

KS. ROMUALD ŁUKASZYK

## OBJAWIENIE KOSMICZNE JAKO PIERWSZY ETAP OBJAWIENIA SIĘ BOGA

Historia religii stwierdza, że wszystkie na świecie istniejące religie są przejawem stosunku człowieka do Boga. Każda z nich powołuje się na specjalne objawienie Boże<sup>1</sup>, komuś z protoplastów danego szczepu, i to zarówno w religiach powstałych anonimowo (*gewachsene Religionen*) jak i w religiach ukształtowanych przez założyciela (*gestiftete Religionen*). Wśród tych religii wyróżnia się religie politeistyczne (wielobóstwo), henoteistyczne (bóstwo naczelne nad panteonem bóstw) i monoteistyczne (jeden jedyny Bóg), czy też dostrzega się jedyny jakiś element sakralnej rzeczywistości, np. w postaci nirwany (buddyzm).

W związku z tym rodzi się pytanie, czy w każdej religii zarówno narodowej (granice etniczne pokrywają się z granicami religijnymi) jak i uniwersalnej (buddyzm, islam, chrześcijaństwo) fakt objawienia ma takie samo znaczenie i wyraża taką samą treść, czy też tylko w chrześcijaństwie. Chrześcijaństwo uważa się bowiem za religię miłości<sup>2</sup> i dziecięstwa Bożego<sup>3</sup>, nadając mu najwyższą formę wśród religii w znaczeniu religioznawczym. Jeszcze mocniej nadrzędność chrześcijaństwa w stosunku do innych religii uwypukla się w aspekcie teologicznym twierdząc, że nie tylko pod względem treściowym czy aksjologicznym ma najwyższą lokatę, ale stanowi religię objawioną w sensie absolutnym. Jest więc ono nie tylko syntezą poprzednich objawień, ale najwyraźniejszą manifestacją Boga w dziejach ludzkości, gdyż — mówiąc Jego językiem — Bóg we własnej osobie dokonał objawienia w historycznej postaci Jezusa Chrystusa<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> C. M. Edsmann. *Offenbarung gehört zum Selbstverständnis jeder Religion, eine Schöpfung göttlicher und nicht menschlicher Art zu sein*. W: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Tübingen 1962, Bd. 4 kol. 1597.

<sup>2</sup> G. van der Leeuw. *Phänomenologie der Religion*. 2. Aufl. Tübingen 1956.

<sup>3</sup> G. Mensching. *Die Religion*. Stuttgart 1959.

<sup>4</sup> Por. R. Łukaszyk. *Absolutny charakter chrześcijaństwa*. W: *Encyklopedia Katolicka*. Lublin 1973. I 37-39; tenże. *Anonimowe chrześcijaństwo*. Tamże 636-638.

Objawienie kosmiczne, które stanowi pierwszy etap objawienia się Boga pod względem chronologicznym, nie traci nadal nic ze swej aktualności w czasach współczesnych. Istnieją bowiem równoległe do objawienia chrześcijańskiego takie wspólnoty religijne, które zaklasyfikować można do pozachrześcijańskich religii narodowych i uniwersalnych. Jest ono objawieniem na płaszczyźnie wertykalnej, ponieważ elementem pośredniczącym w poznaniu tego objawienia jest rzeczywistość kosmiczna, czyli świat natury.

Tego rodzaju objawienie określano dotąd pojęciem naturalnego w przeciwstawieniu do nadprzyrodzonego. Określenie to jest jednak nieścisłe z dwóch powodów. Po pierwsze, pojęcie natury zostało wzięte z filozofii i jest odpowiednikiem greckiego słowa *physis*. Świat jednak posiada nie tylko charakter naturalny, ale również nadprzyrodzony; jest bowiem stworzony przez Boga do partycypacji w rzeczywistości dwuwymiarowej. Po drugie, filozofia grecka zaliczała bogów do świata natury i podporządkowywała ich naczelnej idei, którą uważała za absolutną i jedyną (Platon — idea dobra). Z tej racji nazwa objawienie kosmiczne odpowiada bardziej rzeczywistości; unika wspomnianych nieporozumień a ponadto podkreśla stwórczy akt Boga. Dlatego też często objawienie kosmiczne nazywamy objawieniem przez stworzenie — *per ea quae facta sunt*. Takie określenie objawienia wypowiada się językiem fenomenologicznym w przeciwieństwie do metafizycznego, co jednocześnie uwypukla istotę objawienia. Bóg bowiem, objawiając się człowiekowi na poszczególnych etapach, posługuje się znakami, w których należy odczytać zawartą treść. Na tym pierwszym etapie rolę znaku pełnią stworzenia Boże zlokalizowane i działające w kosmosie. Nazwa objawienie kosmiczne nie jest jednak nową w teologii współczesnej; nawiązuje bowiem do wizji świata Maksyma Wyznawcy, określanej już jako liturgia kosmiczna<sup>5</sup>.

## 1. RELIGIE POGAŃSKIE JAKO ETAP HISTORII ZBAWIENIA

Trzeba koniecznie podkreślić na tym etapie, że w tych religiach nie ma fałszywego stosunku człowieka do Boga. Badania poszczególnych religioznawców, które trwają już od przeszło stu lat pozwoliły takim badaczom jak: G. van der Leeuw<sup>6</sup>, G. Mensching<sup>7</sup>, M. Eliade<sup>8</sup> i F. Heiler<sup>9</sup> wydobyć struktury ogólne i opisać podstawowe formy religii.

<sup>5</sup> Por. H. Urs v. Balthasar. *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenner.* Freiburg 1941. 2. Aufl. Einsiedeln 1961.

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> *Traktat o historii religii.* Warszawa 1966.

<sup>9</sup> *Erscheinungsformen und Wesen der Religion,* Stuttgart 1961.

Stwierdzono, że w każdej religii różnym zjawiskom natury człowiek oddaje religijną cześć. Są to różne przedmioty kultu jak: Słońce (religie solarne), Księżyc (religie lunarne), gwiazdy (religie astralne), firmament, liczne zjawiska zachodzące w przyrodzie, miejsce, czas, liczby, czynności, słowa, ludzie i wspólnoty. Stanowią one element instytucjonalny w religiach pogańskich. Przez ten element zjawiskowy — jak stwierdza F. Heiler — człowiek wypowiada wewnętrzną treść religijną. Nie chodzi więc tutaj o bałwochwalstwo jeśli wyznawcy ci oddają cześć powyższym przedmiotom, lub o przesady wypływające z nieznamomości filozoficznego myślenia. Nie adorują oni bowiem zjawisk czysto materialnych. Ich kult jest przejawem autentycznej religijności. Zjawiska te bowiem traktują oni jako hierofanie, czyli manifestację Bożej dobroci, lub kratofanie, czyli manifestację Bożej potęgi i tę dobroć oraz potęgę we właściwy sobie sposób uwielbiają.

Religia musi w sposób zewnętrzny skonkretyzować własny świat wierzeń, który — zdaniem Heilera — stanowi jej element wewnętrzny. Dowodem na to jest fakt, że w religijnych zjawiskach pogańskich dostrzega się mniej czy bardziej uwypuklony element treściowy. Element ten wyjaśnia nam, jak człowiek religijny przedstawia sobie swój świat wierzeń. Treściowa analiza konkretnych zjawisk religijnych doprowadziła fenomenologów do stwierdzenia, że zjawiskom tym towarzyszy idea Boga, który jest Stwórcą lub tylko Panem świata, który się objawił oraz chce człowieka uświęcić i zbawić. Człowiek religijny lokalizuje ten element treściowy w wymienionych wyżej zjawiskach i dzięki temu tworzy z nich świat i dom i przedmiot sakralny, któremu oddaje cześć.

Tak „utreściowione” i „spsychizowane” zjawisko religijne jest przedmiotem przeżycia religijnego człowieka. Przeżycie religijne jest uzależnione od treści religijnych wyobrażeń, wśród których istnieje niezmiernie bogata gama wyobrazeniowa od najbardziej prymitywnych do najbardziej bliskich treści objawienia chrześcijańskiego (fantastyczne poglądy na stworzenie świata oraz jego dopełnienie). Intensywność tych przeżyć nie zawsze jednak idzie w parze z obiektywnością wyobrażeń. Mimo to każde przeżycie ukierunkowane jest ku transcendencji. W ten sposób przeżywa się szacunek, bojaźń, wiarę, zaufanie, nadzieję, miłość, pokój ducha, radość i zjednoczenie z bóstwem, a także natchnienia, wizje, ekstazy, prorocstwa czy nawrócenie.

W tych trzech grupach (zjawiska, wyobrażenia, przeżycia) drogą redukcji eidetycznej dochodzimy do stwierdzenia, że przedmiotem zlokalizowanym w religijnych zjawiskach, jak i przedmiotem treści i przeżyć religijnych, jest to, co „święte”, co boskie, co należy do dziedziny

*mysterium tremendum et fascinatum*<sup>10</sup>. Misterium to jest zakryte przed ludzkimi oczyma. Manifestuje jednak swą obecność w świecie. W świecie religijnych zjawisk, wyobrażeń i przeżyć stanowi ono i s t o t o w ą treść, chociaż w istocie swej się ukrywa (*Deus absconditus*). Człowiek, który chciałby dojrzeć jego istotę załamałby się, na co wskazuje tekst Bhagavadgita XI, że Kriszna nie chce ujawnić swego oblicza, mimo nalegań ze strony Arjuna, gdyż mogłoby go to przestraszyć<sup>11</sup>.

## 2. JAK CZŁOWIEK DOCHODZI DO UZNANIA FAKTU OBJAWIENIA KOSMICZNEGO

Powyższe stwierdzenia obrazują nam fakt istnienia religii pozachrześcijańskich na świecie, w których człowiek zdolny do myślenia oddaje cześć sakralną bóstwom. Powstaje więc pytanie, na jakiej drodze doszedł on do zrozumienia, że Bóg się objawił.

Zważywszy to, co jest wynikiem badań fenomenologii religii, stwierdzić trzeba, że człowiek religijny dlatego oddaje cześć sakralną religijnym zjawiskom, iż uprzednio zlokalizował w nich sakralną treść. Przez to nadał im charakter sakralnego symbolu. Ta treść symboliczna była przyczyną, dla której, wchodząc w kontakt z wymienionym przedmiotem, oddawał mu cześć sakralną.

Skoro na płaszczyźnie religii kosmicznych w oparciu o fakty widzimy u człowieka zdolność do tworzenia przedmiotów religijnego kultu zawierających treść sakralną, czyli symboliczną, musimy przypuścić taką samą zdolność odczytywania symbolicznej treści w zjawiskach fizykalno-biologicznych.

Przez kontakt z rzeczywistością świata fizykalno-biologicznego człowiek zaczyna myśleć. Zjawiska te są dla niego na płaszczyźnie kosmicznej czymś więcej niż przedmiotem zdziwienia. Nie są także tylko przedmiotem kontaktu zewnętrznego i zewnętrznego obcowania z rzeczywistością. Dzięki symbolicznemu charakterowi każdej rzeczy są one zdolne skontaktować myślącego człowieka z ich Stwórcą lub co najmniej z ich Panem. Proces ten to pytanie o ostateczne źródło ich istnienia bez posługiwania się jednak metodą dyskursywną. Jest to ogląd symboliczny, w którym oprócz intuicji dochodzi jeszcze różnorodna praca myśli. Ten sam przedmiot bezpośrednio uchwycony i odczuty (ale nie w sensie uczuciowym) zostaje ponadto przepuszczony przez akty myślenia, warto-

<sup>10</sup> R. Otto. *Das Heilige*. München 1917. 38. Aufl. 1971 (*Świętość*. Warszawa 1968).

<sup>11</sup> Por. Heiler, jw. s. 560.

ściowania i kształtowania. Wtedy dopiero może nastąpić to, co nazywamy „pełnym samoobjawieniem się Boga”<sup>12</sup>.

Poprzez kontakt z tak ujętym przedmiotem wchodzi człowiek w kontakt z osobą. Ogląd eidetyczny (istotowy) sprawia, że wychodzi on niejako poza przedmiot, z którym się zetknął. Będąc z nim w kontakcie dostrzega nie tylko „coś”, ale widzi, że za tym przedmiotem stoi ktoś. Obcuje więc z osobą. Podobnie, jak poprzez kontakt z artystycznym obrazem, czy budowlą architektoniczną, można nawiązać kontakt osobowy z ich autorem i wczytać się w to, co dany autor przez swoje dzieło chce powiedzieć, chce dokonać samoobjawienia. Kontaktując się z przedmiotem rzeczowym (obraz, budowla), wchodzi w drugi kontakt o charakterze osobowym, którego przedmiotem jest już osoba.

Przez kontakt z kosmosem (pod pojęciem kosmosu rozumiemy całą rzeczywistość, w której rządzą prawa natury, niezależne od woli ludzkiej) człowiek zdolny jest nawiązać dialog z Bogiem. Z tego wynika więc, że Bóg nie inaczej, jak przez objawienie kosmiczne, nawiązał już uprzednio ten dialog z człowiekiem. Stworzył znaki, których intelekcyjna i zglębienie zdolne jest doprowadzić człowieka do poznania Stwórcy.

### 3. JAKIEGO BOGA POZNAJE CZŁOWIEK W OBJAWIENIU KOSMICZNYM

Na szczyble objawienia kosmicznego przeżywa człowiek własną niewystarczalność w stosunku do całego kosmosu. To przeżycie nie ma charakteru czysto teoretycznego, ale jest ujęciem własnej egzystencji w sensie praktyczno-życiowym i egzystencji tego co go otacza. Dalej stwierdza, że wszystko co go otacza równocześnie przewyższa go w niezwykły sposób. Na tej zasadzie wnioskuje, że istnieje jakaś siła wyższa, od której on i wszystko co wokół niego istnieje jest zależne. Doszedłszy do wniosku, że najwyższym przejawem tego co istnieje jest osoba, przypisuje Siłę Najwyższej także charakter osobowy i związane z nim cechy antropomorficzne.

Siła Najwyższa o cechach osobowych pozostaje jednak dla człowieka nadal tajemnicą. Stwierdziwszy, że jest ona niepoznawalna, chciałby mimo to ogarnąć ją rozumem. Szukając sposobu, który mu to umożliwi zwraca się znowu do otaczającego świata i w nim próbuje go znaleźć.

---

<sup>12</sup> Tak twierdzi Romano Guardini. Por. M. Jaworski. *Religijne poznanie Boga według Romano Guardiniego*. Warszawa 1967 s. 61.

Psychologia zna dwa sposoby ogarnięcia tajemnicy drugiej osoby<sup>13</sup>. Pierwszy z nich (negatywny) to zdobycie całkowitego panowania nad drugim człowiekiem przez władzę nad nim. W tym wypadku jednak proces ten nie zachodzi, gdyż Siła Najwyższa posiada absolutną supremację w tej dziedzinie. Drugi sposób (pozytywny) ogarnięcia tajemnicy to miłość. W miłości poznaje się tajemnicę nie tyle przez poznanie, które może dać umysł, ale przez doświadczenie j e d n o ś c i<sup>14</sup>. Człowiek przeżywając miłość do drugiego człowieka wchodzi w tajemnicę drugiej osoby.

Tak samo dzieje się na płaszczyźnie religijnej. W kontakcie z Istotą Najwyższą, która stanowi tajemnicę, człowiek uważa miłość za czynnik jednoczący. E. Fromm słusznie zaznacza, że antropomorfizacja Istoty Najwyższej na płaszczyźnie miłości posunęła się tak daleko, iż w kulturze matriarchalnej przypisuje się jej cechy macierzyńskie, w patriarchalnej zaś ojcowskie<sup>15</sup>.

Człowiek religijny uważając, że świat zewnętrzny jest darem, który z Bogiem nie jednoczy, przeżywa jedność z Bogiem na płaszczyźnie miłości. Nie zachodzi tu jednak — jak stwierdza E. Fromm — poznanie irracjonalne, ale jest to najśmielsza i najbardziej radykalna konsekwencja postawy racjonalistycznej<sup>16</sup>. Opiera się bowiem na zasadniczych ograniczeniach naszej wiedzy, że nigdy nie pochwycimy tajemnicy Boga, możemy Go jednak poznać w akcji miłości. Stąd też człowiek wyczekuje zjednoczenia z Bogiem, które urzeczywistnić się może przez specjalne rytę przejawiające się w kulcie.

Wyznawca religii kosmicznej widzi więc w zjawiskach przyrody przejawy działania Boga transcendentnego i osobowego, od którego wyczekuje zjednoczenia. Uważa Go bowiem za Wybawiciela i za Świętego. W zjawiskach, które uważa dla siebie za sprzyjające, widzi przejaw Bożej dobroci (hierofanie), a w zjawiskach grozy widzi przejaw siły i mocy Bożej (kratofanie). Prowadzi to do wniosku, że właśnie dzięki objawieniu kosmicznemu — *per ea quae facta sunt* — istnieje możliwość poznania Boga jako Pana wszechświata będącego osobą, a także jako W y b a w i c i e l a ofiarującego człowiekowi dar zjednoczenia ze sobą w miłości. Odczytując to z kosmosu człowiek wypowiada się w mitach, które na sposób obrazowy wyjaśniają relację Boga do rzeczywistości kosmicznej i stanowią tzw. „teologię religii kosmicznych”, przez rytę zaś pragnie zaktualizować Boskie czynności wykonane w praczasie, chcąc przez to zapewnić sobie zachowanie kosmosu i w tym własnej egzystencji.

<sup>13</sup> Por. E. Fromm. *Szkice z psychologii religii*. Warszawa 1966 s. 93-94.

<sup>14</sup> Tamże s. 94.

<sup>15</sup> Tamże s. 101-102.

<sup>16</sup> Tamże s. 95.

4. OBJAWIENIE KOSMICZNE W RELIGIJNEJ ŚWIADOMOŚCI  
BIBLIJNEJ I WSPÓŁCZESNEJ

Stary Testament będący świadectwem religijnej świadomości Izraela stwierdza, że poganie jako wyznawcy religii kosmicznych czcili prawdziwego Boga, a więc musieli Go znać.

Noe po potopie postawił ołtarz Bogu, który zawarł z nim przymierze kosmiczne (Rdz 9,1-17)<sup>17</sup>. Henoch żył w przyjaźni z Bogiem (Rdz 5,24), Melchizedek był kapłanem Boga Najwyższego (Rdz 14,18). Lot siostrzeniec Abrama obcy jego religii czczony był w IV w. przez chrześcijan z Moabitu jako święty i znajduje się nawet w martyrologium<sup>18</sup>. Za przykład zaś prawdziwej religijności stawia nam Stary Testament Hioba, mędrca z ziemi Us w kraju Edomitów, który jest poganinem. Opisując barwnie kosmiczną manifestację Boga w zjawiskach atmosferycznych (Job 36-37) oraz w prawidłowości cykli kosmicznych (Job 38) i biegu przyrody (Job 39) stwierdza, że Bóg prawdziwy w nich właśnie objawiał się Hiobowi. A zauważyć trzeba, że księga ta powstała w czasie upadku Izraela w okresie niewoli babilońskiej (587-538 przed Chr.) lub krótko po niej, stąd przedstawiona w niej prawda posiada charakter obiektywny, gdyż nie zdołały go przyćmić nacjonalistyczne dążenia Izraelitów<sup>19</sup>.

Również psalmy nawiązują do faktu objawienia kosmicznego, które trwa n a d a l, mimo że w dziejach Izraela zdobyła prawo obywatelstwa świadomość objawienia przez działanie Boga w jego historii. „Niebiosa opowiadają chwałę Boga [...] nie jest to słowo [...] i mowy, których by dźwięku nie usłyszano, na całą ziemię ich głos się rozchodzi i aż po krańce świata ich mowy” (Ps 18,2-5) — mówi psalmista. W psalmie zaś 135 manifestację Boga w przyrodzie łączy się z manifestacją w dziejach Izraela.

Księga Mądrości napisana dla Żydów, którzy zetknęli się (II w. przed Chr.) z kulturą grecką i egipską oraz ich religią i byli narażeni na bałwochwalstwo, stwierdza, że przez obcowanie z dobrami widzialnymi poganie mogli poznać Boga. Krytykuje przy tym jednak nierozumność kultu sił przyrody (Mdr 13,1-9). Chociaż negatywna ocena religii pogańskich dokonana jest niezgodnie z wynikami współczesnej fenomenologii religii, które pozytywnie je oceniają, to jednak nie umniejsza to

<sup>17</sup> „Kładę łuk mój na obłoku i będzie znakiem przymierza pomiędzy mną i pomiędzy ziemią” (Rdz 9,13). W tęczy, która jest znakiem kosmicznym, objawia się nie tylko pogoda. Tęcza stanowi również znak łaskawości i życzliwości Boga. Przekonania te spotykamy w wierzeniach Semitów i Babilończyków. Por. S. Ł a c h. *Księga Rodzaju*. Poznań 1962 s. 268-269.

<sup>18</sup> Por. J. D a n i é l o u. *Bóg i my*. Kraków 1965 s. 12-13.

<sup>19</sup> Por. Cz. J a k u b i e c. *Księga Hioba*. Poznań 1974.

faktu, że autor tkwi w nurcie świadomości biblijnej, która akceptuje istnienie objawienia kosmicznego<sup>20</sup>.

Nowy Testament nie odbiega w niczym od przekonań Starego, potwierdzając niejako, że w religiach pogańskich fakt objawienia kosmicznego był podstawą wiary w Boga. Teologicznym interpretatorem tej świadomości jest apostoł Paweł, który na ten temat zabiera dwukrotnie głos i dwukrotnie wypowiada swoje przekonanie na piśmie.

Kiedy Paweł dokonał uzdrowienia kaleki w Lystrze, mieszkańcy zamierzali mu oddać boską cześć uważając go za Zeusa, Barnabę zaś za Hermesa. Zareagował on na to stanowczo wyjaśniając, że są ludźmi i głoszą tylko tego Boga, „którego wy czcicie, który stworzył niebo i ziemię i pozwolił w dawnych czasach, by każdy naród chodził własnymi drogami religijnymi [...], ale nie zostawił siebie bez świadectwa [...], zsyłał deszcze i urodzajne lata [...]” (Dz 14,15-18). Przez tę regularność rytmiczną natury poznali oni Boga na płaszczyźnie kosmicznej.

Stanąwszy na Areopagu i głosząc w obecności elity intelektualnej Grecji podstawowe prawdy objawienia chrześcijańskiego Paweł nawiązuje do ołtarza poświęconego „nieznanemu Bogu”, mówiąc, że głosi im to, czego nie znają. Wyjaśnia, że „Bóg, który stworzył świat i wszystko na nim [...] określił czasy i granice zamieszkania ludzi, aby szukali Boga. Czyż więc nie znajdą Go niejako po omacku, bo w rzeczywistości jest On niedaleko od każdego z nas. Bo w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy [...]” (Dz 17,23-29). Stwierdza on w ten sposób fakt objawienia kosmicznego, gdyż słowa te kieruje do ludzi religijnych należących do wspólnoty religii pogańskiej.

Chrześcijanom rzymskim, do których adresuje swój list, pisze na ten temat dwukrotnie. Chodzi mu bowiem o stworzenie takiej płaszczyzny, która umożliwi im lepsze zrozumienie objawienia chrześcijańskiego oraz ich przekonań chrześcijańskich. Dlatego też daje im do zrozumienia, że w środowisku, w którym żyją, spotykają dużo religijności pozachrześcijańskiej. Ci jednak, którzy poznali Boga w oparciu o objawienie kosmiczne, muszą przyswoić sobie naukę o usprawiedliwieniu przez Chrystusa. Przy tej okazji tłumaczy Paweł, że niewidzialne od stworzenia świata przymioty Boga stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła (Rz 1,20-22). Dlatego też poganie nie zdołają się wymówić od swego bałwochwalstwa, w którym zniekształcili objawienie kosmiczne (Rz 1,21-23), i to jest jedyną ich winą.

Ponadto Paweł stwierdza, że prócz świata widzialnego jeszcze głos sumienia wchodzi jako następny element w skład objawienia kosmicz-

<sup>20</sup> Por. K. Romaniuk. *Księga Mądrości*. Poznań 1969.

nego. Poganie bowiem, nie mając prawa Mojżeszowego czy Chrystusowego, regulują swe życie moralne prawem wypisanym przez Boga w ich sercach (Rz 2,14-15), czyli jest ono właściwe ich ludzkiej naturze, która stanowi j e d n o ś ć z kosmosem.

Biorąc pod uwagę powyższe teksty stwierdzamy, że Paweł w sposób wy r a ż n y mówi, iż stworzenie jest trwałą manifestacją Boga i Jego doskonałości, czyli że Bóg przez wszechświat i sumienie przemówił do człowieka nie tylko w przeszłości, ale nadal wchodzi z nim w kontakt. P o ś r e d n i o natomiast mówi Paweł o możliwości poznania Boga w objawieniu kosmicznym, czyli poza objawieniem Mojżeszowym i poza Ewangelią, b e z p o ś r e d n i o zaś wskazuje na konkretne fakty

Sobór Watykański I jest także wyrazem tej samej świadomości religijnej w czasach nowożytnych. Uczy bowiem, „że naturalnym światłem rozumu ludzkiego m o ż n a z rzeczy stworzonych n a p e w n o poznać Boga, początek i koniec wszechrzeczy” i powołuje się na słowa Pawła (Rz 1,20) (— podkr. R.Ł.). Tekst ten stwierdza tylko m o ż l i w o ś ć a nie fakt poznania Boga. Możliwość ta zakotwiczona jest w ludzkiej naturze niezależnie od objawienia drogą nadprzyrodzoną. Środkiem tego poznania jest od strony obiektu wszechświat, od strony natomiast subiektywny rozum ludzki. Treścią, do której człowiek ma dojść, jest Bóg transcendentny, osobowy i wolny w działaniu, gdyż — jak mówi dalej Sobór — objawił On także w inny sposób swoją własną istotę i odwieczną wolę.

Mimo że tekst soborowego orzeczenia skierowany jest przeciwko tradycjonalistom, którzy pomniejszali rolę wszechświata w poznaniu Boga, a tym samym przeczyli pośrednio objawieniu kosmicznemu opowiadając się za tzw. protoobjawieniem, oraz przeciwko agnostykom, którzy usiłowali ludzkiemu poznaniu Boga nadać tylko charakter subiektywny, byłoby zbyt ryzykowne twierdzić, że chodzi tu tylko o poznanie filozoficzne. Wypowiedziana przez Sobór prawda jest prawdą religijną, gdyż w poznaniu filozoficznym idzie o ideę Boga, a nie o Boga w sensie konkretnym. Być może, że nie uświadamiano sobie wówczas tak wyraźnie tej różnicy, chociaż zrezygnowano z tekstu Księgi Mądrości (13,1-2) umieszczonego w projekcie schematu *De fide*, a pozostawiono tylko słowa Pawłowe, które mają wydźwięk religijny. Pisane są bowiem przez człowieka, który myślał nie tyle kategoriami metafizycznymi ile historiozbowczymi. Kierował je również nie do adresatów filozofujących, jak autor Księgi Mądrości (13,1-9) piszący do Żydów myślących greckimi kategoriami filozoficznymi, ale do chrześcijan żyjących wśród dobrze zorganizowanego życia religijnego i tolerancyjnego systemu wierzeń pogańskich. W jego tekście — jak wolno na tej podstawie przypuszczać — jest więc raczej aluzja do r e l i g i j n e g o poznania Boga, czyli do poznania kon-

kretnego, jakie mieli poganie o Bogu w oparciu o objawienie kosmiczne<sup>21</sup> a nie w oparciu o filozoficzną ideę Boga.

##### 5. RELIGIJNY CZY FILOZOFICZNY CHARAKTER POZNANIA BOGA W OBJAWIENIU KOSMICZNYM

Interpretatorzy wspomnianego orzeczenia Soboru Watykańskiego I twierdzili dotychczas — z małymi wyjątkami — że wypowiedź ta dotyczy filozoficznego aspektu poznania Boga. Dlatego też konfrontacja problematyki poznania filozoficznego z poznaniem religijnym na pewnych etapach historycznego rozwoju pozwoli na bardziej krytyczne wyjaśnienie problemu.

Filozofia grecka dostarcza nam dowodów na to, że od dawna próbowano wyjaśnić genezę świata i wskazać na jego przyczynę w postaci pierwszej zasady. Tales twierdził, że tą pierwszą zasadą jest woda, Anaksymander, że nieokreśloność, Anaksymenes zaś, że nieskończone powietrze [...] itd. Zasadę tę nazywano Bogiem ale nie w sensie religijnym, mimo że określenie to przyjęto z ludowego credo religii greckiej<sup>22</sup>.

Religia grecka natomiast miała swoiste spojrzenie na transcendentność siły wyższej. Widziała w niej nie tyle przedmiot lub rzecz, ale osobę. Bóg dla niej to ktoś<sup>23</sup>, a nie coś, mimo że bogiem mogła być w religii greckiej również rzeczywistość fizyczna, np. Ocean, Nimfy, Śmierć, Sen itd. Są więc bogowie zawsze istotą żyjącą (osobową) z tym wyjątkiem, że przypisuje się im nieśmiertelność. Są także ściśle związani z ludzkim życiem i rządzą nim własną mocą.

Myślicielowi greckiemu trudno więc było wobec takiej sytuacji dokonać pogodzenia myślenia filozoficznego z religijnym. Równie trudno było z pierwszej zasady filozoficznej istnienia świata uczynić bóstwo w sensie religijnym. Przeszkadzał im w tym politeizm ludowych wierzeń. Stąd też Platon, nazywając ideę Dobra pierwszą zasadą, nie nazwał jej nigdy bogiem. Co więcej podporządkował jej nawet hierarchicznie bogów greckiego Panteonu. Posunął się tak daleko, iż uważał, że słońce, które w jego religijności można było uznać za boga, jest dzieckiem idei Dobra, mimo że idea ta bogiem nie jest.

Arystoteles natomiast jednocząc pierwszą zasadę filozoficzną z pojęciem boga wykreślił niejako religię z życia ludu greckiego. W jego sy-

<sup>21</sup> Por. R. Latourelle. *Théologie de la révélation*. Bruges 1963 s. 357. Blżej: R. Aubert. *Le concile du Vatican et la connaissance naturelle de Dieu*. „Lumière et Vie” 14:1954 s. 21-53.

<sup>22</sup> Por. E. Gilson. *Bóg i filozofia*. Warszawa 1961 s. 18.

<sup>23</sup> Np. Zeus, Apollo itd.

stemie, gdzie bóg jest samotnym aktem myślenia, a poniżej niego znajdują się koncentryczne sfery niebieskie, nie ma miejsca na religię. Bóg ten bowiem nie myśli o świecie i nie poznaje go<sup>24</sup>. Jest on przedmiotem, a człowiek religijny nie potrafi ubóstwiać przedmiotu jako przedmiotu, chyba że lokalizuje w nim sacrum transcendentne.

Dopiero monoteizm żydowski, który na płaszczyźnie objawienia historycznego doszedł do właściwego rozumienia Boga, stworzył sytuację najbardziej korzystną dla złączenia Boga religii z Bogiem filozofii, Boga osobowego z pierwszą zasadą i przyczyną wszechświata.

Do tego rozumienia doszedł Izrael nie na podstawie wnioskovania filozoficznego (ze skutku na przyczynę w sensie immanentnym), ale na drodze wnioskovania religijnego. Bóg Księgi Wyjścia (Wj 3,14) jest Bogiem religii. Słowa, które wypowiada do Mojżesza „Jestem, który jestem” należy rozumieć dynamicznie. Określają one Boga jako tego, który działa w narodzie izraelskim, a więc w sensie religijnym, nie zaś jako tego, do którego natury należy istnienie, czyli w sensie filozoficznym. Izrael bowiem wyrażał się kategoriami myślenia religijnego a nie filozoficznego. E. Gilson stwierdza, że dopóki przekonanie to Izrael zachowywał tylko dla siebie nie przeniknęło ono do filozofii. Skoro jednak dzięki uniwersalizmowi chrześcijańskiemu stało się ono powszechne, wówczas każdy myślący Grek musiał uznać przewagę metafizyczną religii chrześcijańskiej nad politeizmem olimpijskim<sup>25</sup>. Kto wie, czy ołtarz na Areopagu, poświęcony Nieznanemu Bogu, nie był wyrazem tęsknot za monoteizmem religijnym, skoro filozofia grecka na drodze rozumowania doszła do istnienia jednej zasady czy przyczyny jako źródła wszelkiego bytu.

Mojżeszowe „Jestem, który jestem” z arystotelesowskim bytem jako substancją konieczną, będącą nieustannym aktem, połączył dopiero Tomasz z Akwinu. Uczynił to dlatego, że formuły arystotelesowskie zawierały te elementy, które odpowiadać by mogły Bogu chrześcijańskiemu<sup>26</sup>. On też dojrzał, że istnieje różnica zasadnicza między poznaniem filozoficznym a religijnym Boga, mimo że w jednym i drugim poznaniu odnajduje się te same elementy. Pierwsze właściwe jest filozofom i posiada charakter abstrakcyjny, drugie właściwe ludziom religijnym posiada charakter konkretny. Chociaż w jednym i drugim poznaniu odnajduje się te same elementy, są one jednak inaczej ukierunkowane.

Poznanie filozoficzne zaczyna się od procesu, który św. Tomasz nazy-

<sup>24</sup> Por. Gilson, jw. s. 23-39.

Tamże s. 45.

<sup>26</sup> Gilson powiada, że w pewnym sensie nie sposób było bardziej zbliżyć się do Boga nie docierając do Niego, niż to uczynił Arystoteles. Por. E. Gilson. *Duch filozofii średniowiecznej*. Warszawa 1958 s. 52-53.

wa *discernere*, czyli chodzi tu o poznanie przedmiotu, jako różnego od innych. Dalszym elementem w procesie poznawczym jest pogłębienie wiadomości (*cogitare*) o tym przedmiocie; analityczny rozbiór, a potem zespalanie poszczególnych aspektów w całości, czyli synteza. Wreszcie następuje ogląd, czyli intelekacja (*intelligere*) poznanego już uprzednio przedmiotu.

W poznaniu religijnym następuje wpierw intelekacja (*intelligere*) przedmiotu religii (w zestawieniu: człowiek — Siła Wyższa) oraz pogłębienie (*cogitare*) wiadomości o tej relacji na płaszczyźnie egzystencjalnej (moja zależność od Siły Wyższej). W końcu wreszcie następuje ostatnia czynność tego procesu czyli tzw. *discernere*. O ile pierwsze dwa momenty wchodzą w skład poznania religijnego, o tyle ostatni należy już do zakresu poznania filozoficznego<sup>27</sup>, pełniącego w stosunku do poznania religijnego funkcję krytyczną.

Z powyższego wynika więc, że człowiek mógł poza objawieniem chrześcijańskim poznać Boga na płaszczyźnie poznania religijnego, o czym mówi tekst orzeczenia Vaticanum I. Poznanie to jednak nie mogło mieć charakteru filozoficznego gdyż było poznaniem żywego konkretnego. Realizowały się w nim te momenty, które należą do zakresu poznania religijnego (*intelligere* i *cogitare*). Natomiast konfrontacji poznania filozoficznego z religijnym dokonano dość późno i to na płaszczyźnie objawienia chrześcijańskiego a nie kosmicznego.

Poznanie religijne nie dokonywało się na podstawie analogii stosunku, jaki zachodzi między skutkiem a przyczyną, ale na zasadzie analogii stosunku, jaki zachodzi między ofiarodawcą a darem ofiarowanym lub mistrzem i jego dziełem<sup>28</sup>. Chodzi tu więc o symboliczny i osobowy charakter poznania, który jest właściwy poznaniu religijnemu, a nie charakter przedmiotowo-pojęciowy właściwy poznaniu filozoficznemu. Stąd też słowa *per ea quae facta sunt*, którymi posługuje się Sobór Watykański I, rozumieć trzeba w sensie symbolicznym i osobowym, czyli na płaszczyźnie poznania religijnego. Nie można ich rozumieć — jak dotąd przyjmowano — na płaszczyźnie poznania filozoficznego, gdyż poznanie Boga w religiach pozachrześcijańskich dokonywało się w sposób religijny i było wynikiem objawienia kosmicznego, któremu w jego pierwotnym stanie formy filozoficznej przypisywać nie można. Poznanie to było bowiem intuicyjne i oglądowe, nie zaś natury racjonalno-dyskursywnej, która jest obca nawet myśleniu biblijnemu Nowego Testamentu. Czło-

<sup>27</sup> Por. J. B. Lotz. *Zur Struktur der religiösen Erfahrung*. W: *Interpretation der Welt*. 2. Aufl. Würzburg 1965 s. 206-207, 222-223.

<sup>28</sup> Por. J. Hessen. *Griechische oder biblische Theologie? Das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung*. 2. Aufl. München 1962 s. 72.

wiek religijny, w tym także biblijny, staje wobec otaczającej rzeczywistości jak wobec cudu tajemnicy i w niej odnajduje Boga poprzez kontakt osobowy a nie dyskursywny.

LA REVELATION COSMIQUE  
EN TANT QUE PREMIERE ETAPE DE LA REVELATION DE DIEU

R é s u m é

Etant donné que la théologie actuelle accentue davantage l'aspect historique et religieux de la révélation au détriment de l'aspect philosophico-théologique, la présente étude effectue une analyse phénoménologique de la révélation préchrétienne en dehors d'Israël. Dans cette perspective, la révélation ne saurait être privée de dimension surnaturelle puisque chaque religion a le caractère de salut. L'auteur postule par conséquent de remplacer le terme de révélation naturelle par celui de révélation cosmique et d'élucider son essence dans le contexte de l'histoire du salut.

En tenant compte des principes phénoménologiques appliqués dans le domaine des sciences de religion par F. Heiler, de la psychologie de la religion initiée par E. Fromm et des analyses philosophico-religieuses d'E. Gilson, l'auteur met en valeur l'importance de la reconnaissance de la révélation cosmique et celle de la connaissance de Dieu en dehors de la chrétienté. Il cite maints textes de l'Ancien et du Nouveau Testament au sujet de la valeur des religions autres que bibliques et explique, entre autres, la nouvelle interprétation du symbole de l'autel consacré à l'Aréopage au „Dieu inconnu” (Act. 17,23-29). En utilisant le langage religieux à la place du langage philosophique, l'on réussit un approfondissement dans la présentation du contenu religieux de la révélation sans priver celle-ci de sa deuxième dimension — dimension surnaturelle.