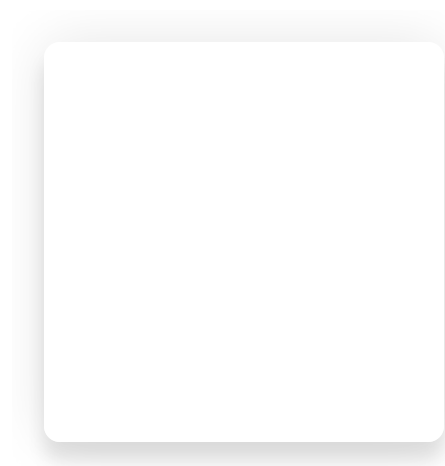


[CAŁY WYKŁAD] Jean-Luc Marion: „Fenomenologiczna otwartość Objawienia”

Objawienie dokonuje się nie dlatego, że ścieżki zostały wyprostowane, doliny wypełnione, pagórki zrównane, a wszystko, co kręte, udało się wyprostować, tak jakby trzeba było spełnić wiele warunków wstępnych, zanim Bóg będzie mógł siebie samego ukazać. Nie, do Objawienia dochodzi właśnie wtedy, kiedy ścieżki wciąż pozostają kręte – a wręcz dokonuje się ono po to, by nam tę krętość pokazać – mówił prof. Jean-Luc Marion podczas wykładu „Fenomenologiczna otwartość Objawienia”, wygłoszonego w ramach Wykładów Janopawłowych organizowanych przez Instytut Kultury św. Jana Pawła II na Angelicum.



[ENG] JP2 Lectures // prof. Jean-Luc Marion

Preview Dec 6 · Podcasty Teologii Politycznej

Save on Spotify

Oddzielenie kwestii objawienia od zagadnienia wiary, ewidentnie zakładane w nowożytnej teologii dzięki odróżnieniu od siebie traktatów *de revelatione* oraz *de fide*, okazało się korzystne dla teologii

(czy też, jak błyskotliwie ujął to Kant, dla *wydziałów* teologicznych): pozwoliło jej rościć sobie prawo do formułowania racjonalnych twierdzeń, inteligibilnych w samych sobie, co umożliwiło jej stanie się nauką, a nawet zaliczanie się do „wyższych wydziałów” (by ponownie użyć Kantowskiego wyrażenia), i to do tego stopnia, że zaczęła ona – na podstawie schematu uporządkowania nauk zapożyczonego od Arystotelesa – przypisywać sobie panowanie nad wszystkimi naukami. Ale te korzyści miały swoją cenę, którą koniec końców trzeba było zapłacić: ponieważ roszczona sobie przez teologię naukowość pozostawała niedookreślona oraz, co najistotniejsze, podważał ją fakt niemożności osiągnięcia w tym życiu *scientia Dei et beatorum* (w której jako jedynej mogła być ona zakorzeniona), pojawiła się konieczność poddania hipotetycznie „dostatecznych” twierdzeń objawienia interpretacjom jedyne go rozumu, jaki rzeczywiście jest nam dostępny: rozumu korzystającego z „naturalnego światła”, przynajmniej w tej formie, na korzystanie z której pozwala nam system metafizyczny. Ta nowa interpretacja zdominowała najpierw cały ruch angielskiego oświecenia (od 1624 roku i dzieł Herberta z Cherbury, poprzez Locke’a z jego *The Reasonableness of Christianity* [1695], aż po Hume’a i *Dialogues Concerning Natural Religion* [1779]; nie mówiąc już o *Christianity Not Mysterious* Johna Tolanda [1696] oraz *Christianity as Old as the Creation of the World, or the Gospel a Republication of the Religion of Nature* Matthew Tindala [1730]), a następnie francuską „epokę światła” (nade wszystko chodzi tu o *La confession de foi du vicaire savoyard* z czwartego rozdziału *Emile, ou de l’éducation* Rousseau [1762]), aż po niemieckie *Aufklärung*, w którym debata ta została zamknięta poprzez wyniesienie jej na poziom systemu pojęciowego (w *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* Johanna Gottleba Fichtego [1793], która to praca wyprzedza wnioski, jakie rok później Kant był zmuszony wyciągnąć z własnej krytyki czystego rozumu, zaprezentowanej w *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*). Ta nowa interpretacja objawienia przynajmniej

na pozór odniosła triumf, bowiem nawet najbardziej konserwatywni obrońcy „objawienia” zaczęli powoływać się na rozum jako na „objawienie naturalne”. Jednak to zwycięstwo było tylko powierzchowne, bowiem już w chwili jego odnoszenia triumfatorzy na wiele sposobów dali świadectwo tego, jak bardzo nieprecyzyjne jest samo pojęcie „rozumu”, wykorzystywane przez nich do uprawomocnienia swej krytyki „objawienia” (rozumianego jako nauka).

JP2 Lectures // Jean-Luc Marion: The Phenomenological Op...



A zatem „rozum”, rozciągając swą jurysdykcję ze skończoności na to, co przynajmniej przypisuje sobie wolność od niej (czyli na

nieskończoność), przyświadcza temu, jak niedookreślone jest samo pojęcie „rozumu”.

Każda „filozofia religii” dopuszcza wieloznaczność polegającą na połączeniu w jednym pojęciu dwóch terminów, które są nieomal równoznaczne: wiedzy objawionej oraz wiedzy objawiającej lub jawnej

Podobnie niedookreślone jest to pojęcie, z jakim musimy się zmierzyć przy kwestionowaniu pojęcia „rozumu”, mianowicie samo pojęcie „pojęcia”. Hegel wyraźniej niż Fichte i Schelling dostrzegł kryjącą się w podejściu Kanta

trudność i pragnął ją przewyciężyć: skończony rozum może stanowić prawa wyłącznie w dziedzinie tego, co jest w stanie poznać – skończonych przedmiotów oraz własnych intuicji, pojęć i apercpcji. By stać się naprawdę powszechnym, skończony rozum musi *za pomocą pojęcia* przyjąć istnienie tego, co nieskończone, a co odtąd będzie traktowane jako rzeczywiście nieskończone i faktycznie poznane w ramach wiedzy absolutnej. Tylko pod tym warunkiem skończony rozum będzie w stanie wkroczyć w domenę nieskończoności, tak jak przejawia się ona choćby w „religii”, którą dzięki temu pełnoprawnie będzie można określić mianem „objawionej”. Powtórzmy, objawienie nie odsłoni niczego ponad to, co rozum i tak już wiedział, ale tym razem będzie on to wiedzieć należycie, gdyż w odniesieniu do niego zajmujemy się teraz wiedzą absolutną. Wciąż jednak należy uzasadnić rozciągnięcie na to, co nieskończone, pojęcia właściwego temu, co skończone. Ta kluczowa trudność określa zarazem najwyższą ambicję, jak i głęboko zakorzenioną niejednoznaczność tej pozytywnej realizacji

systemu metafizycznego, na którą porwał się Hegel, zanim przedsięwzięcie to nie załamało się pod własnym ciężarem, stając się realizacją negatywną (co zostało sprowokowane przez Feuerbacha i dopełnione przez Nietzschego). W powiązaniu z „objawieniem” każda „filozofia religii” (Hegel), pojmowana jako nobilitacja pojęcia „filozofii objawienia” (Schelling), dopuszcza wieloznaczność polegającą na połączeniu w jednym pojęciu dwóch terminów, które są *nieomal* równoznaczne: wiedzy *objawionej* (*geoffenbarte*) oraz wiedzy *objawiającej* lub *jawnej* (*offenbare*) [*découverte*], ewidentnej i pewnej, czy też (jak powiedziałby Kartezjusz) jasnej i wyraźnej[5]. Ale czy dokonywane przez objawienie odkrywanie [*découvrement*], odsłanianie i wydobywanie na światło może – nawet w swej szczytowej i ostatecznej odmianie – być zarejestrowane w ramach *takiego samego* układu, jak to, co zgodnie z „rozumem” metafizyki (nawet w wersji przyjętej przez spekulatywną dialektykę) prowadzi do ukazania czy nawet ewidentnego wzięcia w posiadanie przedstawionego twierdzenia (bez zostawienia czegokolwiek absolutnemu duchowi) jako prawdy definitywnie ustalonej w samej sobie? Czy wszystko, co jest odsłanianie przez objawienie może i *musi* być rejestrowane w ramach tego, co rozum wyjawia, wyjaśnia i odsłania z prawdy? Gdy rozum *ujawnia* prawdę (*alētheia*), czy postępuje on według tych samych procedur i operacji, co objawienie (*apokalypsis*) odsłaniające to, co daje do poznania?[6]

Jak dotąd tego pytania nie zadawano, bowiem epistemologiczna interpretacja objawienia zawsze wydawała się oczywista. Ta oczywistość przesłoniła oryginalność i problematyczność pojęcia (jeśli wciąż musimy tak to ujmować) *objawienia*, bowiem dokonywane przezeń *odsłonięcie* zostało bez jakiegokolwiek krytycznej ostrożności zrównane z tym, czego dokonuje prawda, *wyjaśniając* i *ujawniając*. Do tej pory wskutek określonej epistemologicznej interpretacji objawienia

i jego skutków (*propositio sufficiens*) właściwy charakter objawienia jako *apokalypsis* wciąż nam umyka, ukryty za oczywistością prawdy rozumianej jako *alētheia*. Tutaj koniecznie trzeba poczynić pewne wyjaśnienie oraz dokonać wyboru. Tak wstępna analiza nie może obejmować przeciwstawienia, jakiego próbował dokonać Heidegger (w unikalnym czy nieomal unikanlnym jak dotąd przedsięwzięciu) pomiędzy greckim znaczeniem słowa *alētheia*, tak jak było ono używane przez Arystotelesa, Platona i wcześniejszych myślicieli, a żydowskim i chrześcijańskim sposobem rozumienia słowa *apokalypsis*. Nie może nam tutaj o to chodzić, nie tylko z tego względu, że wykracza to poza coś, co *ja* jestem w stanie zaledwie naszkicować, ale również dlatego, że tak naprawdę wcale tego nie potrzeba. Jak już zobaczyliśmy, zwykłe (i niedookreślone) pojęcie objawienia jest nowożytne, stanowiąc rezultat niedawnych polemik pomiędzy teologami i metafizykami. A zatem tego, czemu przeciwstawiane było „objawienie” i co ono zarazem zaciemniało – ponieważ oczywistość jego antagonistycznej relacji z „rozumem” zamknęła możliwość jego dookreślenia lub w najlepszym przypadku pozostawiła je zasadniczo niedookreślonym – nie da się odnaleźć w pierwotnym znaczeniu słowa *alētheia*, ale w tej jego formie, którą przybrało ono z chwilą ustanowienia sporu pomiędzy „rozumem” a „objawieniem”. Chodzi o to, że odejście od pojmowania objawienia jako *apokalypsis* ma swe korzenie w interpretowaniu *alētheia* jako prawdy w znaczeniu pewności ukazującej jasne i wyraźne przedstawienie jako dowód. Moment ten – rozpoczęcia filozoficznej nowożytności przez ostatnich scholastyków oraz filozofię epoki kartezjańskiej – jest uznawany za tożsamy z ustanowieniem systemu metafizycznego. Definiuje się zatem prawdę zgodnie z warunkami określającymi możliwość udowodnienia czegoś z pewnością lub też według dwóch zasad metafizycznych, tak jak zostały one utrwalone przez Leibniza w paradygmatycznych formułach: zasady sprzeczności i zasady racji dostatecznej[7]. Te dwie zasady, jak dwie bramy z brązu, wyznaczają dostęp do prawdziwych twierdzeń, które

odtąd mogą (przynajmniej z dużym prawdopodobieństwem) stanowić przedmiot posiadania dzięki dającym pewność dowodom. Następnie twierdzenie tak poznane zgodnie z tą metafizyczną definicją prawdy może wzbudzić w nas zgodę, stać się przekonaniem zakorzenionym w rozumie oraz, krótko mówiąc, zostać usankcjonowane przez wolę, tak jak zostało to ujęte przez Kartezjusza: „wielka jasność pojmowania wywołała wielką skłonność mojej woli (*ex magna luce in intellectu magna consequuta est propensio in voluntate*)”[8]. Jeśli ten epistemologiczny model rozciągniemy na „objawienie”, podążając na przykład w kierunku wyznaczonym przez Suáreza, dotrzemy do *propositio sufficiens*, ze wszystkimi dowodami przedstawiającego „objawioną prawdę” woli, która – zakładając, że postępuje ona w dobrej wierze, a więc że w ogóle trzyma się wiary – powinna to *propositio sufficiens* zaakceptować, uznać za prawdę, jak też potencjalnie je pokochać.

Jednak istnieje też inne możliwe do pomyślenia ujęcie objawienia jako *apokalypsis*, które nie tylko różni się od prawdy rozumianej w sposób zgodny z systemem metafizycznym, ale wręcz odwraca relację pomiędzy jego terminami. Tradycja ta, choć na pozór marginalna w tekstach, znajduje w nich dość regularny wyraz i zachowuje pełną spójność. A zatem na przykład u Wilhelma z Saint Thierry znajdujemy oba Kartezjańskie terminy, ale w całkowicie odwróconej relacji: [...] *non tam ratio voluntatem, quam voluntas trahere videtur rationem ad fidem* – „ponieważ nie jest tak, że rozum pociąga wolę, ale raczej to wola wydaje się skłaniać rozum do wiary”[9]. To odwrócenie zostało z najwyższą klarownością stematyzowane przez Pascala, który dobrze wiedział, jak przeciwstawić się Kartezjańskiej maksymie: „Dlatego też, gdy my mówiąc o rzeczach ludzkich powiadamy, że nie można pokochać, zanim się pozna, co nawet weszło w przysłowie, święci, przeciwnie, mówiąc o rzeczach Bożych, powiadają, że nie można

poznać, nim się nie pokocha i że miłość jest jedyną drogą do prawdy. Jest to jedna z najmądrzejszych ich sentencji”[10]. Zaś ci dwaj autorzy w istocie komentowali godną uwagi formułę Augustyńską, którą należy tu przytoczyć w całości:

Probamus etiam ipsum [Spiritus Sanctum] inducere in omnem veritatem, quia non intratur in veritatem, nisi per caritatem: „Caritas autem Dei diffusa est”, ait apostolus, „in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis” (Rz 5,5)[11].

Innymi słowy, tak jak prawda objawiona w rzeczywistości i ze swej istoty wyłania się (*se découvrir*) wyłącznie dlatego, że Duch Święty, wylany (według św. Pawła) w naszych sercach, nas do niej prowadzi (*inducere*, w którym to słowie wybrzmiewa Pascalowskie *entrer* czy użyte przez Wilhelma z Saint Thierry *trahere*), tak też warunki możliwości odsłonięcia (*découvrement*) nie są już określane przez możliwość doświadczenia skończonych przedmiotów (mianowicie poprzez krytykę, zasady metafizyki, jasne i wyraźne idee, dające pewność dowody), ale przez miłość, która odtąd odgrywa rolę warunku zdobycia wiedzy o tym, co dla skończonego rozumu wciąż wydaje się niedostępne i *niemożliwe* czy też, jeszcze lepiej, niedające się pomyśleć, przynajmniej o tyle, o ile uzna się to za *niemożliwe*.

Musimy oszacować radykalne, choć osobliwe konsekwencje takiego odwrócenia relacji pomiędzy terminami, zgodnie z którym podążanie za wolą powinno kierować poznaniem. Bowiem nie chodzi już o samo wykorzystywanie rozumu w praktyce, odnośnie do którego nikt (a już zwłaszcza nie Kant)[12] nie kwestionuje pierwszeństwa woli względem poznania: dokonuję decyzji co do tego, czego chcę, a następnie

Pragnienie jest rzeczywiście konieczne, jeśli ma je zaspokoić Bóg. W tym przypadku jak mielibyśmy wierzyć w sposób bierny, opierający się na pociąganiu i przyciąganiu, skoro wszyscy doświadczamy tego, że wierzymy tylko wówczas, jeśli tego chcemy?

wykorzystuję swój intelekt, by za jego pomocą osiągnąć wybrany cel. Chodzi tu natomiast o miejsce rozumu w obrębie teorii, przy założeniu, że *theoria* wciąż pozostaje czymś możliwym, gdy przechodzi pod kontrolę woli. Nie wiadomo jeszcze, czy takie odwrócenie rzeczywiście i

bezpośrednio ma znaczenie dla pojęcia objawienia, zwłaszcza w przypadku św. Augustyna, który – jak często zwracano na to uwagę[13] – nie mówi często o tym pojęciu. Załączki odpowiedzi na oba te pytania mogą wyłonić się dzięki uważnej lekturze jednej z rzadkich u Augustyna definicji objawienia, i to dość zaskakującej: *Ista attractio, ipsa est revelatio* – „To objawienie jest pociąganiem”[14]. Formułę tę da się zrozumieć wyłącznie w kontekście przedstawionego przez Augustyna, szczegółowego komentarza do J 6,44: „Nikt nie może przyjść do Mnie, jeżeli go nie pociągnie Ojciec, który Mnie posłał (*helkysē auton, traxerit eum*)”[15]. Jednak wydaje się tu konieczne zastrzeżenie: czyż to nie ludzie „łaknący i pragnący sprawiedliwości”, są tymi, którzy zgodnie z ośmioma błogosławieństwami zostaną „nasyчени” (Mt 5,6)? Tak więc właśnie pragnienie – czyli wola – jest rzeczywiście konieczne, jeśli ma je zaspokoić Bóg. W tym przypadku jak mielibyśmy wierzyć w sposób bierny, opierający się na pociąganiu i przyciąganiu (*Nemo venit nisi tractatus*), skoro wszyscy doświadczamy tego, że wierzymy tylko wówczas, jeśli tego chcemy (*credere non potest*

nisi volens)[16], skoro jeśli tego nie chcemy, to tak naprawdę nie wierzymy, i skoro „wyznanie [...] na tym polega, że iż mówisz to, co masz w sercu (*Hoc est enim confiteri, dicere quod habes in corde*)”[17]? Ale mamy też przecież wspomniane stwierdzenie z J 6,44, zbieżne z naszym doświadczeniem, że „duch jest pociągany i to miłością (*trahitur animus et amore*)”[18]. Niemniej ta aporia sama otwiera drogę do jej przekroczenia: bowiem w rzeczywistości jestem pociągany w niewielkim stopniu przez swą wolę, a nade wszystko przez pragnienie pragnienie przyjemności (*parum est voluntate, etiam voluptate traheris*)”[19]. Potwierdza to nie tylko doświadczenie (*Da amantem, et sentit quod dico* – „Daj mi człowieka kochającego, a pojmie to, co mówię”)[20] oraz autorytet Wergiliusza (*Trahit sua quemque voluptas* – „Każdy ma lubość, która wiedzie go za sobą”)[21], ale również same Psalmy: „Raduj się w Panu (*delectre in Domine*), a On spełni pragnienia twego serca” (Ps 37,4), czy też: „Synowie ludzcy [...] sycą się tłuszczem Twojego domu, poisz ich potokiem Twoich rozkoszy. Albowiem w Tobie jest źródło życia” (Ps 36,8–10). Nie tylko możemy (*licet*), ale wręcz powinniśmy (*debemus*) przyznać, że gdy kochamy, wówczas jesteśmy „pociągani”, niesieni, porywani pragnieniem przyjemności[22]. Doświadczając przyciągania, doświadczamy ni mniej, ni więcej jak logiki miłości: *Amando trahitur* – „[Człowiek jest] pociągany miłością”[23]. A jednak zachowujemy w tym wszystkim wolność, bo bez tego absolutnie nie byłibyśmy w stanie kochać. Co więcej, to rozbudzanie przyciągania w naszych sercach (poprzez Ducha Świętego) należy pojmować jako coś, co jest właściwe Bogu w kochaniu i powodowaniu miłości, bowiem Chrystus nie przyciągałby nas, gdyby nie ukazywał w samym sobie Ojca, czyli gdyby Go nie objawiał: *trahit revelatus Christus a Patre* – „Chrystus objawiony przez Ojca pociąga począwszy od Ojca” (bowiem ablatyw odnosi się tu do dwóch czasowników: *revelari/revelatus* i *trahere*). Lub jak tutaj: *Trahit Pater ad Filium eos qui propterea credunt in Filium, quia eum cogitant*

Patrem habere Deum – „Tych Ojciec pociąga do Syna, którzy wierzą w Syna, bo wierzą, iż Jego Ojciec jest Bogiem” (bowiem do czasownika może się odnosić każdy z dwóch bierników)[24].

Objawienie zakłada taki bieg wypadków, w ramach którego najpierw doznaje przyciągania wola, powodująca następnie, że rozum decyduje się ujrzeć coś, czego w przeciwnym razie by nie ujrzał

Wynikają z tego dwie konsekwencje, określające dwie istotowe właściwości teologicznego sposobu ujmowania objawienia. (a) Objawienie polega tylko na tym, że Ojciec pociąga ku

Synowi, by w Synu ujrzeć Ojca: *Ista revelatio, ipsa est attractio*[25]. Nie ma żadnego znaczenia to, czy owo przyciąganie jest doświadczane jako coś łagodnego, czy jako coś gwałtownego[26]: objawienie ma te dwa skutki po prostu z samej swej istoty. Oczywiście jest, że wierzymy w Boga tylko wtedy, gdy tego chcemy; ale chcemy tego tylko wtedy, gdy kochamy to, czego pragniemy – zaś w przypadku Boga to pragnienie (pragnienie przyjemności) otrzymujemy od Niego samego: „Ta osoba jest pociągana do Chrystusa, która otrzymuje dar wiary w Niego [...] Jeśli ta moc nie jest dana przez Boga, nie może ona być skutkiem wolnego wyboru, gdyż nie jest wolne dla dobra to, czego nie wyzwolił wybawiciel”[27]. Objawienie zakłada taki bieg wypadków, w ramach którego najpierw doznaje przyciągania wola, powodująca następnie, że rozum decyduje się ujrzeć coś, czego w przeciwnym razie by nie ujrzał. Ujrzenie czegoś stanowi skutek decyzji, by ujrzeć – zaś ta decyzja, choć poczyniona przeze mnie, ma swoje źródła w czymś innym niż ja sam. Muszę zdecydować się na podjęcie decyzji, muszę chcieć chcenia, by udało mi się ujrzeć. Objawienie przychodzi do mnie *skądinąd*. (b)

Niemniej to przyciąganie można uznać za objawienie tylko z tego względu, że pozwala ono ujrzeć Jezusa jako Chrystusa, czyli jako Syna Ojca, jako widzialny przejaw niewidzialnego. Nie ma tu już nic do dodania: *Nisi ergo revelet ille qui intus est, quid dico, aut quid loquor?* – „Jeśli więc nie objawi tego Ten, kto jest wewnątrz [...], co mówię, lub wygłaszam?”[28]. To pozwala lepiej zrozumieć, dlaczego widzenie (ujawnienie) zależy od woli (decyzji: widzę Ojca tylko pod warunkiem, że interpretuję osobę Jezusa (dzięki wylanemu w naszych sercach Duchowi Świętemu) jako Syna Bożego – jeśli *chcę* interpretować Go w taki sposób. W tym przypadku nie przyjmujemy istnienia jakiegokolwiek *propositio sufficiens objecti revelati*, które da się poznać nawet bez wierzenia w nie (*sive credatur [...] sive non*)[29], gdyż bez podjęcia określonej hermeneutycznej decyzji nie ma niczego do zobaczenia, niczego do uwierzenia, niczego do objawienia. Jeśli chodzi o objawienie, ten, kto chce zobaczyć, nie musząc przy tym wierzyć, nie ujrzy niczego. Klemens Aleksandryjski opisał prawdziwą *gnosis* w następujący sposób: „nie ma poznania bez wiary, ani wiary bez poznania. Tym bardziej zaś nie ma Ojca bez Syna (*oute g' gnōsis aneu pisteōs, outh' hē pistis aneu gnōseōs ou mēn oude ho patēr aneu uiou*)”[30]. Dostępuję objawienia poprzez hermeneutykę, czyli poprzez *konwersję* jednej intencjonalności w inną[31].

Wilhelm z Saint Thierry, będący bezpośrednim spadkobiercą św. Augustyna, przyczynił się do umocnienia teologicznego sposobu pojmowania objawienia. (a) Odwołując się (dość swobodnie) do Augustyńskiej maksymy zaczerpniętej z Iz 7,9: „Jeśli nie uwierzycie, z pewnością nie pojmiecie”[32], krytykuje on (w kategoriach przypominających te wykorzystywane przez Pascala) przekonanie, że można poznać „boskie rzeczy” bez uprzedniego uwierzenia w nie: *In eis vero quae sunt ad Deum, sensus mentis amor est* – „w tym, co odnosi się do Boga, zmysł umysłu jest miłością”[33]. Tutaj „owa wiedza jest

pewnym sposobem lub dyspozycją umysłu do podjęcia tych rzeczy, które są właściwe wierze”[34]. A zatem konieczne jest najpierw uwierzenie, a zatem najpierw pokochanie, bowiem w obu aktach chodzi o tę samą operację (*idipsum*): „Któż rozważa to i nie miłuje? Bez wątpienia Bóg jest i jest ten sam (*idipsum*); rozważać i miłować Go jest tym samym. Powiadam *Jego*, a nie *o Nim*. Wielu [tylko] rozważa *o Nim*, którzy nie miłują Go. Nikt zaś nie rozważa *o Nim*, gdy nie miłuje Go”[35]. Tak więc twierdzenie, że zna się *propositio sufficiens*, ale się nie wierzy w nie, byłoby analogiczne do wyrażenia zgody, by dany lekarz się mną opiekował i mnie leczył, choć się mu nie ufa ani go się nie miłuje[36]. Wynika stąd pierwszy wniosek: *nikt nie może ujrzyć tego, co jest odsłaniane (apokalypsis), jeśli w to nie wierzy.*

(b) Następnie Wilhelm z Saint Thierry – nawiązując do Augustyńskiego komentarza do J 6,44, ujmującego objawienie jako przyciąganie ([...] *nisi Pater traxerit eum*) – powtarza pojawiającą się tam logikę: „jeśli nie wybrałeś wiary, nie wierzysz, wierzysz zaś, jeśli ją wybrałeś, ale nie wybrałeś jej, jeśli nie wyprzedziła cię łaska, ponieważ »nikt nie może przyjść do Syna, jeśli go nie pociągnie Ojciec«. [...] ale nie wybrałeś [wiary], jeśli nie pociągnął cię Ojciec, a jeśli wybrałeś, wybrałeś, ponieważ zostałeś pociągnięty przez Ojca”[37]. Na podstawie tego paradoksu formułuje istotny wniosek: chcenie polega na kochaniu i do niczego innego się nie odnosi. Wola chce czegoś tylko wówczas, gdy doświadcza przyciągania, wprawiającego ją w ruch, zaś w przypadku Boga to przyciąganie – zawsze pochodzące *skądinąd* (ogólnie rzecz biorąc od chcianej rzeczy) – ma swe źródło w tym, co tym bardziej daje nam powody do bycia kochanym, ponieważ samo kocha i jest samą miłością. Z tego względu mogę chcieć tylko kochając – i z samej powszechnej zasady, i tym bardziej ze względu na fakt, że *w tym przypadku* przedmiot miłości zostaje utożsamiony z miłością samą w sobie: *Voluntas enim haec aliquantus jam amor Christi est* – „owa wola

jest już poniekąd miłością Chrystusa”[38]. Maksymy tej nie należy rozumieć jako średniowiecznej zapowiedzi idei implicytnej wiary, właściwej „anonimowemu chrześcijaninowi”, tak jakby każda wola w nieuświadomiony sposób pozostawała zwrócona ku Chrystusowi. Chodzi natomiast o coś wręcz odwrotnego: o uznanie faktu, że żadna wola nie zaczyna chcieć inaczej, jak proporcjonalnie do tego, co ją przyciąga, a zatem co ona kocha. Uświadamiamy sobie więc, że chce ona tym bardziej, im bardziej kocha ona Chrystusa, będącego Bogiem objawiającym samego siebie jako kochającego. W ten sposób Wilhelm z Saint Thierry jest w stanie przejąć, a nawet pogłębić Augustyńską definicję miłości: *Voluntas enim initium amoris est. Amor siquidem vehemens voluntas est* – „wola jest początkiem miłości. Natomiast miłość jest silną wolą”[39]. Czy też: *bene voluntatis vehementia amor in nobis dicitur [...]* *Nihil enim aliud est amor, quam vehemens et bene ordinata voluntas* – „silna, dobra wola przechodzi – jak powiada się – w miłość [...]. Miłość bowiem jest silną i dobrze uporządkowaną wolą”[40]. Stąd wynika drugi wniosek: nikt nie może ujrzeć tego, co jest odsłaniane (*apokalypsis*), jeśli w to wpraw nie uwierzy, ale nikt nie może w to uwierzyć, jeśli tego nie chce – *zaś nikt nie może chcieć, jeśli nie kocha tego, w co wierzy, i jeśli nie chce chcieć*.

To natomiast prowadzi do trzeciego i najbardziej rozstrzygającego wniosku. Nikt nie może ujrzeć tego, co odsłaniane (*apokalypsis*), jeśli w to nie uwierzy; lecz skoro nikt nie może uwierzyć, jeśli tego nie chce, i skoro nikt nie może chcieć, jeśli nie kocha, to nikt nie może ujrzeć, jeśli nie żywi miłości – a zatem, koniec końców, *w sytuacji objawienia (apokalypsis, odłonięcie) poznanie jest tym samym, co kochanie*, podczas gdy o coś odwrotnego chodzi w sytuacji prawdy (*alētheia, ujawnienie*), w której poznanie polega na bezpośrednim widzeniu i bezpośredniej wiedzy. *Ratio docet amorem, et amor illuminat rationem* – „rozum poucza miłość, zaś miłość oświeca rozum”[41]. Czy też dalej:

amor ex fide spe mediante per cognitionem oriatur; et fides itidem in amore per cognitionem solidetur – „miłość pochodzi z wiary przez medytację nadziei i stale wzrasta dzięki poznaniu. Wiara [...] również jest umocniona w miłości przez poznanie”[42]. Miłość poznaje i daje się poznać, ale pod *jednym* warunkiem: że uznaje się jej prawo do określania warunków *własnej* wiedzy; innymi słowy, że pozwala jej się wychodzić od woli o tyle, o ile wola ta może być najpierw przemieniona i dokonać przemiany umysłu. Ten warunek definiuje to, co odtąd będziemy określać mianem *odsłonięcia*, czyli *apokalypsis*. Tego typu odsłonięcie, dokonywane w oparciu o miłość, urzeczywistnia zasadę znaną już ojcom Kościoła: „uczyć się o Bogu u Boga (*para theou peri theou ... mathein*)”. Ujmując to inaczej: „nauczał [...] Pan, że Boga nie może nikt poznać, jeśli przez Boga nie zostanie pouczony, to znaczy, że bez Boga nie można Boga poznać (*edocuit autem Dominus quoniam Deum scire nemo potest nisi Deo docente, hoc est, sine Deo non cognosci Deum*)”[43].

Kwestia relacji pomiędzy odsłonięciem i ujawnieniem, między apokalypsis i alētheia, rozgrywa się nie poza logiką, ale w jej obrębie

Niemniej rodzi się tu pewne zastrzeżenie, tym bardziej dobitne, że nie podważa ono samej logiki odsłonięcia (*apokalypsis*), ale wydaje się po prostu

wyciągać z niej wnioski, iż chodzi tu o logikę wiary, z samej swej definicji uznającej za pewny potwierdzany przez siebie dyskurs; ten dyskurs i ta logika same w sobie pozostają prawomocne, ale nie da się ich powiązać z pojęciami ani z rozumem, które ze swej strony muszą bezpośrednio ujrzyć, by poznać, oraz poznać, by ujrzyć, zgodnie z logiką ujawnienia (*alētheia*). A jednak ten podział, choć sprawia

wrażenie tradycyjnego, bynajmniej nie jest oczywisty; ponadto nawet z perspektywy wiary nie może być on przyjęty bez słowa komentarza. Bowiem mamy tu do czynienia z dwiema *logikami*, z których każda pochodzi od *logosu*; zaś *logos tou staurou* (1 Kor 1,18) również jest *logosem*, i to na tyle, że sam Bóg ukazuje się pod tytułem *Logosu* (J 1,1). Co więcej „mądrość świata” nie mogłaby przeczyć „mądrości Bożej” (1 Kor 1,20–21), nie mogłyby też one nawzajem być dla siebie „głupstwem” (1 Kor 1,18.20.24), gdyby wpierw nie zderzały się ze sobą w ramach jednej logiki. W rzeczywistości „głupstwo” rodzi się tylko dlatego, że nie udaje się uspójnić logiki. Zaś nie udaje się to z tego względu, że jako „świat” – tak jak Grecy, których z dumą naśladujemy w *naszym* sposobie pojmowania logiki – „szukamy mądrości” (1 Kor 1,22), tak jak szukał jej Arystoteles. Nigdy nie pytamy o to, dlaczego „stale szukana przez nas nauka” wciąż pozostaje dla nas „aporetyczna” (*aei zetoumenon kai aei aporoumenon*)[44]; nigdy nie kwestionujemy świadectw podsuwanych nam przez mądrość czy logikę, tak jak są one przez nas rozumiane. Jak już widzieliśmy, *apokalypsis* odsłonięcia nie dokonuje się bez pewnej logiki, ale przeciwstawia ono tę inną logikę (uznaną przezeń za potężniejszą, ale wciąż logiczną) ujawnieniu właściwemu *alētheia*. Kwestia relacji pomiędzy odsłonięciem i ujawnieniem, między *apokalypsis* i *alētheia*, rozgrywa się nie poza logiką, ale w jej obrębie. Albo, mówiąc bardziej precyzyjnie, chodzi o to, czy *nasza* koncepcja logiki może panować nad każdym innym *logosem*, w tym również nad *logosem Logosu*, czy też może i musi dać się przekształcić przez logikę właściwą *Logosowi*.

Takie przeformułowanie tego zagadnienia ma konsekwencje w pierwszym rzędzie dla filozofii oraz granic stosowanej w niej logiki. Rodzi się pytanie o to, czy logika filozoficzna musi przekształcić swe zasady, by uniknąć popadnięcia w głupstwo w obliczu *Logosu*. Bowiem *Logos* –przynajmniej zgodnie z tym, co głosi biblijne wydarzenie –

ujawnia samego siebie i się fenomenalizuje. Jednak sposób, w jaki filozofia (czy też raczej logika rozwinięta w ramach systemu metafizycznego) ujmuje fenomen, nie pozwala nam przyjąć, że *Logos* fenomenalizuje się. W czym kryje się trudność? W fakcie, że *Logos* nawet i nade wszystko wówczas, gdy się ukazuje („stając się podobnym do ludzi [i] w zewnętrznej postaci uznany za człowieka [*skēmati heurtheis hōs anthrōpos*]”, Flp 2,7), ukazuje się właśnie *jako* człowiek, nie zaś jako przedmiot. Tymczasem metafizyka traktuje fenomen przede wszystkim jako przedmiot, jawiący się zgodnie z warunkami danego doświadczenia: „aprioryczne warunki możliwego doświadczenia w ogóle są zarazem [*zugleich*] warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia”[45]. To, że fenomen nie sprowadza się do przedmiotu, oznacza, że niekoniecznie jawi się on w oparciu o spojrzenie go przewidujące (w postaci czystych form właściwych intuicji), które z wyprzedzeniem go sobie wyobraża (zgodnie z przyjętymi *a priori* pojęciami do niego się odnoszącymi) oraz go syntetyzuje (w kategoriach swej aktywnej apercepcji). Fenomen jawi się lub *może się jawić* w oparciu o samego siebie. A zatem fenomeny (przynajmniej niektóre z nich) musiałyby nie tylko jawić się w otwarciu tego, co widzialne, ale również czynić to poprzez narzucanie samych siebie we własnych kategoriach. W rzeczy samej filozofia w tej odmianie, którą jest fenomenologia, za swą najbardziej radykalną ambicję miała właśnie to, by pozwolić fenomenowi rozszerzyć się samemu z siebie i ukazać się samym w sobie (*das Sich-an-ihm-selbst Zeigende*)[46]. Lecz aby fenomen mógł ukazać się sam w sobie i z samego siebie – czyli aby zasadniczo znieść Kantowską regułę, dopuszczającą, by rzecz była „w samej sobie” tylko pod warunkiem, że *się ona nie jawi* – konieczne jest, by to jawienie się w żadnym stopniu nie zależało od warunków określających możliwość obcego doświadczenia (właściwego *ja* transcendentalnemu), ale by fenomen jawił się wyłącznie z samego siebie. To jawienie się musi więc dokonywać się z samego siebie – innymi słowy, fenomen sam musi

siebie dać. Ujmując to inaczej, fenomen przedstawia się (*sich darbietet*) w intuicji i w granicach tej intuicji zasadniczo domaga się, byśmy go przyswoili i przyjęli (*annehmen*) tak, jak się on daje (*wie es sich gibt*). [47] Tak więc fenomen *jawi samego siebie*, z siebie i w samym sobie, o tyle, o ile osobiście *daje z siebie samego siebie*. Z syntezywanego czy też ustanowionego przedmiotu *przemienia się* w wydarzenie, wyłaniające się wyłącznie dzięki jego wyrzeczeniu się samego siebie. Tego typu przemienienie, przejście od jednej formy do innej, może dokonać się w dziedzinie ściśle filozoficznej i fenomenologia dąży właśnie do ogólnego opisywania tego typu fenomenów, które zmieniają się z przedmiotu w wydarzenie. Fenomenologia odnosi do nich nazwę fenomenów nasyconych. Tak się składa, że Chrystus w swej „postaci człowieka” (zob. Flp 2,7) również ukazuje samego siebie o tyle, o ile się oddaje. Bowiem Chrystus po swym zmartwychwstaniu ukazuje się „pośrodku” ludzi (J 20,19) w pełni swej fenomenalności (*ephanerōthē*) [48]. Jednak egzegeza słusznie zauważa, że ukazuje On siebie z samego siebie, że „wdziera się” w widzialność z własnej inicjatywy, jak wskazuje na to użycie aorystu w stronie biernej (*ōphthē*): *uczynił się widzialnym, dał się ujrzeć*[49]. Lecz ta widzialność bierze się z przekroczenia śmierci, bowiem Chrystus *oddał, a zatem i otrzymał swe życie absolutnie*, w pełnej wolności: „Dlatego miłuje mnie Ojciec, bo Ja życie moje oddaję [*tithēmī*], aby je znowu odzyskać. Nikt mi go nie zabiera, lecz Ja sam z siebie je oddaję [*tithēmī*]. Mam moc je oddać [*theinai*] i mam moc je znów odzyskać” (J 10,17–18)[50]. Jako zmartwychwstały – a zatem jako fenomen nadzwyczajny, przekraczający to, co zwykłe – Chrystus ukazuje samego siebie w tak niezwykły sposób, bowiem w niezwykły sposób oddał samego siebie. tak więc w centralnym fenomenie biblijnego odsłonięcia odnajdujemy dwie cechy fenomenu zgodne z jego ściśle fenomenologiczną (nie metafizyczną) definicją: jest on wydarzeniem i już nie przedmiotem.

Pozostaje więc objaśnić to ujęcie Jedynego, który zmartwychwstał, jako fenomenowi nasyconego. Ograniczę się tutaj do zwięzłej analizy trzech wyznaczników. Zgodnie z pierwszym z nich *fenomen nasycony*[51] definiowany jest przez nadmiar intuicji w stosunku do pojęcia lub sygnifikacji, w przeciwieństwie do fenomenowi powszechnego (a tym bardziej fenomenowi ubogiego), który według metafizycznej fenomenalności dopuszcza tylko dwie inne relacje pomiędzy swymi kategoriami: albo niedobór intuicji w stosunku do sygnifikacji, którą intuicja potwierdza tylko częściowo (ale w wystarczającym stopniu do korzystania z przedmiotu technicznego), albo ich równość (w przypadku dowodu chodzi o dotyczącą prawdy intuicję, wypełniającą całą sygnifikację). Natomiast gdy intuicja, bynajmniej niewyczerpana w pojęciu, „zatapia” formalizowaną przez siebie sygnifikację – jak dzieje się to w przypadku wydarzenia, idola (czyli maksymalnej naoczności dla danego spojrzenia), mego ciała i ikony (twarzy drugiego) – ten, kto widzi dany fenomen, musi zaakceptować to, że widzi go bez uprzedniego widzenia go (za pomocą znanego już sobie pojęcia), bez wyjaśniania go (za pomocą relacji czy to przyczynowej, czy innej) i bez powtarzania go (za pomocą podrabiania go). Osoba ta musi skonstatować – w oparciu o niepodważalne świadectwa empiryczne – że ma do czynienia z czymś, co narzuca jej się, zarazem nie dając się zrozumieć. W ten sposób dane wydarzenie pozostawia nas oniemiałymi i bezbronnymi, bowiem w zetknięciu z nim zostajemy pozbawieni jakiegokolwiek sygnifikacji, która uczyniłaby je możliwym do pomyślenia (a zatem możliwym w sensie metafizycznym); narzuca nam ono rzeczywistość, która jako uprzednio pozostająca poza zasięgiem możliwości i niedająca się pomyśleć zasługuje właśnie na miano niemożliwego. „To niemożliwe!”. Ten okrzyk w obliczu czegoś, co mimo wszystko narzuca się nam jako fakt, słusznie jest uznawany za właściwy w zetknięciu z fenomenem nasyconym. Fenomen ten

dosłownie pozostawia nas oniemiałymi, pozbawionymi słów, za pomocą których moglibyśmy go wypowiedzieć, oraz pojęć, dzięki którym moglibyśmy go pojąć. Oczywiście w konsekwencji tym więcej będziemy o nim mówić, ale zawsze już po fakcie, by odnaleźć (czy też *ponownie* odnaleźć) dla niego hipotetyczne wyjaśnienia i wątpliwe przyczyny, wnioski co do których wyciągane są na podstawie skutków, które same w sobie są bezsporne. Jednym słowem, będziemy o nim rozmawiać, korzystając z niezliczonych hermeneutyk (zawsze wymagających poprawy lub uzupełnienia) i nigdy tak naprawdę niczego nie mówiąc – czy też, ujmując to bardziej precyzyjnie, nie dysponując sygnifikacjami adekwatnymi do nadmiaru tego, co dano, w stosunku do tego, co możemy pojąć, czy też do nadmiaru tego, co dano, w stosunku do tego, co jesteśmy w stanie zorganizować jako ukazującą się widzialność. Sytuacja, w której to, co dawane, *samo w sobie* cechuje się nadmiarem w stosunku do tego, co jest możliwe do ukazania jako widzialne *dla nas* (to zaś jest już czymś zwyczajnym w powszechnym doświadczeniu), znajduje nienaganny i paradygmatyczny wyraz w fenomenie ukazania się Chrystusa.

W zetknięciu z fenomenem nasyconym prawdziwy problem bierze się z tego, że „nie wiemy, jak zwać święte”, a przynajmniej że brakuje nam słów adekwatnych do tego przejawiania się boskości

Tak więc podczas Przemienienia ci uczniowie, którym pozwolono z wyprzedzeniem ujrzeć chwałę zmartwychwstania, nie tylko nie wątpili, że „wygląd Jego twarzy się odmienił”

(Łk 9,29) „jak słońce” (Mt 17,2), a Jego odzienie stało się „jak światło” (Mt 17,2), „lśniąco białe, tak jak żaden na ziemi folusznik wybielić nie

zdoła” (Mk 9,3). W tej sytuacji intuicji nie tylko nie brakuje, ale wręcz z jej nadmiaru rodzi się trudność widzenia: uczniowie upadli na twarz, nie mogąc znieść intensywności tego widoku, i „bardzo (*sphodra*) się złąkli” (Mt 17,6)[52]. A zatem w zetknięciu z tym fenomenem nasyconym prawdziwy problem bierze się z tego, że „nie wiemy, jak zwać święte”[53], a przynajmniej że brakuje nam słów adekwatnych do tego przejawiania się boskości. Gdy Piotr próbuje coś powiedzieć (na temat trzech namiotów, które „dobrze” byłoby postawić dla Chrystusa oraz dwóch postaci uznawanych za Mojżesza i Eliasza), sięga po tradycyjne pojęcie, jedyne, jakim dysponuje: prawdopodobnie odwołuje się on do właściwej Abrahamowi *philoxenia* (Rdz 18,1–18), co jest zupełnie nietrafne; tekst zresztą od razu wskazuje, że „nie wiedział [on] [...], co mówi (*mē eidōs ho legei*)” (Łk 9,33; Mk 9,6). Właściwa sygnifikacja przychodzi nie od tych, którzy ten fenomen widzą, ale koniec końców od samego fenomenu, bowiem to „odzywający się z obłoku głos”[54] dostarcza sygnifikacji adekwatnej do tego nadmiaru intuicji – czyli sygnifikacji samej w sobie cechującej się nadmiarem i dosłownie niemożliwej do pojęcia: „To jest mój Syn umiłowany, [...] Jego słuchajcie”. Sygnifikacja ta została już przedstawiona w momencie chrztu Jezusa w Jordanie[55], ale nie była wówczas naprawdę zrozumiana przez słuchaczy. Sygnifikacja ta została ponownie przywołana podczas ostatniego publicznego ukazania się Chrystusa, które miało miejsce w świątyni przed Męką (J 12,27–28), i również wtedy pozostała niezrozumiała czy też wręcz odrzucona. *Quasi*-niemożność nazwania Jezusa, nadania Mu imienia – Jego Imienia – przynajmniej na poziomie fenomenologicznej analizy stanowi rezultat niedoboru pojęcia w samym momencie nadmiaru intuicji. Tak więc Herod, usłyszawszy relację o wszystkim, co Jezus uczynił, zastanawia się: „Któż [...] jest ten?” (Łk 9,7–9). Podobnie człowiek niewidomy od urodzenia, uzdrowiony przy sadzawce Siloam, jest zdumiony, że kapłani świątynni, którym zgodnie z prawem oznajmia swoje uzdrowienie i którzy zaczynają go oskarżać, nie są w stanie rozpoznać

jego uzdrowiciela: „w tym wszystkim dziwne jest to, że wy nie wiecie, skąd pochodzi (*ouk oidate pothen estin*)” (J 9,30). Po zmartwychwstaniu udającym się do Emaus uczniom nie brakuje intuicji („... sam Jezus przybliżył się i szedł z nimi” [56], ale ze względu na brak adekwatnych sygnifikacji (właśnie tych, które podał im Jezus, wyjaśniając dla nich Pisma tak, by zobaczyli, jak odnoszą się one do Niego oraz do wydarzeń, do jakich doszło w Jerozolimie) niczego nie pojmują (*anoetoi*), a zatem *niczego nie widzą* (*radeis tēkardia tou pisteuein*, Łk 24,25). Pojmą to dopiero dzięki ostatniej sygnifikacji, mianowicie znakowi eucharystycznego chleba: odsłonięcie dokonuje się dopiero wówczas, gdy przychodząca *skądinąd* sygnifikacja pozwala, by intuicja tego, który już oddał siebie z samego siebie, ukazała się jako pełny fenomen. Tak naprawdę dotyczy to również Marii Magdaleny, która z pewnością „widzi (*theorei*)” Jezusa, ale Go nie rozpoznaje, przynajmniej dopóki nie otrzyma adekwatnej sygnifikacji – w tym kontekście samego głosu Jezusa, zwracającego się do niej po imieniu: „Mario!” – za pomocą której daje się On poznać (J 20,14.16). Tak samo jest w przypadku uczniów, którzy powrócili do bycia zwykłymi rybakami, widzą Go na brzegu Jeziora Tyberiadzkiego i „nie wiedzą, że to Jezus” (J 21,4), aż pod postacią smażonej ryby daje On im znak brakującej sygnifikacji. Odsłanianie się Chrystusa, jako fenomen nasycony (i to w najwyższym stopniu, bowiem radykalnie pochodzący *skądinąd*), narzuca nadmiar intuicji, powodujący niedobór sygnifikacji: samo Jego imię staje się albo wskaźnikiem absurdalności tego fenomenu, albo sygnifikacją przychodzącą *skądinąd*, słyszana, ale niemożliwą do pojęcia („To jest mój Syn, Jego słuchajcie!”, „To mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie”). Imię to, usłyszawszy je, można uznać jedynie za niewyobrażalnie absurdalne albo za samo Imię. W rezultacie sygnifikacja ta dosłownie stanowi znak sprzeczny z tym, co *my* uznajemy za *naszą logikę*; jest ona „znakiem, któremu sprzeciwić się będą (*sēmeion antilegomenon*)” (Łk 2,34–35) – *logosem*, który w imię Logosu występuje przeciwko logosowi.

Teraz możliwy jest już do uchwycenia drugi wyznacznik, zgodnie z którym jawienie się Chrystusa jest fenomenem nasyconym: otóż w jego ramach „ja” nabiera statusu *świadka*[57]. W ramach *alētheia* czyli ujawnienia, „ja” zawsze określa fenomen poprzez antycypację, odnosząc się czy do jego apercepcji, czy do jego intencjonalności; z samej definicji fenomen będzie znany „ja”, gdyż właśnie to „ja” organizuje całą mogącą się do niego odnosić intuicję zgodnie z pojęciem czy sygnifikacją przypisaną fenomenowi z *wyprzedzeniem*. „Ja” wie, o czym mówi, gdyż w radykalnym sensie mówi o tym, co samo uczyniło widzialnym (jeśli nie wręcz je takim utworzyło) w oparciu o własne dążenia. Ponadto pojęcie czy intencjonalna sygnifikacja niekiedy okazują się puste właśnie z tego względu, że nie zostały wcześniej przypisane fenomenowi, który następnie jest uwidaczniany (dzięki wystarczającej intuicji), albo i nie. „Ja” zawsze wie na temat swego intencjonalnego przedmiotu więcej, niż z niego widzi, gdyż tak naprawdę nie potrzebuje go zobaczyć (w pełni intuicji), by go poznać, przynajmniej za pomocą sygnifikacji (lub pojęcia). „Ja” zna fenomen (lub może go znać) bez jego pełnego jawienia się lub bez jego jawienia się jako takiego. Ale w zetknięciu z fenomenem nasyconym „ja” nie może takiej postawy przyjąć: w rzeczy samej, nadmiar intuicji w stosunku do dostępnych sygnifikacji (lub pojęć) nie tylko uniemożliwia poznanie bez konieczności ujrzenia (całości), ale nade wszystko nie pozwala poznać adekwatnie, właśnie dlatego, że człowiek zbyt dużo stara się ujrzeć z wyprzedzeniem. Świadek bez wątpienia widzi, ale nie jest w stanie wpisać swej nadmiernej intuicji w syntezę pojęcia (dokonywaną przez rozpoznanie) ani w (noematyczne) ukonsytuowanie się sygnifikacji. Świadek wie, co mówi, i to z dużą pewnością, bowiem mówi o tym, co otrzymał dzięki intuicji (poprzez wzrok, słuch itd.) – ale *nie rozumie* tego, co mówi, gdyż nie jest w stanie tego objąć wyczerpującym pojęciem ani zidentyfikować za pomocą wystarczającej

sygnifikacji (*propositio sufficiens*). Co więcej, gdy przesłuchuje się świadka (w policyjnym i sądowym znaczeniu tego terminu), prosi się go o zdanie relacji, a to, co on wie bez rozumienia tego, pomaga śledczym pojąć coś jeszcze innego, co śledczy w odróżnieniu od świadka przewiduje, zgaduje i przede wszystkim czego szuka: pojęcia, sygnifikacji, rozstrzygającego określenia (zbrodni, winnego itd.). Śledczy próbuje przekwalifikować fenomen nasycony, sprowadzający „ja” do roli świadka, zamieniając go w fenomen uprzedmiotowiony, powszechny, w przypadku którego pojęcie może uczynić całe wydarzenie zrozumiałym[58]. Natomiast świadek, choćby w postaci wspomnianego człowieka niewidomego od urodzenia, zauważa – i zmusza wszystkich wokół do zauważenia – intuicyjny fakt swego uzdrowienia (oto od tej chwili on, będący niewidomym od urodzenia, widzi), ale nie zna ani jego źródeł, ani jego sygnifikacji, ani w żadnym momencie sobie tego nie przypisuje: „Rzekli do niego: »Gdzież on jest?«. Odrzekł: »Nie wiem (*Ouk oida*)«” (J 9,12). Również wszyscy rozmówcy pierwotnego świadka, uzdrowionego ślepcą, rozpowiadają, że wiedzą jeszcze mniej od niego (*ouk oidamen*, J 9,21.22.30). Mamy tu do czynienia z fenomenologicznie normalną i nieuniknioną postawą, jaką musi przybrać każde „ja” w obliczu fenomenu nasyconego, zwłaszcza tego stanowiącego wydarzenie – w rzeczy samej w obliczu „wydarzeniowości” każdego fenomenu nasyconego. Postawa świadka okazuje się czymś tak kluczowym dla odsłonięcia, że wręcz odróżnia diabła, który „od początku był [...] zabójcą” i który „kiedy mówi kłamstwo, od siebie mówi, bo jest kłamcą” (J 8,44), od Chrystusa, który nie mówi z samego siebie („Słów tych, które wam mówię, nie wypowiadam od siebie”, J 14,10). Tak więc świadek *również* może w końcu wypowiedzieć trafną sygnifikację, ale nie pochodzi ona od niego, a zatem dzięki niej fenomen nasycony jawi się w oparciu nie tyle o intencjonalne „ja”, co o samego siebie. Dobrze ujął to Karl Barth: „Dlaczego biblijny świadek ma autorytet i pod jakim względem go posiada? Ze względu na fakt, że nie przypisuje samemu sobie żadnego

autorytetu, a jego świadectwo polega na pozwoleniu, by coś innego określało jego autorytet”[59]. I tak niewidomy od urodzenia człowiek na końcu stwierdza: „Wierzę, Panie”, bowiem wcześniej, gdy zadał Chrystusowi pytanie: „Któż to [Syn Człowieczy] jest, abym w Niego uwierzył?”, Ten odpowiedział mu w trzeciej osobie: „Rzekł do niego Jezus: »Jest nim Ten, którego widzisz i który mówi do ciebie«” (J 9,36–37). Na tej samej zasadzie setnik u stóp krzyża w końcu uświadamia sobie: „Istotnie, człowiek ten był sprawiedliwy” (Łk 23,47), wskazując nawet: „Prawdziwie, Ten był Synem Bożym” (Mt 27,54; Mk 15,40). Czyni tak dlatego, że „widzi”[60] znaki i „to, co się działo (*ton seismon kai ta genomena*)” (Mt 27,54; *ta genomena*: Łk 23,48) jako wydarzenie „wybuchające” z samego siebie i w samym sobie. Ewidentnie nie jest również kwestią przypadku, że śmierć Jezusa – jako nasycony fenomen, widzialny tylko dla tych świadków, którzy przyjmują go bez przypisywania sobie jego rozumienia – skłania św. Łukasza do użycia jedyny raz w całym Nowym Testamencie słowa *theōria*: „Wszystkie też tłumy, które zbiegły się na to widowisko (*theōrian*), gdy zobaczyły (*theōrēsantes*), co się działo (*genomena*), powracały, bijąc się w piersi” (Łk 23,48).

Wreszcie istnieje trzeci wyznacznik tego, że jawienie się Chrystusa stanowiło fenomen nasycony: fakt jawienia się jako *paradoks*, prowadzący do kontrdoświadczenia. Paradoks nie jest tym samym, co logiczna sprzeczność z danym twierdzeniem (czy też nonsens), ani (empiryczna) niemożliwość poznania, ani niejasność (nieład) w fenomenalności, które za pomocą skutecznych objaśnień, redukcji czy poprawek dałoby się z powrotem sprowadzić do obiektywnego czy też ontycznego (w sensie metafizycznym) schematu jawienia się[61]. Spośród bezspornie doświadczanych przeze mnie fenomenów paradoksalnymi są tylko te, które przydarzają się (jak wydarzenia) wyłącznie poprzez *kontrowanie* warunków mego doświadczenia, a

zatem narzucają się tylko poprzez narzucenie mi *kontrdoświadczenia*. Tu ponownie musimy przywołać Kierkegaarda: „To wydaje się być paradoksem. Jednak o paradoksie nie należy myśleć źle; paradoks jest wyrazem żarliwości, namiętności myśli, a myśliciel, który jest wolny od paradoksu, podobny jest do kochającego [człowieka] pozbawionego namiętności: jest miernym kompanem. [...] Wyrazem najwyższego stopnia paradoksu myślenia jest chęć odkrycia czegoś, czego ono samo nie może pomyśleć”[62]. Przekładając to na kategorie fenomenalności, przestroga ta wskazuje, że paradoks oferuje nam logiczną kategorię pozwalającą na ujęcie fenomenów nasyconych – właśnie tych fenomenów, których żadna sygnifikacja ani żadne pojęcie nie mogą ustanowić przedmiotami. Lub też, jak słusznie zauważa Henri de Lubac, należy koniecznie dokonać rozróżnienia pomiędzy „paradoksami w ekspresji: przesadzamy chcąc »uwypuklić«. Istnieją też paradoksy rzeczywiste”, które zakładają istnienie trwałej antynomii: a zatem paradoks nie tyle wynika z logicznej trudności z opisaniem danego fenomenu, co jako jedyny logicznie opisuje jego osobliwość.

„Paradoksy: słowo to wskazuje przede wszystkim rzeczy jako takie, nie zaś sposób, w jaki się o nich mówi”[63]. Czy też ujmując to następująco: paradoks stanowi właściwą logiczną formę opisywania (nasyconych) fenomenów, które jawią się w doświadczeniu poprzez *kontrowanie* (skończonych) warunków określających możliwość danego doświadczenia. Tak więc paradoks nie unieważnia doświadczenia, ale czyni je możliwym do zniesienia i opisanego, nawet jeśli udowodniona i doświadczana fenomenalność nie pozwala przypisać sobie statusu przedmiotu i fenomenu powszechnego (w ramach którego intuicja daje się pojąć za pomocą pojęcia i sygnifikacji). Zatem paradoks rozciąga doświadczenie, nie zaś je wyklucza ani nie wyklucza samego siebie z tego doświadczenia – rozciąga je natomiast, pozwalając nam opisać doświadczenie, które nie daje się uprzedmiotowić, a które w

konsekwencji *tym bardziej* się jawi, bowiem wywodzi się z fenomenu jawiącego się w samym sobie i dającego się z samego siebie. To doświadczenie można określić mianem kontrdoświadczenia.

Nie tylko nie da się określić warunków możliwości Objawienia, ale też wręcz nie można tego uczynić, jeśli to objawienie ma zasługiwać na miano Objawienia Boga samego w sobie

Oczywiście ta logiczna figura fenomenalności i doświadczenia kontrującego warunki doświadczenia nie może wyprzeć z naszej pamięci tego radykalnego opisu

Objawienia, które stało się powszechnie znane dzięki teologii Karla Bartha: samoobjawienie się Boga „wpada” w ludzkie doświadczenie jak nagle spadający kamień, swym ciężarem zmiatający wszystko[64]. A jednak ta dosadność mówi nie tyle za dużo, co za mało, i to z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że oczywistością jest, iż Objawienie rozumiane jako wtargnięcie Boga w to, co skończone, ograniczone i pozbawione świętości, z samej definicji nie może dać się tu przyjąć, pomyśleć czy ujrzeć. W nieświętym świecie (*immonde*) nie jest ono w stanie i *nigdy nie może znaleźć* sobie miejsca zamieszkania, przestrzeni czy świątyni odpowiadającej jego świętości. Nikt nie pomylił się co do Objawienia bardziej niż Heidegger (pod tym względem stanowiący paradygmatyczny wyraz *Aufklärung* i będący bardziej Hegłowskim, niż mogłoby się to wydawać), który chciał podporządkować Objawienie Boga ukazywaniu się bogów, to ukazywanie się – zamieszkiwaniu boskości, to zamieszkiwanie – przestrzeni świętości, zaś tę przestrzeń – nietkniętej, otwartej sferze Bytu[65]. Objawienie dokonuje się nie *dlatego*, że ścieżki zostały

wyprostowane, doliny wypełnione, pagórki zrównane, a wszystko, co kręte, udało się wyprostować (Łk 3,4–5, z cytatem z Iz 40,3–5), tak jakby trzeba było spełnić wiele warunków wstępnych, zanim Bóg będzie *mógł* siebie samego ukazać. Nie, do Objawienia dochodzi właśnie wtedy, *kiedy* ścieżki wciąż pozostają kręte – a wręcz dokonuje się ono *po to*, by nam tę krętość pokazać. Gdy Bóg ukazuje samego siebie jako Boga, kto może się przed Nim ostoić, kto może ujrzeć Go nie ponosząc śmierci, kto może Go usłyszeć? Zaś jeśli da się Go usłyszeć i zobaczyć, nie umierając przy tym, i jeśli można stanąć z Nim twarzą w twarz, to czy mamy do czynienia z Bogiem, czy ze zwykłym bałwochwalstwem? Nie tylko nie da się określić warunków możliwości Objawienia, ale też wręcz nie można tego uczynić, jeśli to objawienie ma zasługiwać na miano Objawienia Boga samego w sobie: „a zatem nie podlega ono żadnym warunkom – można tak powiedzieć tylko w odniesieniu do naszej wiedzy o Objawieniu – ale samo w sobie stanowi warunek”; w konsekwencji „ponad tym aktem nie ma niczego innego ani wyższego, na czym mógłby się on opierać lub z czego mógłby on zostać wywiedziony. [...] Jest to warunek warunkujący wszystkie rzeczy, samemu nie będąc warunkowanym. O to właśnie nam chodzi, gdy mówimy o Objawieniu”[66].

Tak więc w teologii pytanie nie odnosi się do wiedzy o tym, czy Objawienie kontruje warunki skończonego doświadczenia – bowiem to kontrowanie jest mu właściwe analitycznie, z samej definicji i *a priori* – ale do rozpoznania tego, *jak* je ono kontruje i *jak* mimo wszystko udaje mu się doskonale i niezaprzeczalnie się jawić. Możliwe, że tak zwana teologia dialektyczna, we wszystkich jej wcieleniach, w ogóle nie dostrzegła tego pytania. Zaś drugi powód wynika z pierwszego. To kolejne pytanie, najbardziej kategoriyczne, jest niedoceniane z dość oczywistego powodu: wywiedzione jest ono przede wszystkim z ogólnych badań nad fenomenami i narzuca się wyłącznie w ramach

fenomenologicznego podejścia do Objawienia jako fenomenu – fenomenu wyjątkowego, ale formalnie pozostającego przypadkiem fenomenu nasyconego, czy też, dokładniej rzecz ujmując, fenomenu objawienia, łączącego w sobie cztery typy fenomenologicznego nasycenia (wydarzenie, idola, ciało, ikonę)[67]. W jaki sposób Objawienie jawi się poprzez kontrowanie z samej konieczności apriorycznych warunków doświadczenia? Za pomocą jakich paradoksów dokonuje się to kontrdoświadczenie? Z tymi teologicznymi pytaniami nie da się zmierzyć bez opanowania możliwości fenomenalności fenomenów nasyconych. Nie wolno nam też próbować ich *zbyt szybko* rozwiązać poprzez sięgnięcie pod przykrywką teologicznych kategorii do pojęć i formuł zaczerpniętych bezpośrednio z filozofii w jej odmianie metafizycznej[68].

A zatem musimy podjąć próbę opisanego kontrdoświadczenia, którym jest Objawienie, jako paradygmatycznego fenomenu nasyconego. Czyniąc ją, będziemy uwzględniać dwa już zagwarantowane pewniki. Po pierwsze, nie zrezygnujemy z podejścia i statusu narzucanego „ja“ przez fenomen nasycony, mianowicie roli świadka. Zakłada to stałą pamięć o Chrystusowej przestrodze: „Jeszcze wiele mam wam do powiedzenia, ale teraz znieść nie możecie (*ou dynasthe bastazein*)” (J 16,12). Chodzi o zachowywanie w umyśle nie tylko „wielu innych znaków” (J 20,30; 21,25), które nie zostały zapisane w biblijnych tekstach, ale nade wszystko tych rzeczy, o których była już mowa, a w przypadku których nadmiar świadectw, nasz brak pojęć i nasza nieznamość Bożych sygnifikacji (*anoetoi*, Łk 24,25) uniemożliwiają nam ich znoszenie. Tak więc absolutnie konieczne jest, by „Duch Prawdy doprowadził nas do całej prawdy (*hodegēsei hymas en tēn alētheia pasē*)” (J 16,13). Ale ukazanie tej drogi określa *metodę*: to Duch Święty ustanawia metodę interpretacji nasycenia tego fenomenu, którym jest Objawienie. Wynika z tego drugi pewnik:

zawsze musimy brać pod uwagę fakt, że to, co objawia się w nasyconym fenomenie Objawienia, ma za swą alfę i omegę jeden, wyjątkowy nadmiar: mianowicie nadmiar miłości. Powinno nam zależeć wyłącznie na tym, abyśmy „wraz ze wszystkimi świętymi zdołali ogarnąć duchem, czym jest Szerokość, Długość, Wysokość i Głębokość, [czyli] poznać miłość Chrystusa, przewyższającą wszelką wiedzę (*gnōnai te tēn hyperballousan tēs gnōseōs*), abyśmy zostali napełnieni całą Pełnią Boga (*plērōthēte eis pan to plērōma tou theou*)” (Ef 3,18–19). Ale by to osiągnąć, by doświadczyć tego nasycenia i pełni, najpierw trzeba pozwolić na „zakorzenienie i ugruntowanie” nas w miłości (Ef 3,17). Tak więc Chrystus określa element, dzięki któremu fenomen Objawienia jest zarówno nasycony, jak i nasycający, a elementem tym jest miłość. Jeśli tylko uwzględnia się te dwa pewniki dotyczące metody, nie tylko staje się możliwe wyzwolenie pojęcia teologii z wszelkich więzów metafizycznych i wszelkich epistemologicznych interpretacji, ale niekiedy również – dzięki korzystaniu z ich zasobów – udaje się je korygować i kontemplować Objawienie jako fenomen w samych szczegółach biblijnych tekstów.

Jean-Luc Marion

Przeł. Eliza Litak

Przypisy:

[1] Jak stwierdza Kant: „Interpretacja ta nawet ze względu na tekst (objawienie) może się nam wydawać naciągana, często może taka rzeczywiście być, ale jeżeli tylko może ona pasować do tekstu, należy dać jej pierwszeństwo przed takim literalnym [wyjaśnianiem], które albo nie zawiera niczego związanego z moralnością, albo przeciwdziała jej pobudkom” (I. Kant, Religia w obrębie samego rozumu, VI 110, tłum. A. Bobko [w:] tegoż, Dzieła zebrane, t. 5: Religia w obrębie samego rozumu. Spór fakultetów. Metafizyka moralności, red. W. Włoch, Toruń 2011, s. 107).

[2] F. Schleiermacher, Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 1995, s. 81.

[3] J.G. Fichte, Versuch einer Kritik aller Offenbarung [w:] tegoż, Sämtliche Werke, t. 5, red. I.H. Fichte, Berlin 1845, s. 53).

[4] Na temat statusu tego, co jest niemożliwe dla nas, ale możliwe dla bogów i dla Boga, zob. J.-L. Marion, Certitudes négatives, Paris 2010, s. 86–137.

[5] To nigdzie niewytłumaczone zrównanie przewija się w rozważaniach Hegła, na przykład w tym fragmencie: „Dlatego też w religii tej istota boska jest czymś objawionym. Jej jawność polega wyraźnie na tym, że staje się wiadome, czym ona jest. Ale wiemy o niej właśnie dlatego, że wiemy o niej jako o duchu, jako o istocie, która w istocie swej jest samowiedzą. [...] Tak więc to, by być zgodnie ze swym pojęciem czymś jawnym, jest prawdziwą postacią ducha, i jedynie ta

jego postać – pojęcie – jest jego istotą i substancją” (G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, Warszawa 1965, t. 2, s. 366–367).

[6] Tematyzację tego zestawienia zapożyczam z: J. Vioulac, *Apocalypse de la vérité*, Paris 2014.

[7] Zob. G.W. Leibniz, *Zasady filozofii, czyli monadologia*, §31–32[w:] tegoż, *Główne pisma metafizyczne*, tłum. S. Cichowicz, J. Domański, red. J. Rolewski, Toruń 1995, s. 118.

[8] R. Descartes, *Medytacja czwarta* [w:] tegoż, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora. Rozmowa z Burmanem*, t. 1, tłum. M. Ajdukiewicz, K. Ajdukiewicz, Warszawa 1958, s. 78.

[9] Wilhelm z Saint Thierry, *Zwierciadło wiary*, 37 [w:] tegoż, *O kontemplacji Boga. Zwierciadło wiary*, tłum. M. Czubak Scholle, Kęty 2013, s. 103. Grzegorz Wielki ujmuje tę kwestię dość precyzyjnie: „Lecz trzeba przy tym wiedzieć, że często miłość pobudza do działania nawet leniwe umysły, a strach powściąga niespokojne podczas kontemplacji. [...] Dlatego konieczne jest, by każdy, kto przymierza się do kontemplacji, wcześniej dokładnie zapytał samego siebie, w jakim stopniu miłuje. Moc miłości jest bowiem jak machina, która wyciąga umysł ze świata i wznosi ku wyżynom. Niech więc najpierw rozważy, czy miłuje szukając rzeczy najwyższych, czy miłując się lęka, czy umie albo dzięki miłości rozumieć rzeczy dotąd niepoznane, albo z lękiem czcić niepojęte. Jeśli bowiem podczas kontemplacji miłość nie pobudza

umysłu, otępia go chłód i odrętwienie; gdy zaś strach go nie pohamuje, to jego uczucia wznoszą go poprzez rzeczy próżne w chmury błędu“ (Grzegorz Wielki, *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba (księgi VI–X)*, VI, 58, tłum. K. Nastał, L. Gładyszewski, A. Wójcik, E. Buszewicz, Kraków 2006, s. 70, wyróżnienia dodane).

[10] Zob. B. Pascal, *O sztuce przekonywania [w:] tegoż, Rozprawy i listy*, tłum. T. Żeleński-Boy, M. Tazbir, Warszawa 1962, s. 141. (Komentarz do tego twierdzenia przedstawiłem w: J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris 1986, s. 360n; tenże, *Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin*, Paris 2008, s. 190n, gdzie odsyłam osoby zainteresowane ogólną Augustyńską perspektywą odnośnie do tego odwrócenia). Do tego fundamentalnego tekstu nawiązuje też Heidegger w: *Bycie i czas*, § 29, dz. cyt., s. 178, co należy uzupełnić jego następującym spostrzeżeniem: „Scheler jako pierwszy wyraźnie pokazał (przede wszystkim w eseju *Liebe und Erkenntnis*), że relacje intencjonalne są bardzo zróżnicowane i że choćby miłość i nienawiść stanowią podstawę dla poznania. Scheler przejmuje tu wątek pojawiający się u Pascala i Augustyna” (M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, § 9 [w:] tegoż, *Gesamtausgabe*, t.26, Frankfurt am Main 1978, s. 169).

[11] Zob. Augustyn, *Przeciw Faustusowi*, XXXII, 18 [w:] tegoż, *Przeciw Faustusowi (księgi XXII–XXXIII). Przeciw Sekundynowi*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1991, s. 139: „to właśnie [Duch Święty] doprowadził do całej prawdy, gdyż do prawdy nie dochodzi się inaczej jak drogą miłości. Wszak powiada Apostoł: »Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych, przez Ducha Świętego, który jest nam dany”.

[12] „Czysty rozum jest sam przez się praktyczny i daje (człowiekowi) prawo powszechne, które nazywamy »prawem moralności«. [...] wola, tj. władza określania swojej przyczynowości za pomocą przedstawienia prawideł” (I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, V 31–32 [w:] tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 3: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która ma wystąpić jako nauka. Ugruntowanie metafizyki moralności. Metafizyczne podstawy przyrodoznawstwa. Krytyka praktycznego rozumu*, red. T. Kupś, Toruń 2012, s. 357–358). Oraz: „Z praktycznym zastosowaniem rozumu sprawa ma się już inaczej. Rozum zajmuje się tu racjami określającymi wolę, która albo jest władzą wytwarzania przedmiotów, odpowiadających wyobrażeniom, albo przynajmniej władzą określania samej siebie, tj. swej przyczynowości w celu ich urzeczywistnienia” (tamże, V 15, s. 337).

[13] „Święty Augustyn w nie większym stopniu niż inni ojcowie Kościoła zajmował się ex professo ideą objawienia”, zauważa René Latourelle (*Théologie de la révélation*, Bruges – Paris 1963, s. 147). Jak zatem mamy rozumieć stwierdzenie: „Temat objawienia bezspornie odgrywał istotną rolę w chrześcijańskiej światomości trzech pierwszych wieków” (tamże, s. 148)? Czy sama idea pozostawałaby nierozwinięta w sytuacji, gdy dotycząca jej świadomość była „bezsorna”? Chyba że należałoby uznać, że to, co retrospektywnie określane jest mianem (nowożytnej) idei objawienia ma bardzo niewiele wspólnego z tym, co do czego ojcowie mieli „bezsorną” świadomość. Należałoby zatem przeformułować naszą ideę objawienia w oparciu o tę właśnie świadomość.

[14] Augustyn, *Homilie na Ewangelię i Pierwszy List św. Jana*, XXVI, 5, t. 1, tłum. W. Szoldrski, W. Kania, Warszawa 1977, s.371.

[15] Tłumaczenia cytatów biblijnych podane są za Biblią Tysiąclecia (przyp. tłum.).

[16] Tamże, XXVI, 2, t. 1, s. 368.

[17] Tamże.

[18] Tamże, XXVI, 4, t. 1, s. 369.

[19] Tamże.

[20] Tamże, t. 1, s. 370 (przyp. tłum.).

[21] Wergiliusz, Ekloga druga [w:] tegoż, Bukoliki, tłum. K. Koźmiński, Warszawa 1998, s. 43.

[22] Augustyn, Homilie na Ewangelię..., XXVI, 4, dz. cyt., t. 1, s. 369.

[23] Tamże, XXVI, 5, t. 1, s. 371.

[24] Tamże, t. 1, s. 370 i 371 (tłumaczenie zmodyfikowane).

[25]Tamże, t. 1, s. 371. Oraz: „Revelare se voluit quid esset” („Chciał się objawić, kim jest” – tamże, XXVI, 10, t. 1, s. 373 [tłumaczenie zmodyfikowane]).

[26]Augustyn, Sermo 131, 2, 2, PL 38, kol. 730. Zob. też: potestatem adducendi et trahendi – „moc przyprowadzania i pociągania” (Augustyn, Przeciw Julianowi, V, 14, tłum.W. Eborowicz, Warszawa 1977, t. 2, s. 97–98).

[27]Ille quippe trahitur ad Christum, cui datur ut credat in Christum. [...]Quae potestas nisi detur a Deo, nulla esse potest ex libero arbitrio: quia nec liberum in bono erit, quod liberator non liberavit (Augustyn, Contra duas epistolas Pelagiorum, III, 6, PL 44, kol. 553). Zob. też: Nemo igitur potest habere voluntatem justam, nisi nullis praecedentibus meritis acceperit veram, hoc est, gratuitam desuper gratiam – „Nikt zatem nie może mieć prawej woli, jeśli nie otrzyma prawdziwej łaski bez żadnej swej uprzedniej zasługi, czyli łaski darmowo danej z wysoka” (tamże, I, 7, kol. 554).

[28]Augustyn, Homilie na Ewangelię..., dz. cyt, XXVI, 7, s. 371–372.

[29]F. Suarez, De Trinitate I, 12, 4 [w:] tegoż, Opera omnia, t. 1, red. C. Berton, Paris 1860, s. 372).

[30] Klemens Aleksandryjski, Koberce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy, V, 1, t. 2, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, s. 5.

[31]Pośrednio potwierdza to fakt użycia słowa *revelare* w debacie na temat błędu popełnionego przez św. Cypriana w kwestii możliwości ponownego chrztu heretyków: fakt niedostąpienia przez nich objawienia daje im okazję do nabrania pokory i dokonania nawrócenia (zob. Augustyn, *O chrzcie*, II, 5, 6, tłum. A. Żurek, Kraków 2006, s. 61–63). Argument ten jest tym istotniejszy, że sam św. Cyprian powołał się na niego, by wyjaśnić, dlaczego św. Paweł od razu sprzeciwiał się pierwotnemu stanowisku św. Piotra odnośnie do chrzczenia pogan (zob. Cyprian, List 71 [w:] tegoż, *Listy*, tłum. W. Szoldrski, Warszawa 1969, s. 254).

[32] Cytat zmodyfikowany za wersją angielską; w Biblii Tysiąclecia ma on brzmienie: „Jeżeli nie uwierzycie, nie ostoicie się” (przyp. tłum).

[33] Wilhelm z Saint Thierry, *Zwierciadło wiary*, 97, dz. cyt., s. 153. Zob. też: *fides voluntarius est assensus mentis, in eis quae fidei sunt; credere vero cum assensu de eis cogitare* – „wiara jest dobrowolną zgodą umysłu na to, co jej dotyczy; natomiast wierzyć znaczy rozmyślać zgodnie z przyzwoleniem” (tamże, 35, s. 101).

[34]*Scientia vero haec modus quidam est vel habitus mentis, ad suscipienda ea, quae proprie fidei sunt* (tamże, 78, s. 137).

[35]*Quis cogitat, et non amat? Nimirum Deus est idipsum est, quod cogitare et amare idipsum est. Ipsum dico, non de ipso. De ipso enim multi cogitant, qui non amant, ipsum autem nemo cogitat, et non amat* (tamże, 113, s. 165, wyróżnienie dodane). Ta reguła jest tak istotna, że

Wilhelm nie waha się poprawić wersetu z J 2,23: [...] quia credebant [niektórzy słuchacze] in eum quem non diligebant (w rzeczywistości jest to bezpodstawne połączenie dwóch wersetów z Wulgaty: w. 24: [...] multi crediderunt[...] i w. 24: Ipse autem Iesus non credebat semetipsum eis”, zgodnie z którymi nie tyle słuchacze wierzą bez miłości, co Jezus wyraża swą nieufność względem tych, którzy jedynie mówią, że wierzą). Wilhelm komentuje: Abusive quippe dictum de illis est, quia credebant in eum, quem non diligebant. Credere enim in eum, amando in eum ire est „Niewłaściwie zostało o nich [tych, o których Ewangelia mówi, że wierzyli w Jezusa, ale że Jezus im nie ufał] powiedziane, ponieważ wierzyli w Tego, którego nie miłowali. Wierzyć w Niego oznacza bowiem kierować się ku Niemu przez miłowanie Go” (tamże, 66, s. 127).

[36]Tamże, 3, s. 71. Innymi słowy: Non credis, qui non diligis et non diligis, quia non credis – „Nie wierzysz, gdyż nie miłujesz, nie miłujesz, ponieważ nie wierzysz” (tamże, 19, s. 87).

[37]Equidem si non vis credere, non credis; credis autem, si vis; sed non vis, nisi a gratia preveniaris; quia „nemo venit ad Filium, nisi Pater traxerit eum”[...] Sed si vis credis, sed non vis nisi a Patre traheris; et si utique vis, quia Pater traxeris” (tamże, 17–18, s. 85–87).

[38]Tamże, 18, s. 87.

[39]Tamże, 19, s. 87. Święty Augustyn stwierdza: voluntatem nostram, vel amorem seu dilectionem, quae valentior est voluntas – „wola nasza albo miłość czy kochanie będące szczytem natężenia woli” (Augustyn,

O Trójcy Świętej, XV, XXI, 41, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 511).
Zob. też: [...] si tam violentia est [voluntas], ut possit vocari amor, aut cupiditas, aut libido[...] – „jeśli [wola] jest tak gwałtowna, że zasługuje na miano miłości, żądzdy lub namiętności” (tamże, XI, II, 5, s. 335).
Uzupełniające omówienie tej doktryny można znaleźć w: J.-L. Marion, Au lieu de soi, dz. cyt., s. 250–251. W tym sensie słuszne jest stwierdzenie: amore quippe illuminatus, caritas est – „oświecone kochanie to miłość” (Wilhelm z Saint Thierry, De Natura et dignitate amoris, 15 [w:] tegoż, Deux traités de l’amour de Dieu: De la contemplation de Dieu. De la nature et de la dignité de l’amour, red. M. Davy, Paris 1953, s. 88).

[40] Wilhelm z Saint Thierry, O kontemplacji Boga [w:] tegoż, O kontemplacji Boga. Zwierciadło wiary, dz. cyt., s. 51. Zob. też: vehementer velle, quod est amare – „pragnąć Ciebie bardzo, to miłować Ciebie” (tamże, 16, s. 55).

[41] Wilhelm z Saint Thierry, De Natura et dignitate amoris, 25, dz. cyt., s. 102. Zob. też: voluntas crescit in amorem, amor in caritatem, caritas in sapientia – „wola [...] wyrasta w kochanie, kochanie w miłość, a miłość w mądrość” (tamże, 4, s. 74).

[42] Wilhelm z Saint Thierry, Zwierciadło wiary, 52, dz. cyt., s. 117, cytat zmodyfikowany.

[43] Kolejno: Atenagoras z Aten, Prośba za chrześcijanami, 7 [w:] tegoż, Prośba za chrześcijanami. O zmartwychwstaniu umarłych, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1985, s. 36; Ireneusz z Lyonu, Adversus

haereses, IV, 6, 4, tłum. J. Brylowski, Pelplin 2018, s. 312. Zob. też Klemens Aleksandryjski: „pozostaje, jako jedyna możliwość, obejmować myślą Niepoznawalne przez dar łaski Bożej i w wyłącznym oparciu o Słowo, od Boga pochodzące” – monô tô par'autou logô to agnôston noein (Kobierce..., V, 82, 4, dz. cyt., t. 2, s. 66); Grzegorz Wielki: „Gdy bowiem kochamy to, co słyszymy o rzeczach niebiańskich, przez ich ukochanie już je znamy, gdyż sama miłość jest poznaniem tego, co się kocha” – Dum enim audita supercoelestia amamus, amata jam novimus, quia amor ipse notitia est (Homilie na Ewangelie, II, XXVII, 4, tłum. W. Szołdrski, Warszawa 1969, s. 190, wyróżnienia dodane); oraz Jan Damasceński: „Nikt nie może poznać Boga, jeśli Bóg go nie pouczy; czyli bez Boga nie da się poznać Boga” – aneu theou mē ginēskesthai ton theon (Sacra Parallela, red. P. Halloix [w:] *Illustrium Ecclesiae Orientalium scriptorum secundi saeculi vitae et documenta*, t. 2, Douai 1633, s. 483; oraz [w:] K. Holl, *Fragmenta vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela*, Leipzig 1899, s. 61; zob. też Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, IV, 6, 4, dz. cyt., s. 312). Oczywiście zob. też Pascal: „Bóg mówi dobrze o Bogu” (B. Pascal, *Myśli*, § 743 [799], tłum. T. Żeleński [Boy], Warszawa 1977, s. 314).

[44] Por. Arystoteles, *Metafizyka*, X, 1, 1 [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990, s. 718–719.

[45] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 111 [w:] tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 2, tłum. M. Żelazny, Toruń 2013, s. 208. Na temat interpretowania fenomenu jako przedmiotu (w tym również na temat Kantowskiego ujęcia tej kwestii) zob. J.-L. Marion, *Certitudes négatives*, dz. cyt., s. 253n.

[46] Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, § 7, tłum. B. Baran, Warszawa 2004, s. 36.

[47] Zob. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1975, s. 73.

[48] Zob. Mk 16,12.14; J 14,21.22; 21,1.14; 1 J 1,1.

[49] Zob. Mt 17,3; Mk 9,4; Łk 9,30; 24,34; 1 Kor 15,6–8.

[50] Zob. też J 5,26. Właśnie w tym kontekście należy odczytywać werset: „Kto chce znaleźć swe życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je” (Mt 10,39; zob. Mk 8,35; Łk 9,24). Zob. też J 12,25: „Ten, kto kocha swoje życie, traci je, a kto nienawidzi swego życia na tym świecie, zachowa je na życie wieczne”.

[51] Bardziej szczegółową analizę tego można znaleźć w: J.-L. Marion, *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, tłum. W. Starzyński, Warszawa 2007, s. 259–284.

[52] Zob. Mk 7,7. Podobnie zareagowały kobiety, które przybyły do grobu po zmartwychwstaniu, zob. Mk 16,8.

[53] Jest to cytat z elegii Powrót do kraju Friedricha Hölderlina, tutaj w przekładzie zaczerpniętym z: F. Hölderlin, Co się ustaje, ustanawiają poeci, tłum. A. Libera, Gdańsk 2009, s. 126 (przyp. tłum.).

[54] Zob. Mt 17,5; Mk 9,7; Łk 9,35.

[55] Mt 3,17; Mk 1,11; Łk 3,22.

[56] Bardziej całościowy komentarz na temat tego epizodu można znaleźć w: J.-L. Marion, *Le croire pour le voir*, Paris 2010, s. 195–205.

[57] W tej kwestii odsyłam Czytelników do: J.-L. Marion, *Będąc danym...*, dz. cyt., s. 264–267.

[58] Przeformułowanie na pozór nasyconego fenomenu w fenomen powszechny jest procedurą stosowaną przez każdego detektywa, nade wszystko charakterystyczną dla Sherlocka Holmesa. Jak stwierdza on w jednym z opowiadań, opisując swą metodę, proces ten wychodzi z założenia, „że prawdą, jakkolwiek niewiarygodną, jest to, co pozostanie po wyeliminowaniu wszystkich niemożliwych rozwiązań. Zdarza się, że to, co pozostaje, wymaga dodatkowych wyjaśnień, a wtedy należy zbadać je wszystkie, aż któreś z nich stanie się najbardziej przekonujące“ (A.C. Doyle, *Żołnierz o bladym obliczu* [w:] tegoż, *Księga wszystkich dokonań Sherlocka Holmesa*, tłum. M. Domagalska, R. Kędzierski, A. Krochmal, Z. Wawrzyniak, Warszawa 2011, wyróżnienia dodane). Sherlock Holmes ewidentnie mierzył się z tymi samymi trudnościami, z jakimi zmagał się Hume: jak dokonać rozróżnienia

pomiędzy tym, co niemożliwe, a tym, co niewiarygodne; jak ocenić dane przekonanie; a nawet jak zdefiniować niemożliwe? Tak więc dobry chrześcijański egzegeta powinien określać samego siebie jako anti-Sherlocka Holmesa: mianowicie jako kogoś, kto umie odróżnić niemożliwe od niewiarygodne, przynajmniej wówczas, gdy widzi sygnifikację tego niemożliwego.

[59] K. Barth, Kirchliche Dogmatik, t. I/1: Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik, Munich 1935, s. 115.

[60] Mt 27,54: idontes; Mk 15,40 oraz Łk 23,48: idōn.

[61] Tak jak ujęte to jest w tradycji przedstawionej w: B. Russell, Denotowanie [w:] Logika i język. Studia z semiotyki logicznej, tłum. i red. J. Pelc, Warszawa 1967, s. 253–275; W.V.O. Quine, Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1986. W tego typu przypadkach paradoks należy unieszkodliwić za pomocą dokonania logicznego rozróżnienia (na przykład podziału na klasy), mającego sprowadzić go z powrotem do powszechnej racjonalności. Tymczasem w przypadku paradoksu w silnym tego słowa znaczeniu należy go zachować i wręcz wzmocnić, by wprowadził nas w nietypową logikę.

[62] S. Kierkegaard, Okruchy filozoficzne [w:] tegoż, Okruchy filozoficzne. Chwila, tłum. K. Toeplitz, Warszawa 1988, s. 44.

[63] H. de Lubac, Paradoksy i Nowe paradoksy, tłum. M. Rostworowska-Książek, Kraków 1995, s. 11 i 52. Zob. też: „Stąd potrzeba paradoksu; lub raczej wieczna smakowitość paradoksu, jaką zawiera w sobie każda

świeża prawda dla tego, kto ma zwyczaj przywiązywać się do tej prawdy zaczynającej się skłaniać ku kłamstwu“ (tamże, s. 111). Zob. też wypowiedź Simone Weil: „Sprzeczności, z którymi zderza się umysł, czyste realności, kryterium tego, co rzeczywiste” (*La pesanteur et la grâce*, red. G. Thibon, Paris 1948, s. 103).

[64] Przychodzi tu na myśl Rudolf Bultmann, opisujący Objawienie jako daß posłania Słowa w fakcie Chrystusa (*Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament [w:] tegoż, Glauben und Verstehen, t. 3, Tübingen 1960, 1965, s. 1–34*). Zob. mój szkic: *Remarques sur le concept de Révélation chez Rudolf Bultmann, „Résurrection” 1968, nr 27, s. 29–42*.

[65] Zob. m.in. M. Heidegger, *List o humanizmie*, tłum. J. Tischner[w:] tegoż, *Znaki drogi*, Warszawa 1999, s. 292, 302–30. Zob. przedstawione przeze mnie paralele i diagnozy w: J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1996, s. 66–86. Odpór, jaki Karl Barth dał twierdzeniu wysuniętemu przez Friedricha Gogartena (*Karl Barth’s Dogmatik, „Theologische Rundschau” 1929, nr 1, z. 1, s. 60–80*), dotyczącemu „zakorzeniania teologii w filozofii egzystencjalnej” (K. Barth, *Kirchliche Dogmatik, dz. cyt., t. I/1, s. 129*), w istocie również dobrze można odnieść do Heideggera.

[66] K. Barth, *Kirchliche Dogmatik, dz. cyt., t. I/1, s. 121, 122*. Zob. też: „Objawienie nie jest rzeczywiste i prawdziwe z punktu widzenia czegokolwiek innego, czy to samo w sobie, czy dla nas. Jest takie samo w sobie, a przez samo siebie jest takie dla nas (tamże, s. 322). Czy też: „Bóg się objawia. Objawia siebie przez samego siebie. Objawia samego siebie” (tamże, s. 312).

[67] Na temat różnicy pomiędzy fenomenem/fenomenami objawienia a Objawieniem jako fenomenem zob. J.-L. Marion, *Będąc danym...*, dz. cyt., s. 284–298.

[68] Marginalna i będąca przedmiotem wielkiej krytyki próba podjęta przez Louisa Charliera, by ująć Objawienie w kategoriach „tego, co dane” („to, co objawione, stanowi nade wszystko rzeczywistość daną [une réalité donnée]”, L. Charlier, *Essai sur le problème théologique*, Thuillies 1938, s. 50) doprowadziłaby do faktycznego przełomu tylko pod warunkiem, że koncepcję „tego, co dane” poddano by analizie i dookreśleniu, zamiast z góry sprowadzać ją do czystej faktualności określonego problemu (une donnée de problème) lub do danej świadomości czy nawet odczucia. Ale ponieważ tej „daności” nie poddano poważnej analizie, szybko popadamy w fałszywą alternatywę: „dana-objawiona-wiedza” i „dana-objawiona-rzeczywistość”, gdzie każdy z tych terminów wywodzi się z najbardziej powszechnej, najbardziej znajomej i najbardziej kruchej metafizyki. Co oznacza „rzeczywistość”? Co oznacza „wiedza”? I jaka relacja łączy je z „tym, co objawione”, która to koncepcja pozostaje zupełnie niedookreślona, nie licząc jej epistemologicznej interpretacji oraz nowożytnych źródeł filozoficznych?

Informacje o wykładowcach cyklu „JP2 Lectures”:

► 22 października 2021 – *Religion as Source of Peace or Unrest in Society?*

Lord John Alderdice – urodzony w 1955 w Ballymena w Irlandii Północnej. Emerytowany kierownik Centre for Resolution of Intractable

Conflict (Centrum Rozwiązywania Nierozwikływalnych Konfliktów), które wcześniej założył i prowadził przez wiele lat. W 1996 został wskazany na para dożywotniego w Izbie Lordów, izbie wyższej brytyjskiego parlamentu. W ostatnich trzydziestu latach Lord Alderdice był zaangażowany w niemal każdy aspekt procesu pokojowego w Irlandii. Od 1987 roku, przez 11 lat był przewodniczącym Partii Sojuszu Irlandii Północnej i głównym negocjatorem w porozumieniach wielkopiątkowych z 1998 roku. Lord Alderdice zawodowo jest lekarzem, psychiatrą, zarówno klinicystą i akademikiem.

► 18 listopada 2021 – *The Phenomenological Openness of Revelation*
Prof. Jean-Luc Marion – urodzony 3 lipca 1946 roku w Meudon we Francji. Historyk filozofii, fenomenolog i teolog rzymskokatolicki. Wykładał na Sorbonie oraz na Uniwersytecie Chicago. W 1992 roku otrzymał Grand Prix du Philosophie de l'Académie Française, a w roku 2008 Karl-Jaspers Preis. Jean-Luc Marion jest byłym uczniem Jacquesa Derridy, którego dzieła opierały się na teologii mistycznej, fenomenologii i filozofii nowożytnej. W listopadzie 2008 został wybrany do Akademii Francuskiej, jako *immortel* zasiadł na fotelu nr 4 w miejsce zmarłego kardynała Lustigera. Napisał wiele książek, między innymi *Bóg bez bycia* czy też *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*.

► 9 grudnia 2021 – *Karol Wojtyła's Areopagus Meditations: Lessons for the 21st Century West*

George Weigel – urodzony w 1951 roku w Baltimore, filozof i teolog katolicki, autor kilkudziesięciu książek, z których większość przetłumaczono i wydano również w Polsce – m.in. dwutomową biografię Jana Pawła II pt. *Świadek nadziei* oraz *Kres i początek*. Prowadzi Katedrę Studiów Katolickich Williama E. Simona w Ethics and

Public Policy Center w Waszyngtonie. Odznaczony papieskim Krzyżem *Pro Ecclesia et Pontifice* oraz polskim Złotym Medalem „Zasłużony Kulturze Gloria Artis”.

► 21 stycznia 2022 – *Giovanni Paolo II: eccezione o illusione?*

Prof. Andrea Riccardi – urodzony w 1950 roku w Rzymie. Włoski historyk, profesor i polityk. Jest profesorem historii współczesnej na Uniwersytecie La Terza w Rzymie, nauczał również na Uniwersytecie Bari. Kilka uniwersytetów przyznało mu tytuły honorowe w uznaniu za zasługi w dziedzinach kultury i historii. Uzyskał międzynarodową rozpoznawalność dzięki założeniu w 1968 roku Wspólnoty Sant’Egidio. W roku 2011 objął stanowisko ministra współpracy społecznej krajowej i międzynarodowej w rządzie, na czele którego stanął włoski premier Mario Monti. Urząd ten sprawował do 28 kwietnia 2013.

► 17 lutego 2022 – *Virtue, Integralism and the Priority of the Social in Catholic Political Thought*

Prof. John Milbank – urodzony w 1952 roku w Kings Langley w Anglii. Jest emerytowanym profesorem na Wydziale Teologii i Religioznawstwa Uniwersytetu w Nottingham, pełni funkcję prezesa Centrum Teologii i Filozofii. Jest najważniejszym reprezentantem kierunku myśli znanej jako Radical Orthodoxy. Charakterystyczną cechą tego ruchu jest przekraczanie konwencjonalnych granic między teologią, filozofią, polityką i teorią socjologiczną.

► 17 marca 2022 – *Christianity and Culture: A Truly Christian Life Bears Witness to Christ*

Carl A. Anderson – amerykański prawnik, trzynasty Najwyższy Rycerz Zakonu Rycerzy Kolumba - największej na świecie katolickiej

organizacji świeckiej o charakterze charytatywnym zrzeszającej obecnie około 2 milionów członków. od 1983 do 1987 roku pracował w biurze Prezydenta Stanów Zjednoczonych. Był specjalnym asystentem prezydenta i pełnił funkcję dyrektora White House Office of Public Liaison. Od 1983 do 1998 roku jako profesor wizytujący wykładał prawo rodzinne w Papieskim Instytucie Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II przy Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie. W 1988 roku został zastępcą prezydenta i pierwszym dziekanem nowo powstałego oddziału Wyższej Szkoły Teologicznej w Waszyngtonie, znajdującej się obecnie przy Katolickim Uniwersytecie Ameryki. W 1998 roku papież Jan Paweł II mianował go członkiem Papieskiej Akademii *Pro Vita*. Jest autorem bestselleru New York Timesa *Cywilizacja miłości: Co każdy katolik może zrobić aby zmienić świat*.

► 7 kwietnia 2022 – *Non-Germanic Central Europe: Can Christian Europe Survive Without It?*

Prof. Ewa Thompson – urodzona w 1937 roku w Kownie (obecnie Litwa), profesor slawistyki na Uniwersytecie Rice (Houston). Laureatka nagrody Związku Pisarzy Polskich na Obczyźnie za upowszechnianie kultury i literatury polskiej w świecie (2015). Autorka pracy *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm* (2000). Jej książki i artykuły są tłumaczone na język polski, ukraiński, białoruski, rosyjski, włoski, chorwacki, czeski, węgierski i chiński. Praca *Zrozumieć Rosję. Święte szaleństwo w kulturze rosyjskiej* została przetłumaczona na chiński i opublikowana w Hongkongu w 1995, w Pekinie w 1998 oraz 2015 roku. W 2019 roku książkę w polskiej wersji językowej wydała „Teologia Polityczna”.

► 18 maja 2022 – *John Paul II as Statesman: Lessons for 21st-Century World Politics and Vatican Diplomacy*

George Weigel – urodzony w 1951 roku w Baltimore, filozof i teolog katolicki, autor kilkudziesięciu książek, z których większość przetłumaczono i wydano również w Polsce – m.in. dwutomową biografię Jana Pawła II pt. *Świadek nadziei* oraz *Kres i początek*. Prowadzi Katedrę Studiów Katolickich Williama E. Simona w Ethics and Public Policy Center w Waszyngtonie. Odznaczony papieskim Krzyżem *Pro Ecclesia et Pontifice* oraz polskim Złotym Medalem „Zasłużony Kulturze Gloria Artis”.

► 9 czerwca 2022 – *John Paul II and Philosophy*

Prof. Stanisław Grygiel – urodzony w 1934 roku w Zembrzycach - polski filozof, filolog i wykładowca. Współzałożyciel kwartalnika „*Il Nuovo Areopago*” i do 2002 roku jego redaktor naczelny. W latach 1980-1983 był dyrektorem Polskiego Instytutu Kultury Chrześcijańskiej. Od 1981 był wykładowcą filozofii człowieka na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie, gdzie kierował katedrą Karola Wojtyły na antropologii filozoficznej na Papieskim Instytucie Jana Pawła II. Był konsultorem Papieskiej Rady ds. Rodziny. W 1991 jako konsultor był uczestnikiem Synodu Biskupów dla Europy; po raz drugi uczestniczył w nim w roku 1999 wraz z małżonką.