

JOANNA BARCIK

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Filozoficzny, Katedra Filozofii Religii
<https://orcid.org/0000-0002-2139-2096>

ZBYSZEK DYMARSKI

Uniwersytet Gdański
Instytut Badań nad Kulturą
<https://orcid.org/000-0002-3637-2661>
<https://doi.org/10.26881/kg.2026.1.12>

„Karto-Teka Gdańska”, nr 1(18)/2026, s. 7–22
<http://karto-teka.ptft.pl/>



OBJAWIENIE I OSOBA, CZYLI O AKTYWNOŚCI I PASYWNOŚCI

„Wszelka komunikacja ze strony Boga nosi znak ostatecznej niekomunikowalności. W tym sensie jest prawdziwe to, że objawienie w pełni odsłania jedynie relację między Bogiem a człowiekiem, nawet gdy objawienie o tej relacji musi być przede wszystkim o Tym, który dał mu początek. Nic nie może objawić Boga całkowicie takim, jakim jest On w sobie” pisał Louis Dupré. Jego zdaniem nawet w objawieniu Bóg nie wyraża się w pełni. Zawsze pozostaje jakaś nieprzenikniona ciemność boskiej tajemnicy¹. Tę kwestię rozważał też Mircea Eliade. Przyglądając się kulturom archaicznym stwierdził, że często dziwny się, jak to się dzieje, że Nieskończone objawia się w skończonych przedmiotach (drzewie, kamieniu, źródle)². Ale w pierwszym rzędzie powinien nas zastanawiać fakt, że to, co transcendentne w ogóle się objawia. Jak Absolutnie Inne wkracza w nasz skończony świat i daje się jakoś spotkać? Według Maxa Schelera Bóg, jeśli ma w ogóle

zostać przez człowieka poznany, sam musi dać się poznać³. Wskazuje to na jakiś rodzaj bierności w postawie religijnej.

Człowiek religijny (w szczególności dotyczy to uczestników tradycji prorockich) doświadcza jakiegoś „zagadnienia”, jeśli nie nawet, jak mówi Paul Tillich, „pochwyceńnięcia przez Nieuwarunkowane”⁴. Chyba najbardziej przejmująco ujmuje to Abraham Joshua Heschel mówiąc o poszukiwaniu człowieka przez Boga: „Wiara nie jest wytworem poszukiwania i próby, lecz odpowiedzią na wyzwanie, którego nikt nie może bezustannie ignorować. (...) Filozofia zaczyna się od ludzkiego pytania; religia zaczyna się od boskiego pytania i ludzkiej odpowiedzi”⁵. Przywołujemy tu słowa filozofa żydowskiego, a więc należącego do tradycji ujmującej Absolut w sposób personalistyczny. Wydaje się jednak, że opis podobnego doświadczenia możemy znaleźć u Platona. Czytamy w *Uczcie*: „Ten,

³ Zob. Maks Scheler, *Problemy religii*, tłum. Adam Węgrzecki, Kraków 1995, s. 218.

⁴ Zob. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, tłum. Juliusz Zychowicz, Kraków 1994, s. 29.

⁵ A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, tłum. K. Wojtkowska-Lipska, Kraków 2001, s. 69.

¹ L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, tłum. S. Lewandowska, Kraków 1991, s. 224.

² Zob. M. Eliade, *Sacrum i profanum*, tłum. Robert Reszke, Warszawa 1999, s. 7–9.

kto aż dotąd zaszedł w szkole Erosa, kolejne stopnie piękna prawdziwie oglądając, ten już do końca drogi miłości dobiega. I nagle mu się cud odsłania; piękno samo w sobie, ono samo w swojej istocie. Otwiera się przed nim to, do czego szły wszystkie jego trudy poprzednie; on ogląda piękno wieczne, które nie powstaje i nie ginie, i nie rozwija się ani nie wędnie, ani nie jest z jednej strony piękne, a z drugiej szpetne, ani raz tylko takie, a drugi raz odmienne, ani takie w porównaniu z czymkolwiek, a z czym innym inne, ani też dla jednego piękne, a dla drugiego szpetne”⁶. Z podobną pasywnością spotykamy się także u Plotyna – aby droga w górę w ogóle się dokonała, dusza musi zostać poruszona przez łaskę, musi nastąpić wydarzenie opromienienia przez Jednię⁷. W *Hymnie o perle*, tekście należącym do tradycji gnostycznej, czytamy, że posłaniec w pewnym momencie zapada w odrętwienie i zostaje wyrwany ze snu za sprawą listu, który „stał się mową”⁸. List nie tylko budzi wysłannika swoim głosem, ale zamienia się w światło i prowadzi go do domu Ojca. Jerzy Prokopiuk z kolei tak opisuje gnostyczny proces poznania: „Poznanie-doświadczenie gnostyczne otrzymuje człowiek w formie objawienia (spontanicznie, kiedy inicjatywa zdaje się wychodzić od Bóstwa lub jakiejś innej istoty duchowej) – wtedy jest to poznanie apokaliptyczne (*apokalypsis* = objawienie) – lub oświecenia czy wtajemniczenia, kiedy to człowiek zdaje się sam inicjować proces

samoprzemiany już to na poziomie swej jaźni („wyższego ja”), już to na mocy decyzji swego *ego*. Ten proces samoprzemiany – w toku owych „treningów” psychomoralnych ćwiczeń i medytacji – ma uczynić zeń właściwy „instrument poznawczy” i umożliwić mu uzyskanie objawienia”⁹.

Z drugiej strony ci sami myśliciele podkreślają, że bierność nie oznacza w żadnym wypadku lenistwa, że do doświadczenia religijnego można, a nawet trzeba należycie się przygotować. Istnieją na to różnorodne sposoby: medytacja, modlitwa, działania kultowe, wypełnianie dobrych uczynków, poddanie się surowej dyscyplinie. Max Scheler jest nawet przekonany, że właściwe przygotowanie, także (a może przede wszystkim) w sferze moralnej, umożliwia poznanie Boga, poszerza pole tego poznania. Samo to odsłonięcie jednak przestaje być już zależne od podmiotu religijnego. Píše Louis Dupré w swoich konferencjach dotyczących mistyki chrześcijańskiej: „Religia objawienia zachęca duchowego pielgrzyma, aby poświęcił swą własną perspektywę i podążył za Absolutem w Jego objawieniu. W tej drugiej, bardziej fundamentalnej negacji najpierw w pełni uznaje on swoje wysiłki, nawet swoje wzniesienie ku Absolutowi, za w istotny sposób nieadekwatne. Żaden duchowy wysiłek nie doprowadza mnie do celu, jeśli nie zostaną doń doprowadzony przez łaskę”¹⁰.

Czy to jednak oznacza, że aktywność człowieka w doświadczeniu religijnym wyczerpuje się na etapie podprowadzającym

⁶ Platon, *Uczta*, 210E – 211D, tłum. W. Witwicki, Kęty 2008, s. 76–77.

⁷ Zob. Plotyn, *Enneady VI*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2003.

⁸ *Hymn o Perle*, tłum. Cz. Miłosz, Kraków 1983, s. 8.

⁹ J. Prokopiuk, *Gnoza i gnostycyzm cz. I*, http://www.gnosis.art.pl/prokopiuk_gnoza_i_gnostycyzm01.htm [dostęp: 24.06.2026].

¹⁰ L. Dupré, *Głębsze życie*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1994, s. 46–47.

pod próg tego doświadczenia? Próbując odpowiedzieć na to pytanie, ograniczmy się to tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej, dla której podstawowym źródłem objawienia jest słowo i przyjrzymy się relacji pomiędzy mistykiem a autorytetem religijnym utrwalonym w świętych pismach tak, jak opisuje ją badacz mistyki żydowskiej Gershom Scholem.

Scholem jest przekonany, że mistyk w spotkaniu ze świętym tekstem tradycji poddaje go gruntownej reinterpretacji, w której nie tylko zostają odkryte jego całkowicie nowe, niezauważalne dotąd wymiary, ale nierzadko również tekst ten zmienia swoje pierwotne znaczenie: „twarde, poniekąd jednoznaczne, nie dające się dwójako tłumaczyć słowo objawienia zostaje wypełnione n i e s k o ń c z o n y m sensem”¹¹. Takie podejście jest niewątpliwie wyrazem pewnego twórczego niepokoju cechującego mistyka, a zarazem niezadowolenia z dosłownego sensu Świętej Księgi. *Zohar* uczy: „z ducha przekłętego jest ten, dla którego treść Pisma ma jedynie sens literalny”¹². Dlatego też mistyk „schodzi w głąb” Pisma, aby odkryć jego prawdziwy, to jest ukryty sens.

W związku z takim stanowiskiem pozostaje opowiadanie ukształtowane przez kabałę luriańską, mówiące o tym, że każde słowo Tory objawionej Mojżeszowi na Synaju ma sześćset tysięcy twarzy, gdyż taka była liczba Izraelitów stojących pod tą górą¹³.

Każda z twarzy zwrócona jest tylko do jednego z nich i tylko jemu pozwala się dostrzec i rozszyfrować. Jest to metaforyczne stwierdzenie faktu, iż każdy człowiek ma własną, indywidualną możliwość dostępu do objawienia, ale zarazem nikt nie jest w stanie samodzielnie wyczerpać nieskończonego sensu Tory, gdyż jest mu objawiony tylko jeden jego aspekt. „Jak myśl boska różni się od ludzkiej swą nieskończoną głębią, tak też żadna z poszczególnych wykładni Tory nie jest zdolna ująć jej żywej pełni”¹⁴.

Scholem zauważa, że ambiwalentny stosunek do Pisma ma swoje źródło w podwójnej postawie mistyka: konserwatywnej, a zarazem rewolucyjnej. Z jednej strony czuje się on zmuszony do przyjęcia autorytetu Pisma w jego brzmieniu historycznym, z drugiej niezadowolenie z jego dosłownego znaczenia każe mu szukać w nim głębszych warstw. W tych poszukiwaniach nierzadko dochodzi do zignorowania znaczenia utrwalonego przez tradycję na rzecz własnej interpretacji lub traktowania go jako uwarunkowanego czasowo. Ich motorem jest oczywiście pragnienie ożywienia tradycji poprzez odnowienie osobistej relacji z objawieniem. Aby było to możliwe, konieczne jest uznanie, iż „źródło objawienia nigdy nie przestaje tryskać”¹⁵. Tylko wówczas bowiem głos objawienia rozbrzmiewający nieprzerwanie może być słyszany aktualnie przez każdego człowieka. Skoro więc każdy słyszy słowo Boże skierowane do niego bezpośrednio i indywidualnie, musi być ono

¹¹ G. Scholem, *Autorytet religijny a mistyka*, [w:] *Kabała i jej symbolika*, tłum. R. Wojnakowski, Kraków 1996, s. 17.

¹² *Zohar*, III 149b, cyt. za: G. Casaril, *Rabbi Siméon bar Yochai et la Cabbale*, Bourges 1961, s. 8.

¹³ W innej, wcześniejszej wersji mówi o liczbie 70. Jest to tradycyjna liczba narodów zamieszkujących ziemię, symbolizująca zarazem nieskończoność. (G. Scholem, *Sens Tory*

w mistyce żydowskiej, [w:] *Kabała...*, dz. cyt., s. 72.)

¹⁴ G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. Ireneusz Kania, Warszawa 1997, s. 39.

¹⁵ G. Scholem, *Objawienie i tradycja jako kategorie religijne w judaizmie*, w: tegoż, *Judaizm. Parę głównych pojęć*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1991, s. 108.

nieskończone lub też, jak pisze Scholem, brzemienne nieskończonym znaczeniem.

Żydowski mistyka posuwają się w tym przekonaniu jeszcze dalej niż średniowieczni rabini – twórcy Talmudu, którzy uważali, że objawienie zawiera w sobie komentarz jako święty przekaz o jego sensie¹⁶. Zdaniem Scholema wyciągają oni z tego talmudycznego ujęcia objawienia i tradycji jako kategorii religijnych ostateczne konsekwencje. Uznają, iż absolutne słowo Boga, zawierające w sobie samą Jego istotę, samo w sobie musi być jeszcze pozbawione znaczenia: „słowo to oznajmia siebie pierwotnie w swojej nieskończonej pełni, ale oznajmienie to jest niezrozumiałe! Nie jest ono komunikatem służącym porozumieniu. Dopiero jako zapośredniczone, oznajmienie takie, które właściwie było tylko wyrazem istoty, jest również komunikatem”¹⁷. Mamy tutaj do czynienia ze specyficznym rozumieniem objawienia przez mistyków. O wiele ważniejszy niż „znaczenie” czy „komunikat”, które mogłyby stanowić treść Bożego objawienia, jest dla nich sam fakt, że Bóg wyraża samego siebie, nawet jeśli to wyrażanie znajduje się całkowicie poza sferą ludzkiego poznania. Z takiego punktu widzenia Tora jest absolutem poprzedzającym wszelkie fazy ludzkiej interpretacji.

Jeśli więc objawienie jest rzeczywiście czymś absolutnym, nadającym znaczenie, lecz samo go pozbawionym, to dopiero w ciągłym odniesieniu do czasu, w tradycji, tłumaczy się ono i przejawia swój nieskończony sens, którego nie sposób zamknąć

w jednorazowym akcie objawienia. Z wyżej zacytowanego fragmentu wynika również to, iż tekst, jaki zawiera Tora, obdarzony znaczeniem, stanowi już pewne zapośredniczenie objawienia, poprzez które ukazują się niepojęte Słowo Absolutne.

To przekonanie prowadzi kabalistów do zreinterpretowania tradycyjnej teorii dwóch Tor: ustnej (komentarzy) i pisanej (tekstu utrwalonego w Pięcioksięgu). Rabini uważali, że cała treść ustnej Tory, wypracowana przez uczonych w Piśmie, ma to samo źródło, co Tora pisana, a zatem właściwie była znana zawsze, ponieważ Mojżesz otrzymał obydwie na Synaju. Tora ustna stanowi dodatkowo niezbędne uzupełnienie i konkretyzację Tory pisanej, a więc całość Prawa obejmuje obydwie te warstwy. W takim rozumieniu komentarz (tradycja) staje się elementem objawienia. „Przyczynę, jak każde pokolenie wnosi do tradycji, jest rzutowany wstecz, w odwieczną teraźniejszość objawienia na Synaju”¹⁸.

W ten sposób mistyka, dla którego „dosłownym sensem Tory jest ciemność, a sensem misteryjnym „zohar” rozbłyskujący w każdej linijce Pisma”¹⁹, jeśli tylko podda się jej odpowiedniej interpretacji, wciąż trwa w potencjalnym napięciu z autorytetem utrwalonym w Księdze, dla którego dewaluacja dosłownego jej znaczenia może okazać się destrukcyjna.

Scholem uważa, iż taki stosunek mistyka do Pisma właściwy jest nie tylko Kabale. Przytacza przykład świętego Pawła, którego uważa za najwybitniejszego rewolucyjnego mistyka żydowskiego. Zdaniem Scholema

¹⁶ Tamże, s. 95.

¹⁷ Tamże, s. 103.

¹⁸ Tamże, s. 96.

¹⁹ Tamże, s. 73.

doświadczenie Pawła, nie dające się pogodzić z dawnym sensem Pisma, prowadzi do takiej zupełnie nowej jego interpretacji, która w rezultacie kończy się rozsadzeniem ram tradycyjnego autorytetu. To zderzenie owocuje w dodatku nie tylko zniszczeniem starego autorytetu, ale także ustanowieniem nowego. „Nowy autorytet, który powstaje, i któremu nawet listy apostołskie służą jako tekst, ma naturę rewolucyjną. Zrywa on z autorytetem stworzonym przez judaizm, ponieważ znalazł nowe źródło, niemniej zachowuje w dalszym ciągu część obrazowości dawnego autorytetu, który przeniósł się obecnie w wymiar czysto duchowy”²⁰.

Z jednej strony zatem mistyk przyjmuje tekst tradycyjny i, co więcej, odnajduje w nim swoje doświadczenie, z drugiej jego twórcze podejście do owego tekstu stanowi zawsze ryzyko takiej jego interpretacji, która nie będzie się już mieścić w ramach tradycji.

To, co pisze Scholem o stosunku mistyka do świętego tekstu, zgadza się z intuicjami Paula Ricoeura, który zestawiając ze sobą dwa typy objawień (manifestację i proklamację) stwierdza: „Przez hermeneutykę mowy religijnej (...) pojmuję nieustannie odnawianą aktywność interpretacyjną, dzięki której jakaś grupa lub jednostka przyswajają sobie sens słyszanych mów i odczytywanych pism uzasadniających ich zbiorową i indywidualną egzystencję”²¹. W opozycji do hermeneutyki powiadamiania cechującej religie wywodzące

się z pnia biblijnego, Ricoeur stawia inny typ objawienia charakterystyczny przede wszystkim dla tradycji archaicznych: fenomenologię *sacrum*²². Ostatecznie kończy jednak swój tekst stwierdzeniem, że omówione w nim typy objawienia nie występują w stanie czystym: „Nie istniałyby hermeneutyka, gdyby powiadamianie nie istniało. Nie byłoby jednak powiadamiania, gdyby samo słowo nie było potęgą, gdyby więc nie miało mocy roztoczenia samego nowego bytu, które zapowiada”²³. Oznaczałoby to, że tradycje profetyczne nie zrywają tak radykalnie z symboliką kosmiczną, jak mogłoby się to wydawać.

Wspomniany wcześniej Mircea Eliade twierdził, że w religiach archaicznych prawie każdy przedmiot może zostać *zsakralizowany*, może być myślany jako *hierofania*, czyli objawienie tego, co inne²⁴. W judaizmie Bóg objawia się przede wszystkim poprzez słowo Tory. W chrześcijaństwie natomiast *hierofania* dokonuje się w Objawicielu, Słowie, które stało się ciałem. Nawet jeśli w religii chrześcijańskiej *sakralność* rozciąga się na wiele faktów i rzeczy, zawsze jest odniesiona do osoby Jezusa Chrystusa, źródła wszelkiej *sakralności*.

Ale doświadczenie Jezusa nie dokonuje się w próżni. Kształtowane jest przez tradycję żydowską, w której Jezus się wychowuje. To dzięki Biblii hebrajskiej Jezus może rozpoznać i nazwać swoje doświadczenie, określając je w terminach zaczerpniętych z tradycji Izraela. Objawienie Chrystusa

²⁰ G. Scholem, *Autorytet...*, dz. cyt., s. 20.

²¹ P. Ricoeur, *Objawianie a powiadamianie*, tłum. Jakub Godzimirski, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wielu tłumaczy, Warszawa 1985, s. 357.

²² Zob. Z. Dymarski, *Gdzie jest sacrum?* [w:] „Sensus Historiae” 2017, nr 3, s. 51–68.

²³ P. Ricoeur, *Objawianie...*, dz. cyt., s. 37.

²⁴ Zob. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Łódź 1993.

odnosi się również do Pisma w taki sposób, że tworzy z niego znak.

Tą zarysowaną przez Jezusa drogą będą mogli pójść jego uczniowie, którzy dokonują syntezy historii Jezusa i świętych tekstów. W świetle tej syntezy będą mogli zinterpretować swoje własne doświadczenia. Tym sposobem tradycja nie tylko zostaje odczytana na nowo (kluczem do niej staje się osoba Jezusa), ale również wzbogacona kolejnymi świadectwami: świadectwem samego Jezusa, jak również świadectwami uczniów. Również na tej płaszczyźnie wiara prezentuje się nam jako tyleż receptywna, co twórcza: „przyjmuje, jednak wartościując, otrzymuje, ale nadając strukturę, słucha rozumiejąc” pisze fenomenolog francuski Henry Duméry, badający doświadczenie chrześcijańskie²⁵.

Tradycja w tym ujęciu pełni rolę szczególnego tła, z którego wydobywane są sensy poszczególnych wydarzeń, a także sens Pisma, które się z niej rodzi. Święty tekst może przemówić do czytelnika dzięki temu, że ten został już wcześniej przygotowany przez tradycję. Tradycja jest czymś, co zastajemy, ale nie czymś martwym. To żywa, nieustannie narastająca rzeczywistość, która nie tylko umożliwia interpretację, ale i sama jest interpretowana. Wchodzi w korelację z osobistymi doświadczeniami, „kieruje” nimi, dookreśla je, umożliwia ich wyrażanie w języku, a także sama daje się przez nie wzbogacać. W świetle tradycji rozumiemy wydarzenia, które ze swej strony ją pogłębiają.

A jednocześnie tradycja jest nie tylko „autorką” Pisma, lecz także jego interpretatorką. Możemy rozumieć Pismo na tyle,

na ile jesteśmy już uformowani przez tradycję, na tyle, na ile żyjemy w jej żywiole i dajemy się jej przenikać. To ona daje klucz do interpretacji Pisma, które nie żyje przecież w całkowitej izolacji, nie jest również „samowystarczalne”. Nie wystarczy dać Ewangelię do przeczytania, trzeba ją wytłumaczyć, przystosować, skomentować, aby uczynić żywą. Tekst nie działa automatycznie. To dzięki tradycji ustnej możemy rozpoznać w tekście Pisma nasze własne doświadczenia. Tę funkcję można byłoby nazwać „pośredniczącą” między świadomością religijną a tekstem. Polegałaby ona nie tylko na udostępnianiu objawienia zamkniętego w tekście i jego konkretyzacji, ale także na wypełnianiu go żywym doświadczeniem wspólnoty.

Z kolei Pismo umożliwia tradycji wkroczenie na zupełnie nowe szlaki, bez obawy utracenia czegoś istotnego. Stanowi dla niej gwarancję trwałości, stałości, zapobiega rozmyciu się sensów.

Nathan Söderblom określał judaizm i chrześcijaństwo mianem „religii objawienia”. Trafność tego określenia nie zasadza się jedynie na przekonaniu, że Bóg przemówił do człowieka. Równie ważne jest to, że objawione słowo nie kończy swojej historii wraz z jego wypowiedzeniem ani zapisaniem. Staje się ono początkiem dziejów swojej obecności – dziejów odczytań, komentarzy, przekładów, sporów, dzieł sztuki i literatury, w których kolejne pokolenia próbują na nowo usłyszeć i zrozumieć to samo objawienie. Tę właśnie historię obecności objawionego słowa ukazują teksty zgromadzone w niniejszym tomie.

Rozpoczynamy go artykułem Łukasza Niesiołowskiego-Spanò, który proponuje

²⁵ H. Duméry, *Philosophie de la religion. Essais sur la signification du christianisme. II Catégorie de foi*. Paris 1957, s. 126.

czytelnikowi Biblii spojrzenie na księgi biblijne jako odpowiedź na społeczne, religijne i polityczne spory epoki, w jakiej powstawały. Wojciech Gajewski stawia pytanie o rolę kobiet w pierwszych wspólnotach chrześcijańskich, zauważając, że dopiero późniejsza instytucjonalizacja Kościoła doprowadziła do ograniczenia pełnionych przez nie funkcji.

Jak zostało tu już powiedziane, interpretacja Biblii nigdy nie dokonuje się w próżni. Kalina Wojciechowska ukazuje, jak współczesne hermeneutyki feministyczne i kontekstualne odczytują tekst biblijny z perspektywy doświadczeń wykluczenia, cierpienia i marginalizacji. Postacie takie jak Anna i Hagar stają się nie w nich tylko bohaterkami biblijnych opowieści, lecz także kluczami do nowych sposobów rozumienia Pisma Świętego.

Kwestię tego, jak biblijne słowo, przeniesione do literatury, zachowuje zdolność interpretowania ludzkiego doświadczenia i nadawania mu nowej głębi, podejmują Edward Jakiel, Elżbieta Mikiciuk i Jakub Antosz-Rekucki. Dzięki analizom cytatów z *Księgi Hioba* w *Dziejach grzechu* Stefana Żeromskiego (dokonanym przez Edwarda

Jakiela) mamy okazję zobaczyć, że nie pełnią one wyłącznie funkcji ozdobnika, lecz współtworzą sens powieści. Dla Gustawa Herlinga-Grudzińskiego figura Abrahama jest okazją do refleksji nad ludzkim doświadczeniem wiary i moralnego wyboru (Elżbieta Mikiciuk). Z kolei Jakub Antosz-Rekucki pokazuje, jak utwór Boba Dylana *All Along the Watchtower* twórczo podejmuje biblijny motyw strażnika i wieży strażniczej, obecny w księgach prorockich i Apokalipsie św. Jana. Dzięki temu piosenka noblisty okazuje się nie tylko literackim dialogiem z Biblią, lecz także świadectwem żywotności prorockiej wyobraźni.

Objawienie, w tym wypadku objawienie biblijne, nie jest rzeczywistością skończoną, zabytkiem przeszłości. Stanowi raczej inspirację i źródło wciąż nowych odczytań, nowych pytań i nowych odpowiedzi. Dlatego Biblia pozostaje księgą, do której kolejne pokolenia nieustannie powracają – nie tylko po to, by lepiej zrozumieć przeszłość, lecz także po to, by na nowo odczytać własne doświadczenie i świat, w którym żyją. Każde takie odczytanie możemy uznać za próbę odpowiedzi na słowo, które nie przestaje człowieka zagadywać.

Abstrakt

W artykule, którego celem jest wprowadzenie w tematykę numeru, autorzy przyglądają się aktywności i pasywności człowieka religijnego wobec fenomenu objawienia. Jako że główną bohaterką numeru jest Biblia, punkt odniesienia stanowi tradycja żydowska i chrześcijańska. W niech to objawienie, traktowane jest jako proces dokonujący się we wzajemnym oddziaływaniu pomiędzy osobistym doświadczeniem, przekazem utrwalonym w Piśmie i żywą tradycją. Natrafiamy tu na podstawowy paradoks

życia religijnego, najmocniej uwyraźniony w tradycjach profetycznych, który można ująć następująco: w jaki sposób wszech-obejmujące, nieskończone Słowo Boga, daje się zamknąć w skończonych słowach ludzkich? Mistycy żydowscy odpowiadają na to pytanie radykalnie, twierdząc, że choć samo jest ono pozbawione znaczenia, jednak niesie w sobie nieskończone możliwości interpretacji.

Słowa kluczowe: objawienie, tradycja, doświadczenie religijne, Biblia, święte pisma

Bibliografia

- Casari Guy, *Rabbi Siméon bar Yochai et la Cabbale*, Éditions du Seuil, Bourges 1961.
- Duméry Henry, *Philosophie de la religion. Essais sur la signification du christianisme. II Catégorie de foi*, Presses Universitaire de France, Paris 1957.
- Dupré Louis, *Inny wymiar. Filozofia religii*, tłum. Sabina Lewandowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1991.
- Dupré Louis, *Głębsze życie*, tłum. Maria Tarnowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.
- Dymarski Zbyszek, *Gdzie jest sacrum?* [w:] „Sensus Historiae” 2017, nr 3, s. 51–68.
- Eliade Mircea, *Sacrum i profanum*, tłum. Robert Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Eliade Mircea, *Traktat o historii religii*, tłum. Jan Wierusz-Kowalski, Wydawnictwo OPUS, Łódź 1993.
- Heschel Abraham Joshua, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, tłum. Katarzyna Wojtkowska-Lipska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2001.
- Platon, *Uczta*, tłum. Władysław Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2008.
- Plotyn, *Enneady VI*, tłum. Adam Krokiewicz, Wydawnictwo Akme, Warszawa 2003.
- Hymn o Perle*, tłum. Czesław Miłosz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1983.
- Prokopiuk Jerzy, *Gnoza i gnostycyzm cz. I*, http://www.gnosis.art.pl/prokopiuk_gnoza_i_gnostycyzm01.htm [dostęp: 24.06.2026]).
- Ricoeur Paul, *Objawianie a powiadamianie*, tłum. Jakub Godzimirski, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1985, s. 357–381.
- Scheler Max, *Problemy religii*, tłum. Adam Węgrzecki, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.
- Scholem Gershom, *Kabała i jej symbolika*, tłum. Ryszard Wojnakowski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996.
- Scholem Gershom, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. Ireneusz Kania, Czytelnik, Warszawa 1997.

Scholem Gershom, *Judaizm. Parę głównych pojęć*, tłum. Juliusz Zychowicz, inter esse, Kraków 1991.

Tillich Paul, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, tłum. Juliusz Zychowicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.

JOANNA BARCIK: filozofka religii, wykładowczyni w Katedrze Filozofii Boga i Religii Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

W kręgu jej zainteresowań znajduje się francuska filozofia refleksji, teologia feministyczna, możliwość myślenia o Bogu po Auschwitz.

Wydała książkę *Nienazywalne ma wiele imion. Filozofia religii Henry Duméry'ego* (2007).

E-mail: joanna.barcik@upjp2.edu.pl

ZBYSZEK DYMARSKI: adiunkt w Instytucie Badań nad Kulturą Uniwersytetu Gdańskiego. Absolwent Politechniki Gdańskiej, Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie oraz Wyższej Szkoły Komunikacji Społecznej w Gdyni. Prowadzi badania z dziedziny antropologii filozoficznej, filozofii, antropologii religii i antropologii miasta. Kieruje Pracownią Antropologii i Filozofii Miasta Europejskiego. Jest prezesem Pomorskiego Towarzystwa Filozoficzno-Teologicznego oraz zastępcą redaktora naczelnego „Karto-Teki Gdańskiej”. Jest także członkiem zarządu sopockiej Fundacji na Rzecz Badań Interdyscyplinarnych.

Opublikował między innymi: *Dwugłos o złu. Ze studiów nad myślą Józefa i Tischnera i Leszka Kołakowskiego* (2009) oraz [jako redaktor naukowy] *Człowiek i miasto. Gdańszczanie między starą a nową tożsamością* (2017) i *Człowiek i miasto. Gdański inne przestrzenie* (2021), a także *Na drodze (nie)wiedzy. Pisma humanistyczne Adama Synowieckiego* (2024).

E-mail: zbyszek.dymarski@ug.edu.pl

REVELATION AND THE HUMAN PERSON, OR ON ACTIVITY AND PASSIVITY

“E very communication on the part of God bears the mark of ultimate incommunicability. In this sense, it is true that revelation fully discloses only the relation between God and the human person, even though the revelation of that relation must primarily concern the One who initiated it. Nothing can reveal God completely as He is in Himself,” wrote Louis Dupré. In his view, even in revelation God does not express Himself fully. An impenetrable darkness of divine mystery always remains¹. Mircea Eliade also reflected on this question. In considering archaic cultures, he observed that we often wonder how the Infinite can reveal itself in finite objects (a tree, a stone, or a spring)². Yet what should astonish us first of all is the very fact that the transcendent reveals itself at all. How does the Absolutely Other enter our finite world and allow itself, in some way, to be encountered? According to Max Scheler, if God is to be known by the human person at all, He must make Himself known³. This points to a certain kind of passivity in the religious attitude.

The religious person (especially one formed within a prophetic tradition) experiences being “addressed,” or even, as Paul Tillich puts it, being “grasped by the Unconditioned”⁴.

Perhaps the most moving formulation is Abraham Joshua Heschel’s account of God in search of man: “Faith is not the product of searching and testing, but a response to a challenge which no one can forever ignore. [...] Philosophy begins with man’s question; religion begins with God’s question and man’s answer”⁵. We are invoking here the words of a Jewish philosopher, and therefore of a thinker belonging to a tradition that understands the Absolute in personal terms. It seems, however, that an account of a similar experience can also be found in Plato. In the *Symposium* we read: “He who has been instructed thus far in the things of love, and who has learned to see the beautiful in due order and succession, when he comes toward the end will suddenly perceive a nature of wondrous beauty [...]: beauty absolute, separate, simple, and everlasting, which without diminution and without increase, or any change, is imparted to the ever-growing and perishing beauties of all other things”⁶. We encounter a similar passivity in Plotinus: for the upward path to be accomplished at all, the soul must be moved by grace; an event of illumination by the One must occur⁷. In the *Hymn of the*

1 Louis Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, trans. Sabina Lewandowska (Kraków, 1991), p. 224.

2 Mircea Eliade, *Sacrum i profanum*, trans. Robert Reszke (Warszawa, 1999), pp. 7–9.

3 Max Scheler, *Problemy religii*, trans. Adam Węgrzecki (Kraków, 1995), pp. 207–329.

4 See Paul Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, trans. Juliusz

Zychowicz (Kraków, 1994), p. 29.

5 Abraham Joshua Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, trans. K. Wojtkowska-Lipska (Kraków, 2001), p. 69.

6 Plato, *Uczta*, 210e–211d, trans. Władysław Witwicki (Kęty, 2008), pp. 76–77. English wording adapted from Benjamin Jowett’s translation.

7 See Plotinus, *Enneady VI*, trans. Adam Krokiewicz (Warszawa, 2003).

Pearl, a text belonging to the Gnostic tradition, the messenger at one point falls into a stupor and is roused from sleep by a letter that “became speech”⁸. The letter not only awakens the envoy with its voice, but also turns into light and leads him back to the Father’s house. Jerzy Prokopiuk, in turn, describes the Gnostic process of knowing as follows: “Gnostic knowledge-experience is received by the human person in the form of revelation (spontaneously, when the initiative appears to come from the Deity or another spiritual being) – in which case it is apocalyptic knowledge (*apokalypsis* = revelation) – or in the form of illumination or initiation, when the human person appears to initiate the process of self-transformation, whether at the level of the self (‘higher self’) or by a decision of the *ego*. This process of self-transformation – through the ‘training’ of psychomoral exercises and meditation – Is intended to make the person a suitable ‘instrument of cognition’ and enable the reception of revelation”⁹.

On the other hand, these same thinkers emphasize that passivity by no means signifies idleness, and that one can (and indeed should) prepare properly for religious experience. Such preparation may take many forms: meditation, prayer, acts of worship, the performance of good deeds, and submission to rigorous discipline. Max Scheler is even convinced that proper preparation, including (and perhaps above all) in the moral sphere, makes knowledge of God possible and enlarges its scope. The disclosure

itself, however, is no longer dependent on the religious subject. In his lectures on Christian mysticism, Louis Dupré writes: “A revelatory religion invites the spiritual pilgrim to sacrifice his own perspective and to follow the Absolute in its self-revelation. In this second and more fundamental negation he first fully acknowledges his efforts, even his ascent toward the Absolute, as essentially inadequate. No spiritual effort will bring me to the goal unless I am brought there by grace”¹⁰.

Does this mean, however, that human activity in religious experience is exhausted at the stage of preparation, before the threshold of the experience itself is crossed? In attempting to answer this question, let us confine ourselves to the Jewish and Christian traditions, for which the word is the fundamental medium of revelation, and examine the relationship between the mystic and the religious authority preserved in sacred scripture as described by Gershom Scholem, the scholar of Jewish mysticism.

Scholem is convinced that, in encountering the sacred text of a tradition, the mystic subjects it to a thorough reinterpretation. This process not only uncovers entirely new dimensions that had previously gone unnoticed, but often also transforms the text’s original meaning: “the hard and, as it were, unambiguous word of revelation, which admits of no equivocation, is filled with *i n f i n i t e* meaning”¹¹. Such an approach undoubtedly expresses both the mystic’s creative disquiet and a dissatisfaction with

⁸ *Hymn o Perle*, trans. Czesław Miłosz (Kraków, 1983), p. 8.

⁹ Jerzy Prokopiuk, *Gnoza i gnostycyzm*, part 1, http://www.gnosis.art.pl/prokopiuk_gnoza_i_gnostycyzm01.htm (accessed 24 June 2026).

¹⁰ Louis Dupré, *Głębsze życie*, trans. Maria Tarnowska (Kraków, 1994), pp. 46–47.

¹¹ Gershom Scholem, *Autorytet religijny a mistyka, in Kabała i jej symbolika*, trans. Ryszard Wojnakowski (Kraków, 1996), p. 17.

the literal sense of the Holy Book. The *Zohar* teaches that “cursed is the spirit of the man who sees in the Torah only simple narratives and ordinary words”¹². The mystic therefore descends into the depths of Scripture in order to discover its true – that is, hidden – meaning.

Connected with this position is a narrative shaped by Lurianic Kabbalah, according to which every word of the Torah revealed to Moses at Sinai has six hundred thousand faces, corresponding to the number of Israelites who stood at the foot of the mountain¹³. Each face is turned toward only one of them and allows itself to be seen and deciphered by that person alone. This is a metaphorical statement of the fact that every person has an individual mode of access to revelation, while no one can exhaust the infinite meaning of the Torah independently, since only one of its aspects is revealed to each person. “Just as divine thought differs from human thought in its infinite depth, so no single interpretation of the Torah is capable of grasping its living fullness”¹⁴.

Scholem observes that this ambivalent attitude toward Scripture has its source in the mystic’s dual posture, at once conservative and revolutionary. On the one hand, the mystic feels compelled to accept the authority of Scripture in its historical form; on the other, dissatisfaction with its literal

meaning impels the mystic to seek deeper layers within it. This search frequently leads to the traditionally established meaning being disregarded in favor of the mystic’s own interpretation, or treated as historically conditioned. Its driving force is, of course, the desire to revitalize tradition by renewing a personal relationship with revelation. For this to be possible, one must recognize that “the wellspring of revelation never ceases to flow”¹⁵. Only then can the voice of revelation, which resounds without interruption, be heard anew by every person. Since each person hears the word of God addressed directly and individually to them, that word must be infinite—or, as Scholem writes, pregnant with infinite meaning.

Jewish mystics take this conviction even further than the medieval rabbis, the creators of the Talmud, who held that revelation contains commentary within itself as a sacred transmission of its meaning¹⁶. According to Scholem, the mystics draw the ultimate consequences from this Talmudic understanding of revelation and tradition as religious categories. They maintain that the absolute word of God, containing His very essence, must in itself still be devoid of meaning: “This word announces itself originally in its infinite fullness, but this announcement is incomprehensible! It is not a communication intended to convey meaning. Only when mediated does such an announcement – which in itself was merely an expression of essence – also become

¹² *Zohar* III, 149b, quoted in Guy Casaril, *Rabbi Siméon bar Yochai et la Cabbale* (Bourges, 1961), p. 8.

¹³ In another, earlier version, the number given is seventy. This is the traditional number of nations inhabiting the earth and at the same time symbolizes infinity. See Gershom Scholem, *Sens Tory w mistyce żydowskiej*, in *Kabala i jej symbolika*, cited above, p. 72.

¹⁴ Gershom Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, trans. Ireneusz Kania (Warszawa, 1997), p. 39.

¹⁵ Gershom Scholem, *Objawienie i tradycja jako kategorie religijne w judaizmie*, in *Judaizm. Parę głównych pojęć*, trans. Juliusz Zychowicz (Kraków, 1991), p. 108.

¹⁶ *Ibid.*, p. 95.

communication”¹⁷. Here we encounter the mystics’ distinctive understanding of revelation. Far more important to them than any “meaning” or “message” that might constitute the content of divine revelation is the very fact that God expresses Himself, even if this expression lies entirely beyond the sphere of human cognition. From this point of view, the Torah is an absolute that precedes every phase of human interpretation.

If revelation is indeed something absolute (something that bestows meaning while itself remaining without meaning) then only through its continuous relation to time, within tradition, is it interpreted and enabled to manifest its infinite sense, which cannot be enclosed within a single act of revelation. The passage quoted above also implies that the meaningful text of the Torah already constitutes a mediation of revelation through which the incomprehensible Absolute Word becomes manifest.

This conviction leads the Kabbalists to reinterpret the traditional doctrine of the two Torahs: the Oral Torah, consisting of commentary, and the Written Torah, the text preserved in the Pentateuch. The rabbis held that the entire content of the Oral Torah, developed by scholars of Scripture, had the same source as the Written Torah and therefore had, in a sense, always been known, since Moses received both at Sinai. The Oral Torah also constitutes an indispensable complement to and concretization of the Written Torah; the Law as a whole therefore comprises both layers. Understood in this way, commentary (or tradition)

becomes an element of revelation. “The contribution that every generation makes to tradition is projected back into the eternal present of the revelation at Sinai”¹⁸.

Thus the mystic, for whom “the literal sense of the Torah is darkness, while its mystical sense is the ‘zohar’ that shines forth from every line of Scripture”¹⁹, provided that Scripture is properly interpreted, remains in a state of potential tension with the authority preserved in the Book, for which the devaluation of its literal meaning may prove destructive.

Scholem believes that this attitude of the mystic toward Scripture is not peculiar to Kabbalah. He cites the example of Saint Paul, whom he regards as the most outstanding revolutionary Jewish mystic. According to Scholem, Paul’s experience, which could not be reconciled with the former meaning of Scripture, led him to an entirely new interpretation that ultimately shattered the framework of traditional authority. Moreover, this collision resulted not only in the destruction of the old authority but also in the establishment of a new one. “The new authority that arises, and for which even the apostolic letters serve as a text, is revolutionary in nature. It breaks with the authority created by Judaism because it has found a new source; nevertheless, it continues to preserve some of the imagery of the old authority, now transposed into a purely spiritual dimension”²⁰.

On the one hand, then, the mystic accepts the traditional text and, what is more,

¹⁷ Ibid., p. 103.

¹⁸ Ibid., p. 96.

¹⁹ Ibid., p. 73.

²⁰ Gershom Scholem, *Autorytet religijny a mistyka*, cited above, p. 20.

discovers his or her own experience within it. On the other hand, the mystic's creative approach to that text always entails the risk of an interpretation that no longer fits within the boundaries of tradition.

What Scholem writes about the mystic's relationship to the sacred text accords with the intuitions of Paul Ricoeur, who, in juxtaposing two types of revelation – manifestation and proclamation – states: "By the hermeneutics of religious discourse [...] I understand the continually renewed activity of interpretation by which a community or an individual appropriates the meaning of the discourses heard and the texts read that ground their collective and individual existence"²¹. Ricoeur contrasts the hermeneutics of proclamation, characteristic of religions rooted in the biblical tradition, with another type of revelation found primarily in archaic traditions: the phenomenology of the sacred²². Ultimately, however, he concludes his essay by stating that the types of revelation discussed there do not occur in a pure state: "There would be no hermeneutics if proclamation did not exist. But there would be no proclamation if the word itself were not a power, and thus did not possess the power to bring forth the new being that it announces"²³. This would mean that the prophetic traditions do not break as radically with cosmic symbolism as might appear.

Mircea Eliade, mentioned above, argued that in archaic religions almost any object

can become sacralized and can be understood as a hierophany – that is, a manifestation of that which is other²⁴. In Judaism, God reveals Himself primarily through the word of the Torah. In Christianity, by contrast, the hierophany takes place in the Revealer, the Word made flesh. Even though sacredness in Christianity extends to numerous facts and things, it is always referred to the person of Jesus Christ, the source of all sacredness.

Yet Jesus's experience does not take place in a vacuum. It is shaped by the Jewish tradition in which he grows up. It is through the Hebrew Bible that Jesus can recognize and name his experience, describing it in terms drawn from the tradition of Israel. Christ's revelation also relates to Scripture in such a way that it turns Scripture into a sign.

Jesus's disciples are able to follow the path he has traced by synthesizing the story of Jesus and the sacred texts. In the light of this synthesis, they are able to interpret their own experiences. In this way, tradition is not only read anew (with the person of Jesus becoming its key) but is also enriched by further testimonies: the testimony of Jesus himself and those of his disciples. At this level, too, faith appears to us as receptive and creative in equal measure: "it accepts, but in evaluating; it receives, but in giving structure; it listens, but in understanding," writes the French phenomenologist Henry Duméry in his study of Christian experience²⁵.

In this account, tradition plays the role of a distinctive background against which

²¹ Paul Ricoeur, *Objawianie a powiadamanie*, trans. Jakub Godzimirski, in *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, various translators (Warszawa, 1985), p. 357.

²² See Zbyszek Dymarski, *Gdzie jest sacrum?*, *Sensus Historiae*, no. 3 (2017), pp. 51–68.

²³ Paul Ricoeur, *Objawianie a powiadamanie*, cited above, p. 37.

²⁴ See Mircea Eliade, *Traktat o historii religii*, trans. Jan Wierusz-Kowalski (Łódź, 1993).

²⁵ Henry Duméry, *Philosophie de la religion. Essais sur la signification du christianisme. II: Catégorie de foi* (Paris, 1957), p. 126.

the meanings of particular events are brought forth, together with the meaning of the Scripture that emerges from it. A sacred text can speak to its reader because the reader has already been prepared by tradition. Tradition is something we find already present, but it is not something dead. It is a living and continually growing reality that not only makes interpretation possible but is itself interpreted. It enters into a correlation with personal experiences: it "guides" and specifies them, enables their articulation in language, and can itself be enriched by them. In the light of tradition, we understand events that, in turn, deepen that tradition.

At the same time, tradition is not only the "author" of Scripture but also its interpreter. We can understand Scripture only insofar as we have already been formed by tradition, insofar as we live within its element and allow ourselves to be permeated by it. Tradition provides the key to interpreting Scripture, which does not exist in complete isolation and is not "self-sufficient." It is not enough simply to give someone the Gospel to read; it must be explained, adapted, and commented upon in order to be made living. The text does not operate automatically. It is through oral tradition that we can recognize our own experiences in the scriptural text. This function might be called a "mediating" one between religious consciousness and the text. It would consist not only in making accessible the revelation enclosed in the text and giving it concrete form, but also in filling it with the living experience of the community.

Scripture, in turn, enables tradition to embark upon entirely new paths without

fear of losing something essential. It guarantees tradition's durability and continuity and prevents meanings from becoming diffuse.

Nathan Söderblom referred to Judaism and Christianity as "religions of revelation." The aptness of this designation rests not only on the conviction that God has spoken to the human person. Equally important is the fact that the revealed word does not end its history when it is uttered or written down. Rather, it becomes the beginning of the history of its presence – a history of readings, commentaries, translations, disputes, works of art, and literature through which successive generations attempt to hear and understand the same revelation anew. It is precisely this history of the presence of the revealed word that the texts collected in the present volume seek to illuminate.

The volume opens with an article by Łukasz Niesiołowski-Spano, who invites readers of the Bible to view the biblical books as responses to the social, religious, and political disputes of the periods in which they arose. Wojciech Gajewski asks about the role of women in the earliest Christian communities, observing that only the later institutionalization of the Church led to restrictions on the functions they performed.

As has already been said, biblical interpretation never takes place in a vacuum. Kalina Wojciechowska shows how contemporary feminist and contextual hermeneutics read the biblical text from the perspective of experiences of exclusion, suffering, and marginalization. Figures such as Anna and Hagar become not merely protagonists of biblical narratives but also keys to new ways of understanding Scripture.

Edward Jakiel, Elżbieta Mikiciuk, and Jakub Antosz-Rekucki address the question of how the biblical word, when carried into literature, retains its capacity to interpret human experience and invest it with new depth. Edward Jakiel's analyses of quotations from the *Book of Job* in Stefan Żeromski's *The Story of a Sin* show that they do not serve a merely ornamental function but participate in creating the novel's meaning. For Gustaw Herling-Grudziński, the figure of Abraham provides an occasion to reflect on the human experience of faith and moral choice, as Elżbieta Mikiciuk demonstrates. Jakub Antosz-Rekucki, in turn, shows how Bob Dylan's *All Along the Watchtower* creatively engages the biblical motif of the watchman and the watchtower found in the

prophetic books and the Book of Revelation. The Nobel laureate's song thereby emerges not only as a literary dialogue with the Bible but also as a testimony to the continuing vitality of the prophetic imagination.

Revelation—in this case, biblical revelation—is not a completed reality or a relic of the past. Rather, it is an inspiration and a source of ever new readings, questions, and answers. The Bible therefore remains a book to which successive generations continually return—not only to understand the past more fully, but also to interpret anew their own experience and the world in which they live. Each such reading may be regarded as an attempt to respond to the word that never ceases to address the human person.

Abstract

Intended as an introduction to the theme of the present issue, this article examines the activity and passivity of the religious person in relation to the phenomenon of revelation. Since the Bible is the issue's central focus, the Jewish and Christian traditions provide the principal frame of reference. Within these traditions, revelation is understood as a process unfolding through the dynamic interaction of personal experience, the transmission preserved in Scripture, and living tradition.

Here we encounter a fundamental paradox of religious life, brought into sharpest focus in the prophetic traditions: how can God's all-encompassing, infinite Word be contained in finite human words? Jewish mystics answer this question radically, maintaining that although the Word itself is devoid of determinate meaning, it contains infinite possibilities of interpretation.

Keywords: revelation, tradition, religious experience, Bible, sacred scriptures