

# Skierkowski, Marek

---

## Objawienie Boże jako oczekiwana Teofania

---

Studia Teologiczne 28, 43-65

---

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. MAREK SKIERKOWSKI

## OBJAWIENIE BOŻE JAKO OCZEKIWANA TEOFANIA

**Treść:** 1. Nieprzekraczalna granica myślenia filozoficznego; 2. Nadobfitość daru Objawienia chrześcijańskiego; 3. Wniosek końcowy.

Mircea Eliade (zm. 1986) w Przedmowie do swojego największego dzieła, *Historia wierzeń i idei religijnych*, napisał: „Dla historyka religii ważny jest każdy przejaw *sacrum* (...). Trudno sobie wyobrazić, by umysł ludzki mógł funkcjonować bez przeświadczenia, że w świecie istnieje coś nie-redukowalnie rzeczywistego, a jeszcze trudniej pojąć, by mogła powstać świadomość, gdyby ludzkim przeżyciom i popędem nie zostało nadane znaczenie. Świadomość rzeczywistego i mającego znaczenie świata jest bowiem ściśle związana z odkryciem *sacrum*. Poprzez doświadczenie *sacrum* umysł ludzki uchwycił różnicę między tym, co objawia się jako rzeczywiste, potężne, bogate i pełne znaczenia, a tym, co owych jakości jest pozbawione – chaotycznym i niebezpiecznym potokiem rzeczy, strumieniem ich przypadkowych, pozbawionych sensu pojawień i zniknięć (...). *Sacrum* jest elementem w strukturze świadomości, nie zaś etapem w jej historii”<sup>1</sup>. W niniejszym opracowaniu pragnę ukazać, na ile *sacrum* uchwytne jest z inicjatywy samego człowieka, a na ile wiąże się ono z wolnym ukazaniem się Boga człowiekowi, czyli teofanią. Jaka jest zatem relacja między filozoficznym i teologicznym poznanie Boga?

### 1. Nieprzekraczalna granica myślenia filozoficznego

Filozofia oznacza dosłownie „umiłowanie mądrości” (greckie *filein* – miłować; *sophia* – mądrość). Zrodziła się ona we wschodnich koloniach greckich, to znaczy w koloniach jońskich, na przełomie VII i VI w. przed Chr., gdy Tales z Miletu postawił pytanie dotyczące całej rzeczywistości,

<sup>1</sup> M. ELIADE, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I: *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, Warszawa 2007, s. 31.

mianowicie o początek wszystkiego, co istnieje. Jego odpowiedź brzmiała: wszystko, co istnieje, wywodzi się z wody (wcześniej ludzie mogli najwyżej powiedzieć: z bóstwa wody). I chociaż następcy myśliciela z Miletu nie byli przekonani co do słuszności takiej odpowiedzi, wskazując zamiast wody inne żywioły: powietrze (Anaksymenes), ogień (Heraklit) czy ziemię (Ksenofanes), to jednak Tales pozostał na zawsze pierwszym filozofem, gdyż – jak uzasadnia W. Tatarkiewicz (zm. 1980) – sformułował najbardziej fundamentalne pytanie, jakie w ogóle może postawić człowiek<sup>2</sup>. Niedługo potem jego uczeń Anaksymander z Miletu (VI w.) zacznie używać słowa *arche*. „Owo *arche* – jak wyjaśnia M. A. Krąpiec (zm. 2008) – miało być samozrozumiałe, a przez odwołanie się do niego – wszystko inne miałoby się stać w jakiejś mierze zrozumiałe”<sup>3</sup>. Anaksymander wskazywał na *bezczes* (*apeiron*) jako *arche*, a więc coś nieokreślonego (a tym samym bardziej tajemniczego niż pierwiastki dotąd sugerowane).

Jednocześnie jednak w zachodnich koloniach greckich wytworzyła się doktryna biegunowo przeciwna, dostrzegająca naczelną cechę bytu w stałości, a nie w zmienności. Jej twórcą był Parmenides z Elei (przełom VI i V wieku przed Chr.), a jego szkołę określono mianem eleackiej. Bazował on nie tyle na doświadczeniu, ile na metodzie dedukcyjnej. Z zachowanych fragmentów pisanego wierszem dzieła Parmenidesa wyłania się teoria o Jednym Byciu skrywającym się za wielością naszego świata doświadczenia. Nie nazywa on go Bogiem, ale opisuje w kategoriach doskonałości: ten Jeden Byt nie ma początku, ani końca, jest niezmienny i dostępny jedynie rozumowi, a nie zmysłom<sup>4</sup>. W podobnym duchu Platon (zm. 347), wielki filozof ateński, poszukując tego, co niezmienne, a więc właściwego przedmiotu wiedzy, wskaże na idee jako byt, który nie jest bezpośrednio dany, lecz uchwytny w rzeczach na sposób cienia<sup>5</sup>. Twórca neoplatonizmu, Plotyn (zm. ok. 269), powróci w swoich *Enneadach* do „Jedni”: to, co prawdziwe, nie może bowiem podlegać czasowi (byty skończone ujmowane są za pośrednictwem wspomnienia i antycypacji, nie są zatem tożsame z sobą). O tym Byciu trzeba „mówić bez żadnego ustosunkowania do żadnej rzeczy” (*Enneady* 6,VIII,8)<sup>6</sup>. Rzeczy oznaczają wyrazy degradacji tego Bytu, dlatego ich celem jest powrót do źródła (w tym sensie czas także jest degra-

<sup>2</sup> Por. W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, Warszawa 2001, t. I, s. 26.

<sup>3</sup> M. A. KRĄPIEC, *Metafizyka*, Lublin 2000, s. 61.

<sup>4</sup> Por. T. RUTOWSKI, *Tajemnice istnienia*, Płock – Toruń 2001, s. 7.

<sup>5</sup> Por. PLATON, *Państwo*, VII, 514-518 (wydanie: Kęty 2001, s. 220-225).

<sup>6</sup> Wydanie: PLATON, *Enneady VI*, Warszawa 2004, s. 807.

dacją – mianowicie wieczności). Przypadkowość człowieka polega na tym, że prawdziwa jego istota znajduje się poza nim<sup>7</sup>.

Spór między zwolennikami zmienności (filozofowie jońscy) i zwolennikami stałości (filozofowie eleaccy) znalazł oryginalne rozwiązanie w pismach Arystotelesa (zm. 322 przed Ch.). „Jeśli Platon – zauważył L. Kołakowski (zm. 2009) – wypracował ogólny projekt architektoniczny dla filozofii europejskiej, to jego niewierny uczeń Arystoteles zbudował jej fundamenty. Wiedział więcej niż ktokolwiek w jego czasach, przyswoił sobie, ale i wzbogacił, wszystkie nauki. Cień tego olbrzyma poprzez wieki określał przestrzeń europejskiej myśli, inspirował ją i prowadził, ale z czasem także ograniczał”<sup>8</sup>. W swojej *Metafizyce* zajmował się Arystoteles bytem jako takim, do którego doszedł drogą abstrakcji, czyli pomijania cech jednostkowych rzeczy. Bytem samoistnym jest substancja, z którą związane są akcydensy (przypadłości). Każdy byt substancjalny składa się ponadto z materii pierwszej i formy. Materię pierwszą kształtuje forma, sprawiając przechodzenie z możliwości do aktu. U początku jednak całego procesu przemian znajduje się „substancja wieczna i nieruchoma”<sup>9</sup>, „coś poruszającego, samo będąc nieruchome” – „Pierwszy Poruszyciel”<sup>10</sup>. Nietrudno zauważyć, że Arystoteles zaproponował esencjalne pojęcie bytu: istnienie traktowane było jako jedna z cech bytu obok innych. Dopiero św. Tomasz z Akwinu (ok. 1225-1274), „chrystianizując” spuściznę Arystotelesa, uzupełnia ją przekonaniem, że byt substancjalny składa się nie tylko z materii i formy oraz aktu i potencji, ale także z istoty i istnienia. Jego filozofia bytu opierała się nie na procesie abstrakcji, lecz separacji istnienia od istoty: „Każdy byt, którego istnienie jest czymś innym, niż jego istota, zawdzięcza je innemu bytowi”; w Bogu zaś „istnienie utożsamia się z Jego istotą”<sup>11</sup>. Akwinata twierdził, że „istnienie Boga nie jest dla nas samo przez się oczywiste, może być udowodnione ze skutków bliżej nam znanych”<sup>12</sup>. „Pięć dróg” św. Tomasza prowadzących do istnienia Boga wychodzi odpowiednio z: ruchu, przyczyny sprawczej, przygodności bytów, ich stopni doskonałości i celowości<sup>13</sup>.

<sup>7</sup> L. KOŁAKOWSKI, *Główne nurty marksizmu*, Warszawa 2009, t. I, s. 14-19.

<sup>8</sup> L. KOŁAKOWSKI, *O co nas pytają wielcy filozofowie. Trzy serie*, Kraków 2008, s. 37.

<sup>9</sup> ARYSTOTELES, *Metafizyka* 1071b (wydanie: Warszawa 2009, s. 216).

<sup>10</sup> *Tamże* 1072b (s. 219).

<sup>11</sup> *Suma Teologiczna*, cz. I, q. 3, a. 4 (wydanie polskie: *Suma Teologiczna w skrócie*, opr. F. Bednarski, Warszawa 2002, s. 16).

<sup>12</sup> *Tamże*, cz. I, q. 2, a. 2 (s. 13).

<sup>13</sup> Por. *tamże*, cz. I, q. 2, a. 3 (s. 14-15).

Zwolennicy esencjonalnej filozofii bytu dysponują przede wszystkim tzw. „ontologicznym dowodem na istnienie Boga” (nazwa pochodzi od I. Kanta), sformułowanym pierwotnie przez św. Anzelma z Canterbury (zm. 1109). Już św. Augustyn ganił siebie: „Boże mój (...), wypatrywałem Ciebie w dali, a nie w sobie samym, i nie mogłem dostrzec Boga serca mego”<sup>14</sup>. Wiara przekazuje św. Anzelmowi, że Bóg jest „czymś, od czego nic większego nie można pomyśleć”<sup>15</sup>. W konsekwencji „dowód ontologiczny” przebiega następująco: „Jeśli o tym, od czego coś większego nie da się pomyśleć, można pomyśleć, że nie istnieje, wówczas nie będzie ono już dłużej tym, od czego coś większego nie da się pomyśleć, co jest sprzecznością. Zatem to, od czego coś większego nie da się pomyśleć, istnieje w sposób tak prawdziwy, że nie można nawet pomyśleć to jako nieistniejące”<sup>16</sup>. Kartezjusz (zm. 1650) zreinterpretuje „dowód ontologiczny” bardziej na sposób psychologiczny: człowiek posiada ideę Boga, której – z racji jej doskonałości – nie mógłby sam wymyślić. W *Rozprawie o metodzie* znajdujemy przebieg tej argumentacji, która rozpoczyna się od stwierdzenia istnienia podmiotu myślącego: „Myślę, więc jestem”<sup>17</sup>; „aby myśleć, trzeba istnieć”<sup>18</sup>. Następnie, stojąc na gruncie pewności jako podmiot myślący, Kartezjusz podejmuje zagadnienie istnienia Boga: „Myśl, aby coś doskonałego mogło być następstwem czegoś mniej doskonałego i było dziedziną od niej zależną, jest (...) sprzeczna jak to, aby coś mogło powstać z niczego (...); pomieściła ją we mnie istota rzeczywiście bardziej ode mnie doskonała, a nawet posiadająca sama w sobie wszystkie doskonałości, o których mogę mieć jakieś pojęcie, to znaczy, aby się wyrazić w jednym słowie, która jest Bogiem”<sup>19</sup>.

W starożytności, niedługo po narodzinach filozofii, pojawiło się przekonanie o istotnej słabości ludzkiego rozumu. Żyjący w V wieku przed Chr. Protagoras, a potem sofisci i inni, wyrażali ogromną nieufność wobec zdolności poznawczych człowieka. Problem pewności poznania odżył z wielką mocą w czasach nowożytnych, począwszy od wspomnianego właśnie sceptycyzmu metodycznego Kartezjusza. Niedługo potem Immanuel Kant (zm. 1804) w *Krytyce czystego rozumu* (1781) zapytał, „co i ile może po-

<sup>14</sup> Św. AUGUSTYN, *Wyznania*, VI, 1 (wydanie: Kraków 2007, s. 145).

<sup>15</sup> Św. ANZELM z Canterbury, *Proslogion*, II (wydanie: tenże, *Monologion. Proslogion*, Kęty 2007, s. 199).

<sup>16</sup> *Tamże*, III (s. 201).

<sup>17</sup> DESCARTES, *Rozprawa o metodzie*, Kęty 2002, s. 32.

<sup>18</sup> *Tamże*, s. 33.

<sup>19</sup> *Tamże*, s. 33-34.

znać intelekt i rozum<sup>20</sup>. Najpierw zauważył, że przestrzeń i czas oznaczają formy umysłu, w które ujmowana jest rzeczywistość zmysłowa. Umysł ludzki posługuje się ponadto innymi jeszcze apriorycznymi kategoriami (np. przyczynowości, substancji), sprawiając, że nie możemy dotrzeć do „rzeczy samych w sobie” (noumenów), lecz do zjawisk (fenomenów). „Jeżeli z empirycznego poznania – stwierdza Kant – usunę wszelkie myślenie (za pośrednictwem kategorii), to nie pozostanie żadne zupełnie poznanie jakiegokolwiek przedmiotu”<sup>21</sup>.

Nic więc dziwnego, że Edmund Husserl (zm. 1938) w swoim programie fenomenologii apelował o „powrót do rzeczy”, to znaczy o dotarcie do ich istoty w bezpośredniej naoczności, za pomocą metody ejdetycznej („wglądu w istotę”), wolnej od wszelkich założeń: „to, co efektywnie immanentne, albo, co tu znaczy to samo, co adekwatnie samoobecnie dane, nie następuje żadnych problemów, tym mogę się posługiwać”<sup>22</sup>. I pisał dalej: „Fenomenologia poznania jest nauką o fenomenach poznania w dwojakim sensie, o poznaniach jako przejawach, przedstawieniach, aktach świadomości, w których te czy tamte przedmioty przedstawiają się, zostają uświadomione, w sposób bierny bądź czynny, z drugiej zaś strony o samych tych przedmiotach jako tak się przedstawiających”<sup>23</sup>. I chociaż E. Husserl modyfikował swoje stanowisko, to jednak jego program okazał się ostatecznie niewykonalny, gdyż nie ma instancji, która wykazałyby, że ten wgląd w istotę jest autentyczny i pewny. Poznanie nie może całkowicie wykroczyć poza siebie; w naukowej filozofii Husserla istnieje „nienaukowe zaufanie” wobec intuicji<sup>24</sup>. Henri Bergson (zm. 1941) z kolei zaproponował intuicję jako „ten rodzaj współodczuwania, za pomocą którego przenikamy wewnątrz jakiegoś przedmiotu, aby utożsamić się z tym, co ma on w sobie jedyne, a więc niewyraźnego”<sup>25</sup>. Jednakże autor *Ewolucji twórczej* przyjmował, że świat nieustannie rozwija się, zmienia się, pobudzany „pędem życiowym”, czyli siłą wypływającą od samego Boga. Taki ruch, czas i życie może być zatem uchwycone jedynie mocą intuicji. Jednocześnie jednak Bergson uważał: „Władza poznawania jest (...) coraz dokładniejszym, coraz bardziej

---

<sup>20</sup> I. KANT, *Krytyka czystego rozumu*, Warszawa 2009, s. 15.

<sup>21</sup> *Tamże*, s. 278.

<sup>22</sup> E. HUSSERL, *Idea fenomenologii*, Warszawa 2008, s. 14.

<sup>23</sup> *Tamże*, s. 26-27.

<sup>24</sup> Por. Z. MAJEWSKA, *Problem intuicji w filozofii Husserla i Ingardena*, w: *Intuicja w filozofii i etyce*, red. A. Drabarek, Lublin 2000, s. 89.

<sup>25</sup> H. BERGSON, *Myśl i ruch. Dusza i ciało*, Warszawa 1963, s. 19.

złożonym i giętkim dostosowaniem się świadomości istot żyjących do tych warunków bytu, jakie im są dane<sup>26</sup>. A zatem i Bergson nie potrafił ostatecznie zweryfikować prawomocności narzędzi poznawczych.

Prekursor egzystencjalizmu, S. A. Kierkegaard (zm. 1855), twierdził, że dotychczasowa filozofia jest w zasadzie bez wartości, gdyż dwie jej zasadnicze realności, a mianowicie człowiek i Bóg, mają charakter niepowtarzalny i niewyraźalny. Bóg jest dla nas „nieznany”, jest „granica, do której się ciągle dochodzi”, jest tym, co „innorodzajowe, absolutnie różne”<sup>27</sup>. Tę kwestię sygnalizowali już dawno niektórzy teologowie chrześcijańscy. Św. Grzegorz z Nazjanzu (zm. 390) przestrzegał: „Boga wypowiedzieć jest rzeczą niemożliwą, ale rozumem Go pojąć – jeszcze bardziej niemożliwą”<sup>28</sup>. Mikołaj z Kuzy (zm. 1464) pisał o „oświeconej niewiedzy”, która poucza o „niewysławialności Boga – mianowicie, że nieskończenie przewyższa On wszystko, co może być nazwane; i o tym, że ponieważ jest absolutną Prawdą, zasadniej możemy o Nim mówić poprzez odsunięcie [na bok stworzenia] i negację. (...) Wedle metody teologii negatywnej w Bogu niczego odnaleźć nie sposób oprócz nieskończoności. (...) Wszelkie stworzenie to względem Niego ciemność niezdolna objąć nieskończonego światła, tak że siebie samego zna tylko On. Z tego wyraźnie wynika, że w kwestiach teologicznych negacje mówią prawdę, afirmacje zaś nie wystarczają; i nie mniej oczywiście wynika, że negacje, odejmując bytowi Najdoskonalszemu wszystko, co mniej doskonałe, są prawdziwsze od innych [określeń]”<sup>29</sup>. Tezę o „niewysławialności Boga” podjęli mistycy chrześcijańscy, aczkolwiek filozoficzne wyjaśnianie mistycyzmu nie zawsze było zgodne z ortodoksją Kościoła. Na przykład Jan Eckhart (ok. 1327) opowiadał się za niestworzoną głębią duszy ludzkiej: „Jest w duszy taka władza, o której niejedyn raz już mówiłem; gdyby cała dusza była taka, byłaby ona niestworzona i niestwarzalna”<sup>30</sup>; z kolei N. Malebranche (zm. 1715) mówił wręcz o „widzeniu wszystkich rzeczy w Bogu”<sup>31</sup>.

Egzystencjaliści przesunęli zainteresowania filozofii z metafizyki na ontologię, zajmując się nie tyle istnieniem, ile raczej po prostu byciem. Mar-

<sup>26</sup> H. BERGSON, *Ewolucja twórcza*, Warszawa 1957, s. 9.

<sup>27</sup> S. A. KIERKEGAARD, *Trwoga i drżenie*, w: tenże, *Dziennik uwodziciela i inne pisma*, Warszawa 2009, s. 333.

<sup>28</sup> ŚW. GRZEGORZ z Nazjanzu, *Mowa 28,4* (wydanie: *Mowy wybrane*, Warszawa 1967).

<sup>29</sup> MIKOŁAJ z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, Kraków 1997, s. 109-111.

<sup>30</sup> Mistrz ECKHART, *Kazania*, Poznań 1986, s. 146; por. także P. P. OGÓREK, *Mistrz Jan Eckhart a święty Jan od Krzyża*, Warszawa 1999, s. 162-164.

<sup>31</sup> N. DE MALEBRANCHE, *Dialogi o metafizyce i religii*, w: tenże, *Dialogi o metafizyce i religii. Dialogi o śmierci*, Kęty 2003, s. 46-56.

tin Heidegger (zm. 1976) w swoim niedokończonym dziele *Sein und Zeit* (1927) starał się uchwycić znaczenie tego bycia w horyzoncie czasu. Bycie (*Sein*) warunkuje jestestwo (*Da-sein*) jako bycie-w-świecie. „Substancją człowieka jest egzystencja”<sup>32</sup>. Człowiek rozumie siebie jako jestestwo „upadająco-otwarte, rzucone-projektujące bycie-w-świecie”<sup>33</sup>. Oznacza to, że jestestwo dzięki otrzymaniu egzystencji (rzucenie) wewnątrz świata (upadanie) realizuje swoje możliwości (projektowanie)<sup>34</sup>. M. Heidegger określa całość tej struktury ontycznej mianem „troski”: „Bycie jestestwa oznacza: antycypujące-się-bycie-już-w-(świecie) jako bycie-przy (bycie napotkanym wewnątrz świata). To bycie wypełnia znaczenie terminu «troska» (...). W byciu-antycypującym-się jako byciu ku najbardziej własnej możliwości bycia tkwi egzystencjalno-ontologiczny warunek możliwości bycia-wolnym ku właściwym możliwościom egzystencjalnym”<sup>35</sup>. Chcąc uchwycić sens bycia-w-świecie, trzeba zatem uwzględnić te możliwości: „«kresem» bycia-w-świecie jest śmierć”<sup>36</sup>. Wzbudza ona trwogę (nie chodzi tu o lęk przed utratą życia): „w byciu ku śmierci jestestwo odnosi się do niej samej jako pewnej wyróżnionej możliwości bycia”<sup>37</sup>. W tym kontekście czasowością rządzi przyszłość: „czasowość jest z istoty ekstatyczna; czasowość uczasowia się pierwotnie z przeszłości”<sup>38</sup>. Sensem zatem troski jest właściwe realizowanie możliwości bycia – „byciem ku najbardziej własnej, wyróżnionej możliwości bycia”<sup>39</sup>.

Wraz z końcem scholastyki i dynamicznym rozwojem nauk przyrodniczych zaczęto poszukiwać Boga w samym świecie. Już Jan Szkot Eriugena (IX w.) sugerował, że Bóg samopomnaża się w bycie stworzonym, w biegu historii. Panteista Spinoza (1632-1677) pisał, że „Bóstwo jest przyczyną wsobną [immanentną] wszechrzeczy, nie zaś wysobną [transcendentną]”<sup>40</sup>. G. W. Hegel (zm. 1831), starając się znieść moc przypadkowości i jednocześnie ocalić bogatą wielorakość świata, pojmował Absolut (Boga) jako realność historyczną, która właśnie przez dzieje świata dochodzi do swej pełni. Bóg musi bowiem zniwelować obcość między sobą i światem jako

<sup>32</sup> M. HEIDEGGER, *Bycie i czas*, Warszawa 2008, s. 270.

<sup>33</sup> *Tamże*, s. 232.

<sup>34</sup> Por. *tamże*, s. 244-245.

<sup>35</sup> *Tamże*, s. 246.

<sup>36</sup> *Tamże*, s. 295.

<sup>37</sup> *Tamże*, s. 318.

<sup>38</sup> *Tamże*, s. 416.

<sup>39</sup> *Tamże*, s. 409.

<sup>40</sup> SPINOZA, *Etyka*, I, twierdzenie 18 (wydanie: tenże, *Traktaty. Etyka*, Warszawa 2009, s. 109).



przedmiotem poznania. Ten proces (teza – antyteza – synteza) ma swój kres, w przeciwnym razie niemożliwy byłby postęp. „Religia – pisał Hegel – jest takim czy innym wznoszeniem się skończonego tworu ku nieskończoności jako założonemu życiu; takie wznoszenie się zaś jest konieczne, albowiem skończony twór jest uwarunkowany przez nieskończoność”<sup>41</sup>. Nietrudno zatem zauważyć, że tego typu ujęcia bazują na „idei absolutu potencjalnego (więc właściwie połowicznego absolutu, jeśli wolno tak bez sprzeczności powiedzieć), który aktualizuje swą pełnię przez to, że wyłania z siebie realność nieabsolutną (...). W człowieku dochodzi Bóstwo do siebie, tak mianowicie, iż wytworzywszy ducha skończonego, uwalnia go następnie od jego skończoności i przyjmuje ponownie do siebie, przez co samo wzbogaca byt własny. Duch ludzki jest narzędziem dojrzewania Boga, ale zarazem, w spełnieniu tego dojrzewania, sam dostępuje nieskończoności”<sup>42</sup>. Z biegiem czasu pojawiły się bardziej ortodoksyjne, aczkolwiek wciąż budzące pewne zastrzeżenia, ujęcia wiążące mocniej Boga Stwórcę ze światem stworzonym. Wielki myśliciel francuski, jezuita Pierre Teilhard de Chardin (zm. 1955), z wielką pasją ukazywał, jak świat planowo rozwija się od punktu Alfa do punktu Omega (kosmogenez, biogenez, noogenez i chrystogenez) dzięki „promieniowaniu” Chrystusa<sup>43</sup>.

Niezwykle istotne pytanie stawiane od zawsze dotyczyło zagadnienia, dlaczego świat w ogóle został stworzony. Apokalipsa wskazywała, że celem stworzenia jest mieszkanie Boga pośród ludzi: „I zamieszka wraz z nimi, i będą oni Jego ludem, a On będzie Bogiem z nimi” (Ap 21,3)<sup>44</sup>. Św. Ireneusz z Lyonu (zm. ok. 202) w *Adversus haereses* wyjaśniał: „Bóg stworzył na początku Adama nie dlatego, że potrzebował ludzi, ale aby mieć kogoś, w kim mógłby złożyć swoje dobrodziejstwa. Bo nie tylko przed powstaniem Adama, ale także przed wszelkim stworzeniem Słowo wychwalało swego Ojca, trwając w Ojcu i odbierając chwałę od Ojca (...). Nakazał nam pójść za sobą nie dlatego, że potrzebował naszej posługi, ale dlatego, że obdarowuje nas zbawieniem” (IV,14,1)<sup>45</sup>. Filozof pogański Plotyn pisał o „nadmiarze”: „Albowiem Jedno jako doskonałe – nie szuka bowiem niczego i nie potrzebuje – przelało się niejako i ten Jego nadmiar sprawił

<sup>41</sup> G. W. F. HEGEL, *Pisma wczesne z filozofii religii*, Kraków 1999, s. 415.

<sup>42</sup> L. KOŁAKOWSKI, *Główne nurty marksizmu*, t. I, Warszawa 2009, s. 25.

<sup>43</sup> Por. P. T. DE CHARDIN, *Wiara i rozum*, Warszawa 2003, s. 287-288.

<sup>44</sup> Por. M. KEHL, *I widział Bóg, że to jest dobre. Teologia stworzenia*, Poznań 2008, s. 161-162.

<sup>45</sup> Wydanie: Św. IRENEUSZ z Lyonu, *Chwałą Boga żyjący człowiek*, Kraków 1999, s. 48.

coś innego” (*Enneady* 5,II,1)<sup>46</sup>. Św. Augustyn (zm. 430) podjął ten wątek: „Wszystko, co stworzyłeś, istnieje dzięki bezmiarowi Twojej dobroci. Nie odmawiasz bowiem istnienia dobru, które ani nie przynosi Ci korzyści, ani też nie należy do Twojej substancji, a więc nie jest Tobie równe, lecz istnieje dzięki temu, że od Ciebie może istnienie czerpać”<sup>47</sup>. Podobnie pisał św. Tomasz z Akwinu (zm. 1274): „Nie można powiedzieć, by Bóg działał dla swego udoskonalenia. (...) Było rzeczą odpowiednią dla woli Bożej, by powołała stworzenie do istnienia, by uczestniczyło w Jego dobroci, tak by przez swe podobieństwo przedstawiało dobroć Bożą”<sup>48</sup>. G. W. Leibniz (zm. 1716) twierdził, że Bóg w sposób całkowicie dobrowolny stworzył świat najlepszy z możliwych: „Gdy tylko Bóg postanawia coś stworzyć, następuje walka pomiędzy wszystkimi możliwościami, ponieważ wszystkie domagają się istnienia, a uzyskują je te, które w połączeniu dają największą rzeczywistość, największą doskonałość i największą zrozumiałość. To prawda, że cała wspomniana walka może być tylko idealna, czyli może stanowić jedynie konflikt racji w najdoskonalszym rozumie, który musi działać w najdoskonalszy sposób, a więc wybierać to, co najlepsze. Bóg jest przecież zmuszony przez moralną konieczność do stwarzania rzeczy tak, aby nie mogło być nic lepszego. W przeciwnym razie nie tylko inni mieliby powód do krytykowania tego, co robi, ale co więcej, wbrew najwyższemu szczęściu Bożej natury On sam nie byłby zadowolony ze swojego dzieła i wyrzucałby sobie niedoskonałość”<sup>49</sup>.

O ile przez długie wieki teologia chrześcijańska pojmowała dzieło stworzenia jako akt Boga skierowany na zewnątrz, o tyle w czasach nowożytnych niektórzy uczeni opowiadają się za koncepcją *zimzum*, zasugerowaną przez żydowskiego mistyka Izaaka Lurię (zm. 1572), według której Bóg organizując przestrzeń dla stworzenia „wycofał się” w samego siebie. Sugestię tę podjął zarówno katolicki uczony Maurice Blondel (zm. 1949)<sup>50</sup>, jak i protestant Jürgen Moltmann (ur. 1926). Ten ostatni napisał: „Jeśli Bóg jest stwórczo aktywny w tej pierwotnej przestrzeni, z której Bóg ustąpił i którą oddał, to czy wtedy stwarza na zewnątrz? Działanie Boga *ad extra* staje się z pewnością możliwe

<sup>46</sup> Wydanie: PLOTYN, *Enneady IV-V*, Warszawa 2001, s. 519.

<sup>47</sup> ŚW. AUGUSTYN, *Wyznania XIII*, 2 (wydanie: Kraków 2007, s. 410).

<sup>48</sup> ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Summa contra gentiles* II, 35 (wydanie: *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, Poznań 2003, t. I, s. 342-343).

<sup>49</sup> G. W. LEIBNIZ, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, Warszawa 2001, s. 307-308.

<sup>50</sup> Por. M. BLONDEL, *Filozoficzne wyzwania chrześcijaństwa*, Kraków 1994, s. 260.

dopiero przez stworzenie owego *extra*. Podobnie tylko przez wydobyć *nihil* będzie możliwe *creatio ex nihilo*. Lecz jeśli stworzenie *ad extra* ma miejsce w przestrzeni uwolnionej przez Boga, to w tym przypadku rzeczywistość poza Bogiem wciąż pozostaje w Bogu<sup>51</sup>. W innej swojej książce teolog kalwiński pyta retorycznie: „Bo czyż nie jest prawdą, że Bóg stworzył świat «w sobie», czas w swojej wieczności, ograniczoność w swej nieskończoności, przestrzeń w swej wszechobecności, a wolność w swej bezinteresownej Miłości?”<sup>52</sup>

W XX wieku rozwinęła się „filozofia ducha”<sup>53</sup>. T. Gadacz zwraca szczególną uwagę na trzech francuskojęzycznych myślicieli tego nurtu, takich jak: L. Lavelle (zm. 1951), R. Le Senne (zm. 1954) i J. Nabert (zm. 1960). Ich ujęcia są etykietowane odpowiednio jako filozofia nieba, czyśćca i piekła (albo metafizyka „obecnej Obecności”, „nieobecnej Obecności” i „obecnej Nieobecności”<sup>54</sup>). L. Lavelle sprzeciwił się traktowaniu bycia w kategoriach przedmiotu, substancji, mówiąc o „doświadczeniu obecności bytu”. Bycie jest tajemnicą, w której partycypujemy niejako od wewnątrz, a nie problemem, który możemy ująć jako przedmiot. Bycie jest absolutne, jest Bogiem, jest czystym Aktem. Kiedy doświadczenie obecności wkracza w pole świadomości człowieka, wysiłek poznania osiąga swój ostateczny stopień<sup>55</sup>. Z kolei Le Senne twierdzi, że pierwotny jest nie Byt, lecz Wartość; aksjologia poprzedza zatem ontologię i metafizykę. Bóg jest zatem Bogiem w takiej mierze, w jakiej jest chciany i miłowany<sup>56</sup>. Wreszcie J. Nabert uważa, że Absolut jest wymiarem świadomości i oznacza On pragnienie Boga; to przejście od Boga możliwego do Boga realnego dokonuje się jedynie w wierze<sup>57</sup>. Należy w tym miejscu nadmienić, że E. Levinas (zm. 1995) stwierdzał wręcz: „Bóg nie ma sensu poza poszukiwaniem Boga”<sup>58</sup>. Nieskończoność bowiem tak różni się (poznawczo i etycznie) od skończoności, że jest człowiekowi „dostępna jedynie jako ślad”<sup>59</sup>. Bóg, który nawiedza myśl, czyli Transcendencja rozdzierająca immanencję, budzi człowieka, wzywając go do działania i odpowiedzialności: „idea Boga rozbija myśl”<sup>60</sup>.

<sup>51</sup> J. MOLTSMANN, *Bóg w stworzeniu*, Kraków 1995, s. 171.

<sup>52</sup> J. MOLTSMANN, *Trinità e Regno di Dio*, Brescia 1983, s. 121.

<sup>53</sup> Por. T. GADACZ, *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, t. I, Kraków 2009, s. 373-390.

<sup>54</sup> Por. T. GADACZ, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle' a do Tischnera*, Kraków 2007, s. 24-25.

<sup>55</sup> Por. *tamże*, s. 25-34.

<sup>56</sup> Por. *tamże*, s. 34-42.

<sup>57</sup> Por. *tamże*, s. 42-52.

<sup>58</sup> E. LEVINAS, *O Bogu, który nawiedza myśl*, Kraków 2008, s. 178-179.

<sup>59</sup> *Tamże*, s. 138.

<sup>60</sup> *Tamże*, s. 136.

Filozofowie dochodzili także do ateizmu. Demokryt z Abdery (V/IV wiek przed Chr.) opowiadał się za atomistyczną teorią materii, według której świat składa się z samych atomów znajdujących się i poruszających się w próżni. W czasach nowożytnych T. Hobbes (zm. 1679) poparł ten pogląd, odrzucając tylko ideę próżni (materializm mechanistyczny). Oświecenie rozpocznie od deizmu, ale bardzo szybko skończy na ateizmie, pojmując religię jako „sen ludzkiego ducha” (Ludwig Feuerbach, zm. 1872)<sup>61</sup>, „opium ludu” (Karl Marks, zm. 1883)<sup>62</sup> czy rodzaj „kompleksu Edypa” (Sigmund Freud, zm. 1939)<sup>63</sup>. Najbardziej współczesny ateista, Richard Dawkins (ur. 1941), traktuje religię jako produkt uboczny ewolucji biologicznej<sup>64</sup>. Dojrzałość to – zdaniem brytyjskiego biologa – „wiara, że nasze życie ma tyle sensu i celu i jest na tyle wspaniałe, na ile takim je uczynimy. A możemy sprawić, by naprawdę było cudowne”<sup>65</sup>. Co to znaczy dokładnie? „Wielkie mamy szczęście w tym tylko – odpowiada Brytyjczyk – że żyjemy – przecież olbrzymia większość ludzi, których koło loterii DNA równie dobrze mogło wylosować, nigdy się nie narodziła. (...) Spróbujcie wyobrazić sobie promień światła wąski niczym wiązka laserowa, pełznący wzdłuż gigantycznej osi czasu. Wszystko przed i za nim ginie w ciemnościach martwej przeszłości lub mrocznych głębiach nieznannej jeszcze przyszłości. My, niewyobrażalni szczęśliwcy, znaleźliśmy się w jego zasięgu. Choć nasza egzystencja w tym miejscu potrwąć może zaledwie okamgnienie, nie wolno nam stracić ani sekundy, nie wolno skarżyć się na monotonię bytu, na jałowość istnienia czy (jak małe dziecko) na nudę – to przecież byłaby potworna zniewaga dla trylionów nieszczęśliwych istot, które nigdy takiej szansy jak my, szansy życia, nie otrzymały. Już wielu ateistów powiedziało to przede mną (i lepiej ode mnie) – wiedza o tym, iż mamy do przeżycia tylko jedno życie, powinna czynić je tym cenniejszym. Ateizm w tym ujęciu to afirmacja życia i podziw dla jego wspaniałości, nie ma w nim miejsca na lądzenie się, myślenie życzeniowe i płacziwe rozczulanie się nad sobą. To nie życie jest nam coś winne, to my jesteśmy jego dłużnikami”<sup>66</sup>.

---

<sup>61</sup> L. FEUERBACH, *O istocie chrześcijaństwa*, Warszawa 1959, s. 27.

<sup>62</sup> K. MARKS, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, w: tenże, *Wybrane pisma filozoficzne 1844-1846*, Warszawa 1949, s. 13-14.

<sup>63</sup> Z. FREUD, *Leonarda da Vinci wspomnienie z dzieciństwa. Poza zasadą przyjemności*, Warszawa 1976, s. 429.

<sup>64</sup> Por. R. DAWKINS, *Bóg urojony*, Warszawa 2007, s. 255.

<sup>65</sup> *Tamże*, s. 481-482.

<sup>66</sup> *Tamże*, s. 482-483.

L. Kołakowski używał sformułowania *horror metaphisicus*, aby wyrazić podejmowany przez człowieka w sposób desperacki wysiłek odkrycia tego, co ostateczne. „Nigdy – pisał on – nie pozbedziemy się pokusy postrzegania świata jako tajemnego szyfru, do którego uparcie usiłujemy znaleźć klucz. (...) Mógłby ktoś spytać: zakładając, że wszechświat istotnie jest pismem tajemnym bogów i niesie nam przesłanie, dlaczego przesłanie jest napisane zwykłymi słowami, zamiast hieroglifów, których rozszyfrowywanie jest odstręczająco żmudne, a przede wszystkim nigdy nie daje pewności? (...) Nie można wykluczyć że gdybyśmy wiedzieli, dlaczego przesłanie jest ukryte (czy choćby ukryte częściowo), nie byłoby już ukryte wcale – czyli że zatajenie powodów jego ukrycia jest w nieunikniony sposób częścią jego skrytości”<sup>67</sup>. Polski filozof zakończył swoją książkę *Jeśli Boga nie ma* charakterystycznymi słowami: „Rzeczywiste jest to, czego ludzie rzeczywiście pragną”<sup>68</sup>. L. Kołakowski pokazuje jednak, że filozofia otwiera na mit, gdy odślania fenomen obojętności świata: „Nie lękamy się (...) nicości, ale świata doskonale zobojętniałego”<sup>69</sup>. Niegdyś Pascal (zm. 1662) pisał: „Wiekuiście cisza tych nieskończonych przestrzeni przeraża mnie”<sup>70</sup>. Mit – kontynuuje filozof polski – ma „motywy, nie racje. Mit nie ma racji; nie potrzebuje ich, lecz nie dlatego, że mieć nie może; przeciwnie – nie może ich mieć, bo nie potrzebuje. Odniesienie nasze do mitu nie jest bowiem poszukiwaniem informacji, ale samoumiejscowieniem w stosunku do obszaru, który doświadczany jest tak, iż jest warunkiem (nie logicznym, lecz egzystencjalnym) naszego przywierania do świata i do wspólnoty ludzkiej jako pola rośnięcia i więdnienia wartości”<sup>71</sup>.

Kościół katolicki docenił wysiłek filozofów. Na Soborze Watykańskim I, w konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej *Dei Filius* (1870), stwierdzono: „Boga, początek i cel wszystkich rzeczy, na pewno można poznać z rzeczy stworzonych naturalnym światłem rozumu ludzkiego” (r. II, p. 20)<sup>72</sup>. Nietrudno jednak zauważyć, że poznanie to ma charakter niezwykle ograniczony, o „Bogu filozofów” można w zasadzie powiedzieć tylko tyle, że jest „początkiem i celem wszystkich rzeczy”. *Katechizm Kościoła Katolic-*

<sup>67</sup> L. KOŁAKOWSKI, *Horror metaphisicus*, Warszawa 1988, s. 143-144.

<sup>68</sup> L. KOŁAKOWSKI, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Kraków 1988, s. 249.

<sup>69</sup> L. KOŁAKOWSKI, *Obecność mitu*, Warszawa 1972, s. 108.

<sup>70</sup> B. PASCAL, *Myśli*, Warszawa 2008, s. 119.

<sup>71</sup> L. KOŁAKOWSKI, *Obecność mitu*, s. 89.

<sup>72</sup> Wydanie: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV, opr. A. Baron i H. Pietras, Kraków 2004, s. 895.

kiego, odnosząc się do *dróg prowadzących do poznania Boga*, wskazuje „argumenty kosmologiczne” i „argumenty antropologiczne”<sup>73</sup>. W argumentacji kosmologicznej punktem wyjścia jest *świat materialny*, w argumentacji antropologicznej zaś *osoba ludzka* (n. 31). Skonstruowane w ten sposób argumenty mają „przygotować człowieka do wiary i pomóc mu stwierdzić, że wiara nie sprzeciwia się rozumowi ludzkiemu” (n. 35). Argumentacja kosmologiczna jest następująca: „Biorąc za punkt wyjścia ruch i stawanie się, przygodność, porządek i piękno świata, można poznać Boga jako początek i cel wszechświata” (n. 32). Z kolei argumentacja antropologiczna wygląda następująco: „Człowiek zadaje sobie pytanie o istnienie Boga swoją otwartością na prawdę i piękno, swoim zmysłem moralnym, swoją wolnością i głosem sumienia, swoim dążeniem do nieskończoności i szczęścia. W tej wielorakiej otwartości dostrzega znaki swojej duchowej duszy (n. 33).

Należy w tym miejscu nadmienić, że Paweł, przemawiając na Areopagu w Atenach, odwołał się do koncepcji „nieznanego Boga” (Dz 17,23). Zdaniem Apostoła Narodów, Stwórcą tak skonstruował ludzi, aby „szukali [oni] Boga; może dotkną Go i znajdą niejako po omacku. Bo w rzeczywistości jest On niedaleko od każdego z nas. W Nim bowiem żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17,27). Specyfiką zatem filozofii jest szukanie, stawianie pytań, dotykanie niejako „brzegu” Nieskończonej Tajemnicy<sup>74</sup>. Jak pisała S. Weil (zm. 1943): „Za pośrednictwem rozumu wiemy, że to, czego rozum nie ogarnia, jest bardziej rzeczywiste, niż to, co może ogarnąć”<sup>75</sup>. Z kolei egzystencjalista Karl Jaspers (zm. 1969) wypowiadał się o „wierze filozoficznej”, która opiera się na przyjęciu „szyfrów transcendencji”. „Wiara filozoficzna nie posiada wiedzy o Bogu i jedynie słucha mowy szyfrów. Dla wiary filozoficznej sam Bóg jest szyfrem”<sup>76</sup>. I dalej: „Działanie i budowanie, w którym jestem wolną istotą, swego sensu doświadczają dzięki promieniowaniu szyfrów. Życie w świecie łączy się z tym ostatecznym źródłem tylko wtedy, gdy człowiek, w swym światowym czynie, jest gotowy stać się egzystencją dzięki przyjęciu i kreowaniu szyfrów”<sup>77</sup>.

<sup>73</sup> Wydanie polskie: Poznań 1994.

<sup>74</sup> Nic więc dziwnego, że prototypem filozofa wciąż pozostaje Sokrates (zm. 399), który bardziej stawiał pytania niż udzielał odpowiedzi; pozostał także wierny swojej misji „miłośnika mądrości” aż po przyjęcie z wielką godnością wyroku śmierci, gdy oskarżono go o ateizm, czyli nieuznawanie tradycji religijnej (Zob. *Platon, Obrona Sokratesa*; wydanie: PLATON, *Obrona Sokratesa. Kriton. Uczta*, Warszawa 2008; tenże, *Fedon*; wydanie: Warszawa 1958.

<sup>75</sup> S. WEIL, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, Warszawa 1986, s. 32.

<sup>76</sup> K. JASPERS, *Wiara filozoficzna wobec Objawienia*, Kraków 1999, s. 245.

<sup>77</sup> *Tamże*, s. 548.

## 2. Nadobfitość daru Objawienia chrześcijańskiego

W tym kontekście niezwykle interesujące jest wykorzystanie filozofii przez teologa Karla Rahnera (zm. 1984), który w dziele *Słuchacz Słowa* sformułował trzy zasady antropologii metafizycznej. Ujęcie to stanowi chyba najbardziej wyważoną „egzegezę” nauczania Magisterium Kościoła na temat naturalnego poznania Boga jako „początku i celu wszystkich rzeczy”. Niemiecki jezuita najpierw podkreślił: „Człowiek nigdy nie może zatrzymać się ze swoim myśleniem bądź działaniem przy tym lub owym. Chce wiedzieć, czym jest wszystko i na dodatek w swej całości, w której dostępne mu jest zawsze wszystko. Pyta o ostateczne przyczyny, o przyczynę wszelkiej rzeczywistości, a poznając wszystko z osobna jako bytujący, będąc w tym poznaniu zawsze stawianym przed sobą, pyta o byt wszelkiego bytującego; uprawia metafizykę. I nawet jeśli zaniecha lub nawet odmówi woli takiego pytania, to i tak udziela odpowiedzi na to pytanie: uznaje on to pytanie za obojętne bądź bezsensowne i w ten sposób udziela już odpowiedzi: że mianowicie byt bytującego jest tym «czymś», co spogląda na nas obojętnie, ciemno i w sposób pozbawiony sensu z głębi każdego bytującego i poprzez to ujawnia samego pytającego jako pytającego w pustkę. Lub też człowiek milcząco czyni jakieś określone bytujące bytem: materiał bądź gospodarę, pragnienie życia bądź śmierć i rezygnację. Gdyż zawsze, gdy człowiek poświęca bez reszty całą swoją egzystencję takiemu bytującemu, deklaruje on poprzez takie absolutne postawienie jakiegoś bytującego w centrum tego wszystkiego, co go otacza i czym jest, a wszystko pozostałe ustanawia jako coś pomocniczego jako wyraz tego jednego jedynego. W ten sposób mówi on, co on rozumie i chce rozumieć przez byt oraz jak on sam interpretuje samego siebie jako rozumienie bytu: uprawia metafizykę. Musimy więc uprawiać metafizykę, gdyż czynimy to już zawsze. Musimy więc pytać, czym jest byt bytującego”<sup>78</sup>. Skoro człowiek pyta o byt w ogóle, oznacza w konsekwencji, że „to, co jest bytem, od zawsze jest oczywiste i znane (*bekannt*), ale nie poznane (*erkannt*). (...) Bytujący jest nam zawsze od początku znany i przez nas rozpoznany, ponieważ zawsze mamy z nim do czynienia i zawsze zatrzymujemy się przy nim na sposób wiedzący. Czym jednak jest byt bytującego, tego nie wiemy. Dlatego więc pytamy. Konieczność pytania pokazuje jednak, że byt i bytującego rozróżniamy w sposób konieczny”<sup>79</sup>.

---

<sup>78</sup> *Tamże*, s. 41.

<sup>79</sup> *Tamże*, s. 43.

Z tego wszystkiego wynika pierwsza zasada antropologii metafizycznej: „Człowiek jest absolutną otwartością na byt w ogóle lub, mówiąc krótko, człowiek jest duchem. Transcendencja ku bytowi w ogóle jest podstawową konstytucją człowieka”<sup>80</sup>. „Człowiek jest duchem, to oznacza, że wie on swe życie w nieustannym sięganiu ku Absolutowi, w otwartości na Boga. (...) Jest on człowiekiem jedynie poprzez to, że zawsze jest on w drodze ku Bogu, czy wie to wyraźnie, czy nie, czy tego chce, czy nie, ponieważ zawsze jest on nieskończoną otwartością skończonego na Boga”<sup>81</sup>. Transcendencja człowieka ku nieskończoności ujawnia także skrytość bytu: „Człowiek stoi przed Bogiem jako przynajmniej tymczasem Nieznanym. Albowiem jest on Nieskończonym, który w swej nieskończoności przez człowieka poznawany jest tylko w negującym wskazaniu na «poza» wszelkiej skończoności, które to wskazanie jest warunkiem przedmiotowego ogarnięcia jakiegoś skończonego bytującego. W tym sposobie poznania Boga Bóg pozostaje jednak w pozytywnej treści swej nieskończoności zakryty. (...) Ta skrytość jest czymś więcej aniżeli jeszcze-nie-wiedzą samego człowieka, który jako skończony duch nie dotarł jeszcze do kresu swego duchowego ruchu. Skrytość Boga uzasadniana była do tej pory tylko z perspektywy człowieka, a mianowicie z perspektywy w pewnym sensie tylko faktycznej struktury jego duchowej istoty, jest ona więc w tym sensie raczej ślepotą człowieka aniżeli zamknięciem się Boga w samym sobie. Jednak dopiero wówczas, gdy stwierdzone jest takie zamknięcie Boga w samym sobie wobec wszelkiego skończonego ducha w stopniu najwyższym (a nie tylko wobec człowieka w faktycznej strukturze jego poznania), można pojąć możliwość Objawienia Boga jako jego wolnego czynu. Dopiero wówczas, gdy nie tylko wiemy, że Bóg jest czymś więcej niż to, co w naszym ludzkim poznaniu, w sposób, w jaki je stwierdzamy w antropologii, pojęliśmy z niego do tej pory, lecz także, że może On mówić bądź milczeć, tylko wówczas rzeczywista boska mowa, jeśli faktycznie ma miejsce, może zostać pojęta jako to, czym jest: nieprzewidywalny czyn Jego osobowej miłości, przed którą człowiek pada na kolanach w adoracji”<sup>82</sup>.

Druga i trzecia zasada antropologii metafizycznej wiążą się z wolnością człowieka – który może potwierdzić swoją przygodność i w ten sposób nasłuchiwać Boga – a także z miejscem, w którym człowiek może usłyszeć objawiającego się Boga. Druga zasada brzmi: „Człowiek jest tym by-

---

<sup>80</sup> Tamże, s. 55.

<sup>81</sup> Tamże, s. 65.

<sup>82</sup> Tamże, s. 75.



tującym, który w wolnej miłości stoi przed Bogiem możliwego objawienia. Człowiek jest słuchającym mowy bądź milczenia Boga w takim stopniu, w jakim otwiera się on na orędzie mowy bądź milczenia Boga objawienia. Słyszy on zatem to orędzie wolnego Boga, jeśli poprzez odwróconą miłość nie zawęził absolutnego horyzontu swego otwarcia na byt w ogóle i w ten sposób nie odebrał z góry możliwości wypowiedzenia tego, co może tylko zechcieć powiedzieć wolny Bóg (...)»<sup>83</sup>. I trzecia zasada: „Człowiek jest tym bytującym, który w swej historii musi nasłuchiwać potencjalnie przychodzącego w ludzkim słowie historycznego objawienia Bożego”<sup>84</sup>. Niemiecki jezuita wyjaśnia: „Człowiek jest bytującym o receptywnej, otwartej na historię duchowości, który w wolności i jako wolność stoi przed wolnym Bogiem możliwego objawienia, które, jeśli nadejdzie, wydarzy się w jego historii (i jako jej najwyższa aktualizacja) «w słowie». Człowiek jest wsłuchującym się w swą historię, aby usłyszeć słowo wolnego Boga. Tylko tak jest on tym, kim musi być. Antropologia metafizyczna dociera do swego kresu wówczas, gdy sama pojęła się jako metafizyka *potentia oboedentialis* [posłuszna możliwość] wobec objawienia ponadświatowego Boga”<sup>85</sup>.

Filozofowie zatem mówią ludziom, aby otworzyli się na „nieogarnioną Tajemnicę” i w postawie gotowości wyczekiwali zbawczej inicjatywy z jej strony. Czy i jak więc faktycznie dokonuje się odbiór chrześcijańskiego Objawienia? Z ludzkiego punktu widzenia chodzi tu o intensywne doświadczenie ujawnienia się „ukrytego Boga” (Iz 45,15), czyli teofanię. Z całym procesem Objawienia ściśle związana jest bowiem Jego percepcja w wierze. Objawienie Boże ma więc z natury rzeczy rys ludzki, ale w tym sensie, że stanowi ono ludzkie przyjęcie w wierze Boskiego Objawienia. Nie ma Objawienia „czystego” w takim znaczeniu, że jest ono dane „poza” wiarą. Teofania, oczywiście, nie usuwa tajemnicy, lecz objawia Boga jako właśnie tajemnicę. „Tajemnica – pisał H. U. von Balthasar – nie jest czymś będącym na zewnątrz prawdy, lecz jej trwałą cechą immanentną, co więcej: że poznanie prawdy nie tylko jej tajemniczego charakteru nie usuwa, ale wręcz wydobywa na jaw”<sup>86</sup>. Już G. von Rad (zm. 1971) zauważył, że sercem Objawienia Boga w Starym Testamencie są wydarzenia Wyjścia z Egiptu i zawarcia Przymierza Synajskiego: „Od dawien dawna – pisał niemiecki protestant – żywa była w Izraelu pamięć o Synaju jako miejscu szczególne-

<sup>83</sup> *Tamże*, s. 94-95.

<sup>84</sup> *Tamże*, s. 137.

<sup>85</sup> *Tamże*.

<sup>86</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Teologika*, t. 2: *Prawda Boga*, Kraków 2004, s. 64.

go objawienia Jahwe. (...) Późniejszy Izrael zaczął wysławiać na wiele głosów wyprowadzenie z Egiptu i ocalenie nad Morzem Sitowia, przewyższając tym samym akty uwielbienia jakichkolwiek innych czynów Boga. (...) Niemal we wszystkich opowiadaniach, poczynając od pobytu w Egipcie, a kończąc na przybyciu do kraju na wschodnim brzegu Jordanu, czytelnik spotyka się z Mojżeszem. On jest człowiekiem powołanym przez Boga, on wywiódł Izrael z Egiptu, on jest pośrednikiem objawienia na Synaju, on wreszcie prowadził naród od góry Synaj przez wszystkie niebezpieczeństwa aż po stepy Moabu<sup>87</sup>. T. Stanek (ur. 1955) z kolei stwierdza: „Ujęte jako jedno wydarzenie zbawcze, Wyjście-Przymierze zawiera pełnię obrazu Boga i dlatego jest teofanią – czyli Objawieniem Boga – w najściślejszym tego słowa znaczeniu”<sup>88</sup>. I dalej: „Ujawnienie mocy Jahwe w ludzkich dziejach (ucieczka z Egiptu) (...) uczyniło ludzką społeczność odpowiedzialną (Przymierze) wobec przyszłości za swoje przedsięwzięcia”<sup>89</sup>.

Jak zauważył H. Witczyk, w opisach teofanii zawsze pojawiają się dwa motywy: motyw „poruszenia natury” i motyw „przybycia” Boga<sup>90</sup>. Księga Wyjścia opisuje niezwykle spotkanie Mojżesza z Bogiem w sposób następujący: „Mojżesz (...) przyszedł do góry Bożej Horeb. Wtedy ukazał mu się Anioł Pański w płomieniu ognia, ze środka krzewu. Mojżesz widział, jak krzew płonął ogniem, a nie spłonął od niego. (...) Gdy zaś Pan ujrzał, że Mojżesz podchodził, żeby się przyjrzeć, zawołał do niego ze środka krzewu: «Mojżeszu, Mojżeszu!» On zaś odpowiedział: «Oto jestem» (...). Powiedział jeszcze Pan: «Jestem Bogiem ojca twego, Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba (...). Tak powiesz Izraelitom: JESTEM, Bóg ojców waszych, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba posłał mnie do was. To jest imię moje na wieki i to jest moje zawołanie na najdalsze pokolenia»” (Wj 3,1-15). Nietrudno dostrzec, że ujawnieniu się Boga towarzyszy „poruszenie natury”, czyli niezwykle zjawisko „krzewu gorejącego”. O ile filozofia wskazuje na Boga jako „początek i cel wszystkich rzeczy”, o tyle teofania synajska objawia Boga zatroskanego o człowieka (Izraela).

<sup>87</sup> G. VON RAD, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 21-24.

<sup>88</sup> T. STANEK, *Dzieje jako teofania. Wewnątrzbiblijna interpretacja i jej teologiczne konsekwencje*, Poznań 2005, s. 64. Motyw Wyjścia z Egiptu (por. Wj 1-14) pojawia się w wielu miejscach Starego Testamentu jako wyraz żywej pamięci o tym wydarzeniu i świadectwo jego archetypicznego znaczenia, mianowicie w lakonicznych aluzjach parenetycznych (np. Oz 8,13), hymnach poetyckich (np. Ha 3) i teologicznych opracowaniach (np. Ez 20). Równie bogate są nawiązania do Przymierza Synajskiego (por. Wj 20,1-18 i 24,1-11).

<sup>89</sup> *Tamże*, s. 78.

<sup>90</sup> Por. H. WITCZYK, *Teofania w psalmach*, Kraków 1985, s. 41.

Ujawnienie imienia Jahwe oznacza, że Bóg chce być wzywany przez człowieka, wejść z nim osobowy kontakt, uczestniczyć w ludzkich doświadczeniach. Odbiorca teofanii winien zachować pamięć o Bogu, utrwalić ją w kulcie i żyć w poczuciu odpowiedzialności za otrzymany dar<sup>91</sup>.

Objawienie Boże osiąga swój szczyt w Jezusie Chrystusie. Według Nowego Testamentu, Bóg, który „zamieszkuje światłość niedostępną” (1 Tm 6,16), staje się człowiekiem (por. J 1, 14). Niewyraźalny Bóg objawia się za pośrednictwem widzialnego człowieczeństwa Chrystusa. Objawienie Boże osiąga swój zenit: „Boga nikt nigdy nie widział. Ten Jednorodzony Bóg/Syn o Nim pouczył” (J 1,18). Jeśli jednak chodzi o decydujące rozpoznanie Objawienia Bożego, ma ono miejsce podczas wydarzeń wielkanocnych. Nietrudno dostrzec, że ewangeliści opisują te wydarzenia jako „teofanię trynitarną”: „wskrzeszenie umarłego Syna zostaje przypisane bezpośrednio działaniu Ojcu, a w najściślejszym związku z tym wskrzeszeniem znajduje się wylanie Boskiego Ducha”<sup>92</sup>. Rzecz paradoksalna, ale w „ukazywaniach” Zmartwychwstałego tak ważne są Jego „zniknięcia”: „Jeżeli nie odejdę, Pocięszyciel nie przyjdzie do was. A jeżeli odejdę, pošlę Go do was” (J 16,7). „Forma egzystencji ukazywania się Jezusa – wyjaśnia H. U. von Balthasar – polega na znikaniu, darowaniu siebie w nieuchwytności: właśnie w tym nie jest On jedynie obrazem i przypowieścią, lecz ostatecznie wcielonym Słowem Boga, «który zamieszkuje światłość niedostępną, którego żaden z ludzi nie widział ani nie może zobaczyć» (1 Tm 6,16) i którego łaska «nie-

<sup>91</sup> Stary Testament zna oczywiście i inne teofanie. Według Rdz 17 (tradycja kapłańska – P z V w.) i 18 (tradycja Jahwistyczna – J z X w.), Bóg „ukazał się” Abramowi (Abrahamowi). Zgodnie z Rdz 17,1-3: „A gdy Abram miał dziewięćdziesiąt dziewięć lat, ukazał mu się Pan i rzekł do niego: «Jam jest Bóg Wszechmogący. Służ Mi i bądź nieskazitelny, chcę bowiem zawrzeć moje przymierze pomiędzy Mną a tobą i dać ci niezmiernie liczne potomstwo». Abram padł na kolana [...]”. Z kolei w Rdz 18, 1-8 znajdujemy niezwykle opis: „Pan ukazał się Abrahamowi pod dębami Mamre, gdy ten siedział u wejścia do namiotu w najgorętszej porze dnia. Abraham spojrzawszy dostrzegł trzech ludzi naprzeciw siebie. Ujrzawszy ich podążył od wejścia do namiotu na ich spotkanie. A oddawszy im pokłon do ziemi, rzekł: «O Panie, jeśli darzysz mnie życzliwością, racz nie omijać Twego sługi!» [...]». Gdy oni jedli, stał przed nimi pod drzewem”. Podobnego spotkania doświadczyli potem także dwaj inni patriarchowie, mianowicie Izaak i Jakub (por. Rdz 26 – tradycja J; 32 – tradycja J; 35 – tradycja P). W Rdz 17,1 Bóg się nieco przedstawia: „Jam jest Bóg Wszechmogący/Wzniosły [El Szaddaj]”. Jak napisał G. Odasso, „patriarchowie stanowią pod względem teologiczno-biblijnym przejście od świata innych religii do świata naznaczonego Objawieniem, które dla chrześcijan osiągnie swój szczyt w zmartwychwstaniu Chrystusa” (G. ODASSO, *Biblia i religie. Biblijne perspektywy teologii religii*, Kraków 2005, s. 95).

<sup>92</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Teologia Misterium Paschalnego*, Kraków 2001, s. 197.

sie zbawienie wszystkim ludziom» (Tt 2,11)<sup>93</sup>. Zmartwychwstanie stanowi ostateczne objawienie wewnętrznej tajemnicy Boga, ma charakter teofanijny. To dlatego ewangeliści używają komponentów teofanijnych, aby opisać okoliczności odkrycia pustego grobu i spotkań uczniów ze Zmartwychwstałym: anioł i trzęsienie ziemi, grób i odwalony kamień, światłość i ciemność, bojaźń i radość, poznanie i nieuchwytność. Teofanie wielkonoce o tyle przewyższają teofanię synajską, o ile ich zewnętrznym znakiem nie jest już krzew gorejący, lecz uwielbione człowieczeństwo Chrystusa – czy mówiąc szerzej: całe wręcz życie ziemskie Jezusa przechowywane w pamięci świadków!

W ten sposób Bóg ujawnia się w całym bogactwie swego życia wewnętrznego: „Trójca «ekonomii» zbawienia – pisał K. Rahner – jest Trójcą immanentną”<sup>94</sup>. B. Forte (ur. 1949) podejmuje tę tezę w dziele pod wielce znaczącym tytułem *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano* (1985)<sup>95</sup>, twierdząc, że nieporozumieniem byłoby traktowanie Trójcy historiozbawczej (ekonomii zbawienia) jako tylko czasowego ukazania się odwiecznej (immanentnej) Trójcy Świętej. Oczywiście, nie znaczy to wcale, że historia zbawienia wyraża całą głębię Boga czy ujmuje całkowicie Jego chwałę. „Transcendencja i pierwotność Boga w Jego istocie – wyjaśnia teolog włoski – jest ujmowana w relacji do *Deus pro nobis* na dwóch płaszczyznach. Z jednej strony – w znaczeniu *apofasi* – w relacji do niewypowiadalności i całkowitej odmienności Boskiej tajemnicy, nawet jeśli jest inherentna wobec historii ludzkości. Z drugiej zaś strony, w znaczeniu *eschatologicznym*, w relacji do tego, co nadchodzi, i tego, co nowe”<sup>96</sup>. B. Forte wychodzi od „tajemnicy paschalnej” jako centrum ekonomii zbawienia. Spotkanie uczniów ze zmartwychwstałym Jezusem dlatego odmienna ich życie, że znaleźli się oni w samym sercu doświadczenia trynitarnego, napełnili się życiem trynitarnym Boga. Uczniowie wiedzą, że to Bóg Ojciec wskrzesił Jezusa (por. Dz 2,24) „przez Ducha” (1 P 3,18) i ukazał Go jako Pana i Mesjasza (por. Dz 2,36). Piotr w sam Dzień Pięćdziesiątnicy proklamuje o Jezusie: „Wyniesiony na miejsce po prawicy Boga, otrzymał od Ojca obietnicę Ducha Świę-

---

<sup>93</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Prawda jest symfoniczna. Aspekty chrześcijańskiego pluralizmu*, Poznań 1998, s. 106.

<sup>94</sup> K. RAHNER, *Uwagi na temat dogmatycznego traktatu «De Trinitate»*, w: tenże, *Pisma wybrane*, t. I, Kraków 2005, s. 197.

<sup>95</sup> Wydanie polskie: B. FORTE, *Trójca Święta jako historia. Esej o Bogu chrześcijan*, Kraków 2005.

<sup>96</sup> *Tamże*, s. 25.

tego i zesłał Go” (Dz 2,33)<sup>97</sup>. B. Forte zwraca uwagę na słowo „misterium” (por Kol 1,26), które oznacza „sposób uobecniania się Boga, ofiarowanie się chwały w znakach (...). Doświadczenie misterium nieuniknienie pociąga za sobą dialektykę ukrycia i objawienia. Bóg manifestuje się w swoich dziejach, ale nie jest do nich sprowadzalny. Jest «w» nich, ale i «poza» nimi. Przewyższa wszelkie pośrednictwo zdarzeń czy słów, poprzez które daje się poznać człowiekowi. Objawiając się – Bóg odsłania się; komunikując siebie – ukrywa się; zbliżając się – oddala się”<sup>98</sup>. W tym kontekście B. Forte omawia kolejno historię Ojca, historię Syna i historię Ducha: „Wydarzenie Paschy objawia trynitarną historię Boga: to znaczy historię Ojca, Syna i Ducha”<sup>99</sup>. Zdaniem włoskiego teologa, klasyczna teologia bardziej koncentrowała się na statycznej istocie Boga niż Jego dynamicznym życiu. Trzeba raczej mówić o „nieustannym ruchu w ramach życia w Trójcy – stałym przyjmowaniu i rozprzestrzenianiu się Miłości”<sup>100</sup>. Dzięki doświadczeniu paschalnemu pierwsi chrześcijanie postrzegają historię ludzkości „jako parabolę trynitarnego życia” – „wszystko bowiem pochodzi od Ojca, przez Syna, w Duchu, a wszystko w tym samym Duchu powraca przez Syna do Ojca”<sup>101</sup>. B. Forte stwierdza wręcz: „Przestrzeń czasowa zdaje się więc rozpostarta w łonie Trójcy: pomiędzy misją od Ojca a uwielbieniem Ojca”<sup>102</sup>. Akt stworzenia jest dziełem Trójcy Świętej (Kol 1,15-17; J 1,1-3; 1 Kor 8,6; Hbr 1,1-4), a jeśli ten akt przypisujemy Ojcu, to dlatego, aby podkreślić, iż On właśnie jest wiekuistym źródłem Boskości i stworzeń (por. Ef 3,15). Nie ma nic poza Jego Miłością, co mogłoby nakłonić Boga do stwarzania. „Duch sprawia, że wszystko, co zostało stworzone przez Kochającego [Ojca] w otwartości na dar ze strony Ukochanego [Syna], jest z Nim [Bogiem] głęboko zespolone więzią miłości. Dzięki Duchowi można powiedzieć, że tam, gdzie jest byt, tam jest miłość”<sup>103</sup>.

Magisterium Kościoła zaczęło się obszernie wypowiadać na temat Objawienia w zasadzie dopiero w XIX wieku. Wypowiedzi te zostały wywołane oświeceniowym atakiem na sam fakt Objawienia (racjonalizm, deizm, naturalizm). W konsekwencji, dziewiętnastowieczna teologia Objawienia

<sup>97</sup> Por. *tamże*, s. 35-38.

<sup>98</sup> *Tamże*, s. 121.

<sup>99</sup> *Tamże*, s. 192.

<sup>100</sup> *Tamże*, s. 199.

<sup>101</sup> *Tamże*, s. 218-219.

<sup>102</sup> *Tamże*, s. 219.

<sup>103</sup> *Tamże*, s. 225.

budowana była z perspektywy apologetycznej, w celu odparcia tego ataku. Sobór Watykański I uchwalił 24 kwietnia 1870 r. konstytucję dogmatyczną o wierze katolickiej *Dei Filius*, której drugi rozdział brzmi *De revelatione* (BF I, 24-47). Znajduje się w nim stwierdzenie: „Kościół zawsze zgodnie utrzymywał i utrzymuje, że istnieje podwójny porządek poznania, różniący się nie tylko źródłem, ale i przedmiotem. Różni się źródłem, bo w pierwszym wypadku poznajemy przy pomocy naturalnego rozumu, a w drugim przy pomocy wiary Boskiej. Różni się przedmiotem, bo oprócz prawdy, do której może dojść rozum naturalny, przedłożone nam są również do wierzzenia tajemnice zakryte w Bogu, których nie można poznać bez Objawienia Bożego” (DS 3015; BF I, 60). I chociaż Sobór stwierdził, że Bóg objawia „siebie samego oraz odwieczne zrzędzenia swojej woli” (DS 3004; BF I, 24), to jednak zasadniczo utożsamiono Objawienie z *doktryną wiary*. Objawienie oznaczało Boże pouczenie o prawdach nieuchwytnych dla rozumu ludzkiego (*model informacyjny*). Dopiero Sobór Watykański II, wydając konstytucję dogmatyczną *Dei verbum*, pierwszy w dziejach Kościoła soborowy dokument w całości poświęcony Bożemu Objawieniu, mocniej zaakcentował *teofanijny model* Objawienia: „Poprzez Objawienie Bóg zechciał ukazać i ofiarować siebie samego i odwieczne zamiary swej woli dotyczące zbawienia ludzi, «aby uczynić ich uczestnikami Bożych dobrodziejstw, całkowicie przewyższających pojmowanie rozumu ludzkiego»” (*Dei verbum*, n. 6<sup>104</sup>; cytat wewnętrzny *Dei Filius*, r. 3). Bóg jest zarówno podmiotem, jak i przedmiotem Objawienia, które oznacza „zbawcze darowanie się Boga ludziom”<sup>105</sup>. W numerze drugim *Dei verbum* czytamy słowa, które w sposób opisowy wyrażają definicję Objawienia: „Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić samego siebie i ukazać tajemnicę swej woli (por. Ef 1,9), dzięki której ludzie przez Chrystusa, Słowo, które stało się ciałem, mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się współuczestnikami Bożej natury (por. Ef 2,18; 2 P 1,4). Przez to zatem Objawienie Bóg niewidzialny (por. Kol 1,15; 1 Tm 1,17) w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół (por. Wj 33,11; J 15,14-15) i przestaje z nimi (por. Bar 3,38), aby zaprosić i przyjąć ich do wspólnoty z sobą. Ta ekonomia Objawienia realizuje się przez czyny i słowa, wewnętrznie ze sobą połączone, tak że czyny dokonane przez Boga w dziejach zbawienia ujawniają i potwierdzają doktrynę i sprawy wyrażone słowami, słowa zaś obwieszczają czyny i roz-

<sup>104</sup> Wydanie polskie: Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje, Poznań 2002.

<sup>105</sup> H. SEWERYNIAK, *Apologia pokolenia JP II*, Płock 2006, s. 64.

świetlają zawartą w nich tajemnicę. Przez to Objawienie najgłębsza prawda zarówno o Bogu, jak i o zbawieniu ludzi jaśniej dla nas w Chrystusie, który jest zarazem Pośrednikiem i Pełnią całego Objawienia (por. Mt 11,27; J 1,14.17; 14,6; 17,1-3; 2 Kor 3,16; 4,6; Ef 1,3-14)<sup>106</sup>.

Człowiek, który doświadczył teofanii, a więc spotkania z objawiającym się Bogiem, znajduje się w sytuacji Jakuba wołającego do anioła: „Nie puszczę cię” (Rdz 32,27). Człowiek taki ma bowiem świadomość, że „widział Boga twarzą w twarz” (Rdz 32,31), a więc doświadczył tego, za czym najmocniej tęskni jego serce. Objawienie „uchwycone” w wierze ludzi jest Tradycją Kościoła, utrwaloną następnie w Biblii. Chodzi tu zatem o Kościół, który „w swojej doktrynie, w życiu i kulcie przedłuża i przekazuje wszystkim pokoleniom wszystko, czym jest i w co wierzy” (*Dei verbum*, n. 8). Jak ukazał Y. Congar (zm. 1995), transcendentnym podmiotem Tradycji jest Duch Święty, a podmiotem widzialnym i historycznym – Kościół<sup>106</sup>. Tradycja – wyjaśnia papież Benedykt XVI – „to stała obecność Zbawiciela, który wychodzi nam na spotkanie, przychodzi nas odkupić i uswięcić w Duchu przez posługę Jego Kościoła, na chwałę Ojca”<sup>107</sup>. Kryterium zaś trwania poszczególnych Kościołów w Tradycji jest sukcesja apostołska. Przez sukcesję apostołską w Kościele „dociera do nas Chrystus: to On mówi do nas przez słowo apostołów i ich następców; to On działa w sakramentach przez ich ręce; w ich spojrzeniu jest Jego spojrzenie, które nas obejmuje i sprawia, że czujemy się kochani, przyjęci w sercu Boga”<sup>108</sup>.

### 3. Wniosek końcowy

Nietrudno na koniec stwierdzić, że człowiek mocą swojego rozumu, na gruncie filozofii, dochodzi tylko do progu rzeczywistości nieuwarunkowanej (*sacrum*), otwierając jednak ludzi na oczekiwane Objawienie Boże w historii. Historyczne Objawienie, dokonane w pełni w Jezusie Chrystusie, ma przede wszystkim charakter teofanii. Jest ona uchwycona w totalnie personalnym akcie wiary świadków, wzbudzonej przez Boga za pomocą elementu podpadającego pod ich doświadczenie zmysłowe. Objawienie pojmowane jako teofania odsłania całkowicie wolną i miłującą inicjatywę Boga, który sam ujawnia się w naszym świecie, aby ludzi – z natury swej

<sup>106</sup> Por. Y. CONGAR, *The Meaning of Tradition*, San Francisco 2004, s. 51-64.

<sup>107</sup> BENEDYKT XVI, *Świadkowie Chrystusa. Apostołowie i uczniowie*, Izabelin-Warszawa 2007, s. 41.

<sup>108</sup> *Tamże*, s. 50.

otwartych na *sacrum* – wynieść ku szczęśliwej wieczności w Nim samym. Objawienie koresponduje zatem z najgłębszymi oczekiwaniami człowieka, wyartykułowanym przez poznanie filozoficzne. Tradycja Kościoła oznacza w tej perspektywie utrwalanie ujawnionej obecności Boga w całokształcie życia eklezjalnego, aby otrzymane Objawienie Boże mogło być proklamowane „aż po krańce ziemi” (Dz 1,8).

## GOD`S REVELATION AS EXPECTED THEOPHANY

### SUMMARY

The article presents God`s revelation as his theophany expected by people. God can be known as the first principle and last end of all things by the natural light of human reason. It means that men reach only the edge of God`s reality and expect to experience his revelatory initiative in history. God manifests himself and communicates his own divine life to the men by the theophanies which contain always a visible element, for instance „the bush blazing”. The revelation is completed by God`s appearance in Jesus Christ. The humanity of Jesus, in particular after his resurrection, is a visible sign of the invisible presence of God in the world. The Church remembers this God`s revelation, conserves it in her life and proclaims to all people.