaangażowaną w doświadczenie symboliczne. Myślenie symbolowe powstałe na gruncie takiego doświadczenia umożliwia podmiotowi poznającemu swobodne poruszanie się na różnych płaszczyznach

<sup>21</sup> Por. T. Todorov, *Théorie du symbole*, Paris 1977, s. 207.

<sup>22</sup> Tamże, s. 106.



rzeczywistości; takie myślenie umożliwia zarówno poznawanie tych innych poziomów, jak i uczestniczenie w nich<sup>23</sup>.

Odsłaniają się nam również najistotniejsze cechy symbolu: symbol nie jest elementem wewnętrznym języka; nie występuje nigdy w sposób wyizolowany; jest rzeczywistością dynamiczną; uczestniczy w rzeczywistości, którą oznacza; kreuje więzi międzyludzkie na poziomie rozumienia i doświadczenia; ma często mocniejszy wpływ na człowieka niż sama rzeczywistość.

#### 4. TEOLOGIA SŁOWA JAKO TEOLOGIA SYMBOLU

Symbol ujawniając fundamentalną jedność różnych sfer rzeczywistości, najwięcej przysłużył się do zrozumienia rewelatywnej funkcji słowa. Ponieważ słowo wyłania się z milczenia bytu, ale pozostaje zawsze w ścisłej relacji do osoby, jako podmiotu i źródła słowa, dlatego tym bardziej cała sfera sakralna dziejąca się pomiędzy Bogiem zbawiającym i człowiekiem zbawianym, przemawia właśnie tymi „spoiwami” i relacjami, a nie ogranicza się jedynie do funkcji umysłu. Rozum jest też narzędziem w komunikacji, a nie kreatorem podmiotów komunikacji. Istotne jest też odkrycie, że myśl chrześcijańska od samego początku wiązała głoszenie zbawienia z objawieniem trynitarnym (Bóg się objawił jako Miłość i komunia Osób w historii zbawienia). Dlatego chrystologia (refleksja) „wybuchła” po zmartwychwstaniu, kiedy Jezus Chrystus objawił się jako Pan chwały i Syn Boży. W wyniku tego trynitologii nie da się uprawiać inaczej, jak wychodząc od chrystologii i soteriologii. Oczywiście nie pomijamy całego rozwoju doktryny trynitarnej Kościoła poapostolskiego, lecz podkreślamy, że Jezus Chrystus jest prasymbolem Boga i bez Jego roli pośredniczącej nie da się mówić o tajemnicy Boga objawienia, zbawienia i uświęcenia<sup>24</sup>.

Wykładnia symboliki trynitarnej potrzebuje z jednej strony podstaw w ekonomii objawienia, której centrum stanowi samoobjawienie Boga w Jezusie Chrystusie, a z drugiej strony symbolicznego myślenia, właściwego dla wiary, która z kolei odzwierciedla jej treść i formę<sup>25</sup>. Teandryczne zjednoczenie bóstwa z człowieczeństwem wyraziło się w osobowym Symbolu, w jego wyjątkowym istnieniu i działaniu, które wskazywało na fakt, że poprzez element sym-

<sup>23</sup> Por. Rusecki, art. cyt., s. 106-107.

<sup>24</sup> Por. C. Duquoc, *Un Dio diverso. Saggio sulla simbolica trinitaria*, Brescia 1985<sup>2</sup>, s. 83.

<sup>25</sup> Tamże, s. 82. „La fede non è solo l’atteggiamento che accoglie la predicazione, ma anche il contenuto della predicazione (Col 2,7; Ef 4,5). L’apostolo Paolo dunque conosce un corpo dottrinale. La fede soggettiva come atteggiamento è misurata dal contenuto della predicazione”. Tamże.

bolizujący przejawia swą działalność element symbolizowany. Jako centralny punkt odniesienia wszystkich wydarzeń o charakterze zbawczym, Chrystus stał się źródłem wszelkiego zbawczego sensu, a jako symbol objawienia i wiary, pozostając w swej wyjątkowej relacji do Ojca i do człowieka, stał się źródłem wszelkiej symbolizacji. Oprócz poznania symbolowego, ważną sprawą jest „myślenie symbolowe”<sup>26</sup> w teologii, tzn. zdolność łączenia bez pomieszania (też ma podstawę w chrystologicznym objawieniu). Matrycą dla tej formy myślenia jest osoba Chrystusa, w której człowieczeństwo zostało złączone z bóstwem – jak głosi orzeczenie z Chalcedonu – „bez pomieszania, bez zamiany, bez podziału i bez rozłączenia”<sup>27</sup>. Stanowi to fundamentalny status epistemologiczny wiary chrześcijańskiej, tzn. utrzymanie razem bez pomieszania. Tak też w teologii mówi się o Bogu: na sposób symbolowy, metaforyczny i analogiczny<sup>28</sup>. Mając te założenia na względzie, musimy sobie postawić pytanie, gdzie realizuje się symbol najbardziej. Na tę kwestię odpowiadamy, że w samym akcie objawienia, gdyż objawienie nie oznacza całkowitej manifestacji, lecz oznacza to, co bardziej precyzyjnie eksponuje termin *re-velatio*, wyrażający dialektykę Słowa, które *przychodzi* z milczenia, i które wprowadza nas w milczenie Boga<sup>29</sup>.

Warto dodać, że nie tylko nasze poznanie posiada formę symbolową, lecz także doświadczenie. Chrześcijanin w wierze doświadcza Innego, który przybywa do nas w postaci tożsamej ze sobą, ale my doświadczamy, że inność nie rozplywa się w tożsamości. Jest tu obecna zawsze dialektyka tożsamości i inności. O Chrystusie możemy powiedzieć, że jest człowiekiem, ale nie tylko człowiekiem, bo jest Bogiem. Dlatego doświadczenie wiary, które ogarnia całą osobę człowieka, nie dotyka jakiejś zjawy, lecz daje udział w realnym spotkaniu. Na tej podstawie stwierdzimy, że doświadczenie wiary ma również wymiar symbolowy. Wymiar symbolowy zawiera się już w dialektyce Chrystusowego objawienia<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> Przymiotnik *symbolowy* będzie używany w podwójnym znaczeniu: jako pochodzący od symbolu i pozostający w relacji do niego. Drugie znaczenie: symboliczne jest to, co się wyraża za pomocą symboli, lub jest z nich zbudowane.

<sup>27</sup> *Breviarium Fidei*, VI, 8.

<sup>28</sup> Por. Duquoc, dz. cyt., s. 81 n. Autor w swoim szkicu udowadnia, że zanim trójjedność Boga Jezusa Chrystusa stała się formułą wiary, tzn. efektem refleksji teologicznej, najpierw była wyznawana przy pomocy obrazów Ojca, Syna, Ducha (Tchnienia). Symbolika trynitarna poprzedzała teologię trynitarną, ale dzięki temu nie weszła jeszcze na poziom abstrakcji. Bóg, którego życie opisywano przy pomocy trzech symboli, pobudzał uczucia wierzących, gdyż był Bogiem historii i doświadczenia, a nie efektem racjonalizacji.

<sup>29</sup> Por. B. Forte, „*Offenbarung*” aut „*re-velatio*”? *Dalla Scrittura alla Parola ed al Silenzio di Dio*, „*Archivio di Filosofia*” 60(1992), s. 390 n.

<sup>30</sup> B. Forte, *La Parola della fede. Introduzione alla Simbolica ecclesiale*, Cinisello Balsamo 1996, s. 200.

By jednak rozstrzygnąć, w jaki sposób w teologii organizuje się całość wykładu wiary według zasygnalizowanej metody hermeneutycznej, konieczne jest uwypuklenie owego przejścia, które następuje pomiędzy symboliką objawienia i symboliką wiary, skoro Trójca – mówiąc skrótowo – jest podstawowym pryncypium hermeneutycznym całej teologii. Symbolika objawienia wyraża obiektywny, tj. transcendentny wymiar symboliki: Bóg objawiając się pokazuje nam *strukturę* swego komunikowania się z nami. Tak poznajemy, że Bóg objawia się w Synu-Słowie, a Słowo pozostaje nadal zakorzenione w Milczeniu (które mimo wszystko zostaje w pewien sposób odsłonięte i zakryte przez Słowo objawione); natomiast objawienie, by mogło być przez nas przyjęte, spełnia się przez Ducha Świętego. W taki również sposób struktura trynitarna objawienia jest hermeneutyką objawienia i jego treści. Natomiast hermeneutyka wiary stanowi ruch równoległy, w którym osoba ludzka – tu bohaterem jest człowiek – dzięki Słowu, ale zarazem przekraczając je, zawiera Milczeniu, z którego pochodzi Słowo, a czyni to w Duchu (działającym w człowieku). Oto dlaczego w Nowym Testamencie z terminem *apokalypsis* (objawienie) koresponduje wiara jako posłuszeństwo, które oznacza słuchanie tego (*ob-audire*), co jest ponad słowem lub za nim. Hermeneutyka wiary jest aktem zawierzenia Słowu, poprzez który docieramy ponad Słowo, by zagłębić się w Milczeniu Boga i by pozwolić kształtować się w ciszy Ducha Świętego<sup>31</sup>.

Jak widzieliśmy, ów ruch symbolizowania, inaczej perychoreza znaczeń, przenika nie tylko ludzkie doświadczenie, ale i wnika w praktykę. Działanie jest niczym innym, jak wypowiedzeniem – nie tylko słowem, ale i każdym milczącym gestem – całego swego wnętrza, swego zawierzenia milczeniu Ojca – za pośrednictwem słowa Syna i w milczeniu Ducha (św. Ignacy z Antiochii).

Objawieniu odpowiada paradygmat spotkania, który odpowiada z kolei funkcji symbolu. W spotkaniu chodzi o dwie osoby, które w pewnym sensie stają się jednością, nie tracąc nic ze swej integralności. Jest to paradygmat fundamentalny dla omawianej koncepcji, gdyż Inny, przychodząc do nas w objawieniu, nie staje się z nami identyczny. W spotkaniu występuje dialektyka tożsamości i odrębności, która właściwa jest również dla rzeczywistości symbolu. Symbol zawiera ciągłość sensu przy nieciągłości znaczenia. Ciągłość sensu jest jakby horyzontem zespalałym element symbolizujący i element symbolizowany. Dlatego, kiedy mówimy o miłości Boga z punktu widzenia symbolu, uruchamia się krąg hermeneutyczny, gdyż następuje połączenie tego, co znamy z naszej historii indywidualnej, z symbolem Jezusa Chrystusa, który poprzez dzieła i swoją osobę dał świadectwo, że Bóg jest miłością. Nieciągłość znaczenia bierze się jednak z tego, że miłość Boga jest nieskończenie niepodobna do naszej miłości ludzkiej<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> Tamże, s. 9-10.

<sup>32</sup> Por. Guzowski, dz. cyt., s. 41.

## KONKLUZJA

Skoro w teologii Słowa nie możemy pominąć teologii Osoby, a ta z kolei, by opisać ekonomię objawienia jako ekonomię Trzech Osób w historii, nie może się obyć bez kategorii symbolu, to jasnym się staje, że teologia chrześcijańska znajduje w Osobie Słowa najtrwalszy i najadekwatniejszy *symbol*. Dzięki temu teologia Słowa jest tylko o krok od teologii sakramentu. Poznajemy z objawienia „Prawdę, która zbawia” – Jezusa Chrystusa, który, jako rzeczywistość osobowa, pozostaje do dziś Słowem świeżym i żywym, nie tylko apelującym do naszych uczuć i dobrej woli, ale działającym w nas przez swego Ducha i uobecnionym w Kościele jako zbawienie. Słowo więc nie może być jedynie przedmiotem poznania rozumowego, ale też – z naszej strony – przedmiotem ożywiającej „odpowiedzi”, skoro weszliśmy przez chrzest św. w dialog zbawienia, który trwa w Kościele i w nas. Narracja wydarzeń paschalnych, w które zaangażowane są Trzy Osoby, jest siłą rzeczy *symbolowa*. Język narracji wychodząc od wydarzeń objawienia o Bogu w Trójcy Osób, jest *symbolowy*, ponieważ nie zatrzymuje uwagi na rzeczywistości widzialnej, lecz odsyła do transcendentnej tajemnicy Boga, który nie przestał być tajemnicą, chociaż stał się immanentny w Chrystusie. Owa symbolowa dialektyka odsłonięcia i zakrycia jest właściwa dla objawienia chrześcijańskiego i teologii, a w konsekwencji także dla Kościoła, sakramentów i życia chrześcijańskiego<sup>33</sup>.

## Summary

The author of the article presents *theology of the word* in a new light by putting together three categories which explain one another: the word, the person and the symbol. In order to bring closer together the theological perspectives of the Catholic and Protestant theologies, the former being associated with theology of the sacrament and the latter with theology of the word, the author uses many examples from the Bible to show that the word was equated with the personal act of God or even with the Person of the Word as shown in the New Testament. The word incarnate by its united humanity and divinity performs the function of the symbol in the Revelation which (according to a contemporary definition) is a synthesis of what is visible and spiritual, what is divine and what is human, etc. *A surplus of meaning* is a characteristic feature of the symbol; consequently, it always opens us to a mystery. This suggestion makes it possible to bring together theology of the sacrament and theology of the word. A real criterion of this connection is the Person of the Pre-Symbol,

<sup>33</sup> Por. H. Bouillard, *Fede e paradosso*, Fossano 1973, s. 77-78.